UNIVERSITÉ PARIS IV-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE V « Concepts et langages »

Métaphysique, histoires, transformations, Actualité

T H È S E
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline/ Spécialité : Histoire de la philosophie

Présentée et soutenue par :

Élise LAMY-RESTED

le : **19 septembre 2013**

La déconstruction : une philosophie de l'à venir, entre phénoménologie et psychanalyse

Sous la direction de :

Monsieur Marc CRÉPON Directeur de recherches au CNRS (Archives Husserl)/ENS

JURY :

Monsieur Jocelyn BENOIST	Professeur à l'Université de Paris I (rapporteur extérieur)
Madame Danielle COHEN-LEVINAS	Professeur à l'Université de Paris IV
Monsieur Jacob ROGOZINSKI	Professeur à l'Université de Strasbourg
Monsieur Samuel WEBER	Professeur à l'Université de Northwestern
Monsieur Frédéric WORMS	Professeur à l'Université de Lille III (rapporteur extérieur)

Table des matières

Remerciements.....4

INTRODUCTION.....5
I- Excéder 10
II- Résister 16
III- Inventer.....21

Première partie : L'Idée au sens kantien, l'espace de l'histoire.....26

Chapitre 1 – Le texte de l'histoire : une *epokhê* répétée.....26

1.1- L'intentionnalité langagière : premier envoi.....29
a) Le langage : la condition de possibilité de l'Histoire.....29
b) La phonè *ou l'achèvement de la métaphysique de la présence.....34*
c) La phonè *est Histoire.....45*

1.2- La (télé)communication métaphysique : la responsabilité d'un héritage 47
a) La réactivation de l'objet idéal : un geste communautaire.....48
b) De la parole à l'écriture : la transmission de l'objet idéal.....51
c) Le passage à la limite.....58

Chapitre 2 – Crise, critique et décision : le logo-phonocentrisme.....66

2.1- Le chaînon manquant : *hypomnésis* et *pharmakon*.....66
a) La rupture de l'intuition par le signifiant.....68
b) Une tradition disruptive.....74
c) Platon : père du « pharmaco-logos *».....78*

2.2- « Notre époque-signe ».....86
a) L'arbitraire d'un signe différentiel.....89
b) Le psychisme comme forces différentielles.....93
c) La différence ontico-ontologique.....95

Chapitre 3 – Un pas « au-delà » du langage : la déconstruction.....110

3.1- Une *epokhê* trans-phénoménologique, *und so weiter*.....110
a) Du syncatégorème « et »... 111
b) ... à l'Idée au sens kantien 118
*c) La temporalité de l'*und so weiter *: un passé sans présent toujours à venir 127*

3.2- Un contexte graphématique.....136
a) La performativité conventionnelle – ou rituelle – de l'acte locutoire.....138
b) L'itération conventionnelle ou l'ouverture du contexte à l' « autre du langage ».....151

Conclusion : Renversement et émergence irruptive de nouveaux « concepts ».....161

***Deuxième partie : La promesse d'une langue : un singulier universel*.....164**

Chapitre 1 – L'économie différantielle.....164

1.1- La compulsion de répétition à la pointe de la phénoménologie.....164
a) Le contexte de la différance : la différence.....164
b) La compulsion de répétition : une mémoire et une économie 171
c) La « supplémentarité » de la différance.....180

1.2- L'appel de la langue : une ex-appropriation.....185
a) De l'introjection ... .188
b) ... à l'incorporation, ... .196
c) ... la mise en place de la structure d'ex-appropriation.....199

Chapitre 2 – « Menaçante promesse » : la messianicité.....205

2.1- La promesse : (encore) un autre nom de la différance.....205
a) De la promesse de manienne à la promesse derridienne.....208
b) La promesse : acte de mémoire et d'invention.....211
c) « Chaque fois que j'ouvre la bouche, je promets ».....217

2.2- La messianicité : la spectralité ou la virtualisation de l'espace et du temps.....223
a) La mise en place d'une hantologie.....224
b) « ein unheimliches Haus *» : «* ein Haus, in dem es spukt *».....227*
c) Phantasmagorie et fétichisation.....232

Chapitre 3 – Une justice idiomatique : une justice pour aujourd'hui, et au-delà… 247

3.1- De l'*epokhê* du droit au « fondement mystique de l'autorité ».....247
a) La force du crédit.....249
*b) L'*epokhê *du crédit d'un axiome.....254*
c) Les « fictions légitimes » du « fondement mystique de l'autorité ».....259

3.2– D'une décision, « traverser » l'expérience de l'aporie.....267
a) Au-delà du droit, le devoir de justice 267
b) Liberté et pragmatique d'une décision inventive.....274
c) Une décision idiomatique.....289

Conclusion : Différance, promesse et messianicité, justice et idiome.....293

***Troisième partie : Survivre dans un idiome*.....295**

Chapitre 1 – Mémoires d'archives et Chose cryptée.....295

1.1- « La langue du rêve ».....295
a) Le processus primaire : une « fiction théorique » productrice de « fictions ».....296
b) La transcription de l'archive 301
c) « Le devenir-langage de l'idiome ».....307

1.2- La langue cryptée : « Désir d'idiome » ou « idiome du désir ».....310

a) Une relecture de Fors *: herméneutique, hermétique ou idiomatique ?* *310*
b) La crypte : le « lieu » du déni et de la « cause poétique ».....*314*
c) La Chose ou l'arrêt d'un procès, pour l'invention d'un idiome.....*322*

Chapitre 2 – L'idiome : une mémoire historique et politique, un agir fantomatique 335

2.1- Le poème « témoin du témoin »....335
a) « La tradition du témoignage ».....*337*
b) Au confluent de la promesse et de la croyance : le témoignage comme sacramentum.....*341*
c) Le témoignage comme expérience poético-politique.....*348*

2.2– Une date, un nom, la cendre : la crypte du poème....353
a) Le Juif ou le témoin singulier de l'universel.....*356*
b) Schibboleth.....*360*
c) Il est un mot perdu : Kaddisch.....*364*

Chapitre 3 – Le rêve mélancolique du monde à venir 369

3.1- Le monde : une « totalité infinie »....369
a) « Denn keiner trägt das Leben allein *»*.....*369*
b) « Die Welt ist fort, ich muss dich tragen *»*.....*374*
c) « Le « Fort-sein *» du monde »* *380*

3.2- Donner de l'à venir au rêve : l'altermondialisation....389
a) Une philosophie du rêve en héritage : la « possibilité de l'impossible ».....*389*
*b) Entre Les Lumières et l'*Aufklärung *: la politique de la langue du rêve*.....*393*
c) Transmettre ses rêves et ne plus rien en savoir *397*

Conclusion : La voix spectrale de la singularité de l'ici-maintenant.....401

CONCLUSION GÉNÉRALE.....403

INDEX DES NOMS DE PERSONNES.....414

BIBLIOGRAPHIE.....420

À la mémoire de Pierre Jacrot

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier ma famille et Cécile Hadet de n'avoir jamais cessé de croire en moi et à la réalisation de cette thèse, même dans les périodes les plus difficiles de ma vie.

Catherine Coquio m'a beaucoup apporté en m'encourageant à poursuivre la rédaction d'un texte, aujourd'hui devenu un essai, parallèlement à ma thèse de doctorat. Le respect intellectuel qu'elle m'a d'emblée accordé à la seule lecture de mes travaux et qu'elle ne m'a par la suite jamais retiré, m'a donné la confiance nécessaire à la rédaction de ma thèse.

Il serait trop long de citer ici tous les amis qui m'ont aidée d'une manière ou d'une autre à mener ce travail à bien, mais j'ai une pensée particulière pour Assia Kovriguina, Laurence Estanove, Mariem Guellouz, Mathieu Horeau et Adrien Delespierre. Chacun d'eux sait ce que je leur dois.

Je tiens enfin à remercier mon directeur, Marc Crépon, d'avoir accepté de diriger ma thèse et de m'avoir laissé toute la liberté intellectuelle dont j'avais besoin pour la rédiger, même si sa pensée a certainement nourri la mienne. Mon essai comme mon travail de doctorat en portent la marque. Ses encouragements ponctuels, ses remarques sur la qualité de mon travail, sa relecture attentive de mon introduction et de ma conclusion, puis le soutien qu'il m'a apporté à la toute fin de ma thèse, ont été extrêmement précieux.

INTRODUCTION

Beaucoup de préjugés courent sur la philosophie derridienne et prononcer le nom de « Derrida » devant une personne qui en a déjà eu ouïe dire ou, mieux, qui s'y est déjà un tant soit peu confrontée, provoque presque toujours ces deux mêmes réactions : « Derrida » suscite soit un certain intérêt, parfois mêlé de réticences et d'admiration, soit un rejet pur et simple, parfois agrémenté d'un souverain mépris. Plus la philosophie derridienne a gagné en notoriété, plus elle s'est vue affublée d'idées toutes faites, qui laissaient croire à ceux qui les écoutaient qu'ils pouvaient s'épargner la lecture souvent ardue, en tout cas toujours rigoureuse et véritablement philosophique, qu'exigent les textes de Derrida. Si nous devions présenter les principaux préjugés que l'on voit le plus souvent associés à la déconstruction (que ceux-ci proviennent de ses laudateurs ou de ses détracteurs), nous développerions les trois suivants qui nous semblent donner un juste aperçu de la manière dont elle est couramment appréhendée. Un premier préjugé qui nous vient pour une large part des philosophes analytiques rangés aux côtés de John Searle après sa polémique avec Derrida[1], peut être brutalement formulé comme suit : la philosophie derridienne est une philosophie ésotérique, hétérogène, voire même dépourvue de sens, qui de surcroît commet de nombreux contre-sens. Parler de « philosophie derridienne » est donc déjà fallacieux : Derrida est un écrivain et son œuvre, de la littérature[2] (une littérature que le philosophe analytique juge souvent avec condescendance, estimant qu'un tel genre d'écriture peut bien apporter sa pierre à la pensée,

---

1 Sur ce point, on pourra lire le texte de John Searle, *Pour réitérer les différences. Réponse à Derrida*, trad. Joëlle Proust, L'éclat, 1991 (première publication en anglais, 1977), qui répond à la conférence de Derrida sur Austin prononcée en 1971 sous le titre *Signature événement contexte*, publiée dans *Marges de la philosophie,* Minuit, 1972, et traduite en anglais en 1976. Nous reviendrons amplement sur la polémique Searle-Derrida dans la suite de notre travail.

2 Il faut néanmoins noter que certains commentateurs littéraires, en se contentant d'imiter « le style de Derrida » sans jamais tenter de le penser, ont alimenté ce type de critiques.

mais à la seule condition qu'il soit philosophiquement lu par un philosophe… analytique). Selon un second préjugé, la philosophie derridienne doit se lire dans l'horizon de Heidegger et de Levinas, car si la déconstruction a d'abord été une *Destruktion* déguisée, comme le soutiennent Luc Ferry et Alain Renaut dans *La pensée 68*[1], elle est ensuite devenue, dans « le tournant des années 80 », une philosophie éthique de type levinassien, comme le soutient cette fois Peter Baker dans *Deconstruction and the Ethical Turn*[2] – ajoutons néanmoins qu'il ne s'agit surtout pas pour nous de contester ici l'immense influence de la philosophie de Heidegger et de Levinas sur Derrida, mais juste de montrer qu'elles n'en sont pas le cœur[3]. Un troisième préjugé fait enfin de la philosophie derridienne une philosophie purement spéculative et sans rapport avec le monde réel, sur lequel elle n'aurait conséquemment aucun impact. Mais encore plus dangereusement et pernicieusement, la déconstruction, que l'on a vite fait de classer dans la philosophie dite « postmoderne » (une classification qui fut d'abord effectuée par les premiers lecteurs états-uniens de l'œuvre de Derrida[4]), nous aurait même laissés dans un relativisme absolu auquel le seul recours serait la foi. Non contente de neutraliser toute possibilité d'une pragmatique de l'action – qui aujourd'hui n'est plus séparable d'une réflexion sur les sciences et les techniques –, la déconstruction en aurait bien plus empêché l'élaboration même, comme en est convaincu Bruno Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes*[5].

Le projet de notre travail, modeste du point de vue de la philosophie comme telle (il ne s'agit ici que d'un simple commentaire), mais ambitieux du point de vue de l'histoire de la philosophie, tente justement de répondre à ces trois préjugés en offrant une lecture cohérente de l'ensemble de la philosophie derridienne et en montrant qu'elle n'est ni spécifiquement

---

1 Dans *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985, Luc Ferry et Alain Renaut consacrent tout le chapitre IV de leur ouvrage (p. 165-197) à : « *L'heideggerianisme français (Derrida)* ». Selon eux, « l'heideggerianisme français » « se laisse spécifier par la formule : *Derrida = Heidegger + le style de Derrida* », p. 167 – les auteurs soulignent.

2 *Deconstruction and the Ethical Turn,* University Press of Florida, 1995.

3 C'est la raison pour laquelle nous avons écarté de notre *corpus* les textes dans lesquels Derrida dialoguaient directement avec la philosophie heideggerienne ou levinassienne.

4 Sur ce point, on pourra lire l'essai de François Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La découverte, 2003.

5 Dans *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, 1991, Bruno Latour, après avoir réduit la déconstruction à une pratique dont l'art consiste à transformer les faits en discours avant de les critiquer, p. 13-14, fait de la déconstruction une pratique « liée à l'autodestruction » (ce en quoi il n'a pas entièrement tort) dont il faudrait la débarrasser, afin qu'elle devienne un salvateur « constructivisme », p. 183 (ce qu'il n'a pas vu qu'elle était déjà – mais il est vrai que Bruno Latour n'entend certainement pas son concept de « constructivisme » dans le sens derridien de la dé-construction). Notons que tout *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, 1994, répond précisément à cette critique.

heideggerienne ou levinassienne, ni purement spéculative, ni simplement destructrice (car la dé-construction est aussi un constructivisme).

En repartant des deux premiers textes de Derrida sur la phénoménologie husserlienne : l'*Introduction à l'origine de la géométrie*[1] et *La voix et le phénomène*[2], mais sans nous soumettre à un plan strictement chronologique, afin de restituer la logique de l'après-coup, qui plus profondément organise la temporalité de la pensée derridienne[3], nous avons suivi comment la mise en œuvre de la déconstruction[4] à l'intérieur de la phénoménologie permettait à Derrida d'*excéder* les limites du langage et de la représentation (ou de la *Vorstellung* en termes husserliens), pour enfin en venir à penser l'irréductible (ou l'indéconstructible) différance, c'est-à-dire la répétition insensée d'un irreprésentable dans un substitut re-présentatif (ou dans une *Repräsentation*) toujours autre. C'est en ce lieu excessif ou hyperbolique que Derrida, dans *La voix et le phénomène*, couple de manière étrange, mais surtout incongrue, l'intentionnalité husserlienne (« la conscience de quelque chose »[5]) et la compulsion de répétition freudienne (*Wiederholungszwang,* soit la répétition incontrôlable

---

1 L'*Introduction à l'origine de la géométrie* est une introduction à *L'origine de la géométrie* de Edmund Husserl, traduction et introduction Jacques Derrida, PUF, 1962.

2 *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl,* PUF, 1967. Selon les mots de Derrida dans *Positions,* éditions de Minuit, 1972, p. 13, cet ouvrage peut être lu comme « le *recto* ou le *verso* » de l'*Introduction à l'origine de la géométrie.* Il est aussi selon nous ce texte fondamental et essentiel où se met en place le cœur de la philosophie derridienne, et sans la lecture duquel celle-ci ne peut pas être véritablement comprise.

3 Le texte clé qui permet selon nous une véritable compréhension de l'*Introduction* et de *La voix et le phénomène* n'est paru en français qu'en 2004 sous le titre « Et cetera... (*and so on*, *und so weiter*, *and so forth*, et ainsi de suite, *und so überall*, etc.) », article publié dans la revue *Les cahiers de l'Herne* (dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud), L'Herne, 2004 (la première publication en anglais est parue dans le volume collectif *Deconstructions. A User's Guide,* réalisé sous la direction de Nicholas Royle, New-York Palgrave, 2000). C'est au moment de sa polémique avec Searle, dans les années 70, que Derrida fait clairement apparaître que ses ouvrages doivent être lus selon la logique de l'après-coup (*Nachträglichkeit)* : *Limited Inc.* (Galilée, 1990), qui fait suite à la *Reply, op. cit.,* de Searle et qui fut publié pour la première fois en anglais en 1977, rend possible la compréhension de *Signature événement contexte, op. cit*., rédigé en 1971.

4 Le concept de déconstruction apparaît en 1965 dans la première partie de *De la Grammatologie*, éditions de Minuit, 1967.

5 Dans les *Méditations cartésiennes,* trad. Gabrielle Peiffer et d'Emmanuel Levinas, Vrin, 1992 (1947), Husserl propose cette définition de l'intentionnalité : « Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose », p. 65. Les *Méditations cartésiennes (Cartesianischen Meditationen)* ont été rédigées par Husserl en 1929, à l'occasion d'une invitation de l'Institut d'études germaniques et la Société française de philosophie à venir prononcer en Sorbonne une série de conférences destinées à introduire la phénoménologie en France. La première publication en français est parue chez A. Colin en 1931 dans la traduction de Gabrielle Peiffer et d'Emmanuel Levinas, avant d'être reprise chez Vrin à partir de 1947. Ce n'est qu'en 1950 que l'Allemagne put avoir accès à ce texte qui y fut donc publié à titre posthume.

d'une excitation pourtant génératrice d'angoisse et de douleur)[1] que le philosophe de la déconstruction a eu l'occasion de travailler de près en rédigeant *Freud et la scène de l'écriture*[2]. La différance est simultanément une intentionnalité sans représentation et une compulsion de répétition asubjective et mécanique, qui ne cesse de différer le retour à l'inanimé, qu'il prenne la forme de la cristallisation dans une essence ou l'informe d'une matière indifférenciée. Elle est en d'autres termes, une répétition intentionnelle qui aspire à la représentation sans jamais parfaitement y parvenir, et une répétition compulsive, « in-intentionnelle ». Elle est enfin ce lieu inaccessible situé au-delà des principes de non contradiction, de réalité et même de plaisir, d'où prend naissance toute la philosophie derridienne.

Cette structure irréductible ou indéconstructible qui ne cesse de *résister*[3] à sa mort en l'inscrivant dans un substitut technique qui la garde en mémoire en la répétant, est la structure conventionnelle et prometteuse de la survie, c'est-à-dire d'une vie déliée de tout rapport à un Présent que Husserl aurait voulu Vivant[4]. Le substitut technique, d'abord nommé écriture, est un phantasme ou un phénomène au sein duquel la mort est simultanément acceptée et déniée. Il est la mémoire d'une singularité, non seulement de celle ancrée dans l'ici-maintenant, mais aussi de toutes celles qui, aujourd'hui disparues, désirent revenir dans un à venir qu'aucun calcul ne peut anticiper.

C'est au nom de cette résistance toujours singulière et idiomatique que notre ici-maintenant doit être ré-*inventé*, ce qui ne se sépare pas d'une pensée éthique et politique, qui, dans les dernières œuvres de Derrida, se couplera avec une pensée du monde. L'idiome est cette voix, sans doute la plus juste et la plus responsable qui soit, chargée d'assurer la survie infinie en réinventant perpétuellement la langue héritée, c'est-à-dire en réinscrivant en elle la marque de

---

1 La compulsion de répétition a été thématisée par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir* dont on trouvera une traduction dans les *Essais de psychanalyse*, trad. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Payot & Rivages, 2001 (*Jenseits des Lutsprinzips*, 1920).

2 Dans *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967 (article rédigé et publié pour la première fois en 1966).

3 Un verbe qui fait écho à l'un des textes de Derrida sur la psychanalyse : *Résistances. De la psychanalyse*, Galilée, 1996.

4 Sur ce point, on ne saura pas mieux dire que Frédéric Worms dans « Derrida ou la transition de la philosophie : différence, vie, justice, entre deux moments philosophiques », in *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Gallimard, 2009 (Folio) : « …ce que Derrida cherche explicitement à faire [dans *La voix et le phénomène*], ce n'est pas critiquer la vie comme forme inconsciente de la présence, mais plutôt tenter de *décomposer la notion mixte de « présent vivant »*, de montrer que l'on doit, que *Husserl lui-même* aurait pu, *dissocier vie et présence*, voir dans le concept de vie, non pas ce qui tombe sous le concept de présence, mais ce qui permet au contraire d'y échapper. » P. 498 – Frédéric Worms souligne.

l'irreprésentable altérité qui est simultanément une menace de mort et une chance de vie.

Notre parcours nous conduira à traverser l'ensemble de la philosophie derridienne, mais notre *corpus* n'en sera pas moins resserré autour des œuvres qui selon nous constituent des étapes clés de la pensée de Derrida, tout en intéressant directement notre thèse. Outre les trois textes déjà cités qui discutent la phénoménologie husserlienne, nous travaillerons de manière très approfondie *Freud et la scène et l'écriture* et *Fors*[1], dans lesquels Derrida s'approprie certains concepts psychanalytiques (entre autres, la compulsion de répétition, l'introjection et l'incorporation), dont il fera par la suite un usage très singulier[2]. *Signature événement contexte* et *Limited Inc.* nous permettront d'introduire le concept de *promesse* enfin thématisé dans les *Actes* des *Mémoires pour Paul de Man*[3], et transformé en *messianicité* dans *les Spectres de Marx*[4]. Ce dernier concept étant inséparable de celui de *justice*, nous serons conduite à travailler *Force de loi* qui enfin nous mènera à questionner l'*idiome*. Concept central de la philosophie derridienne, qui sans aucun doute en réunit toutes les dimensions, nous en suivrons la toute première élaboration dans *Freud et la scène et l'écriture*, puis la thématisation dans *Fors*, où il est articulé aux concepts de déni, de deuil et de mélancolie, avant d'en accompagner le devenir dans la lecture derridienne de la poésie celanienne : *Poétique et politique du témoignage*[5], *Schibboleth*[6], *Béliers*[7] et *Fichus*[8] qui, sans la concerner directement, n'en est pas moins placé sous le signe.

Excéder, *résister*, *inventer*, tels sont donc les trois verbes qui insufflent toute sa dynamique à notre réflexion ; et c'est chaque fois en couplant l'intentionnalité husserlienne avec la

---

1 *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, préface à *Le verbier de l'homme aux loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok, Flammarion, 1976.
2 Parce que notre propos ne sera pas d'analyser le rapport de Derrida à la psychanalyse, mais de comprendre quel usage spécifique Derrida a fait des concepts psychanalytiques, nous précisons dès à présent que nous n'étudierons pas les ouvrages où le philosophe discute directement avec celle-ci.
3 Galilée, 1988 (recueil de conférences prononcées en 1984).
4 Galilée, 1993.
5 In *Cahier de l'Herne, op. cit.*
6 *Schibboleth pour Paul Celan,* Galilée, 1986.
7 *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Galilée, 2003.
8 *Fichus*, Galilée, 2002 (ce texte est issu du discours prononcé par Derrida à l'occasion de sa remise du prix Adorno à Francfort en 2001).

compulsion de répétition freudienne que nous sommes parvenue à maintenir la cohérence de notre lecture des textes de Derrida[1]. Mais si la différance résulte bien de l'étrange union d'un Husserl et d'un Freud dévoyés, chacune de ses re-nominations en promesse, messianicité, justice, etc., en modifie le sens en faisant chaque fois ressurgir en elle un nouveau spectre, que ce soit celui d'Austin, de Marx ou de Montaigne, etc. L'accouplement bizarre de la psychanalyse et de la phénoménologie a donc donné naissance à une philosophie « étrangement inquiétante » (*unheimlich*). Ce dernier terme, dont Derrida fera un grand usage, nous vient certes de Freud[2] et de Heidegger, mais il dissimule en fait toute une foule de fantômes qui par la voix du philosophe de la déconstruction reviennent hanter notre ici-maintenant. *The time is out of joint* – « Ce temps est sorti de ses gonds » –, cette phrase prononcée par Hamlet dans la pièce de théâtre éponyme de Shakespeare[3] est aussi celle de Derrida qui, par un coup de force de génie, a fait de la temporalité du Présent-Vivant un après-coup freudien (*Nachträglichkeit*).

I- Excéder

L'histoire est un texte qui se lit à rebours par le biais d'une question-en-retour (*Rückfrage*) qui, dans l'œil de la relecture derridienne de l'œuvre de Husserl, peut être pensée comme la forme historique de l'*epokhê* (la « mise en suspens », qui est aussi la méthode de la réduction phénoménologique). Pour que le sens, qui selon Husserl n'est pas constitué de toute éternité et ne se réalise que progressivement à travers des subjectivités finies, puisse se transmettre de génération en génération, il faut qu'il soit écrit, c'est-à-dire inscrit sur un support matériel qui pourtant risque à chaque instant de l'abîmer définitivement. Chaque chercheur et chaque

---

1 Sur ce point, on pourra aussi lire l'article de Rudolf Bernet, « Derrida-Husserl-Freud : *The Trace of Transference* », in *Alter. Revue de phénoménologie*, « Derrida et la phénoménologie », n° 8, 2000, p. 13-31. Dans cet article, Rudolf Bernet, en s'appuyant essentiellement sur *La voix et le phénomène* et *Freud et la scène de l'écriture*, soutient une thèse identique à la nôtre, même s'il ne s'y prend pas exactement de la même manière que nous (à l'époque de la rédaction de cet article, il lui était notamment impossible de renverser la chronologie des textes de Derrida, pour relire *La voix et le phénomène* à la lumière d' « Et cetera… », *op. cit.*). Rudolf Bernet fait avec justesse de la reproduction, de la répétition et de l'imagination (bref, et en un mot, de la mémoire) les trois concepts décisifs permettant d'articuler la phénoménologie husserlienne et la psychanalyse freudienne.

2 Ce terme constitue le cœur de *L'inquiétante étrangeté*, trad. B. Féron, Gallimard, 1985, réédition 2002 *(Das Unheimliche,* 1919), qui est le deuxième texte de Freud qui a la plus influencé Derrida après *Au-delà…*

3 W. Shakespeare*, Hamlet*, acte I, scène V, trad. André Lorant, Aubier, 1988, p. 141 (*The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark,* première représentation entre 1598 et 1601, texte publié en 1603).

scientifique qui participent au *Telos* de l'humanité (le parachèvement du sens), doivent donc, avant de pouvoir espérer apporter leur pierre au progrès de la raison, réactiver le sens enfoui sous les sédimentations matérielles au moyen d'une question-en-retour. Le document écrit conserve *et* la mémoire vivante *et* la mort du sens qui ne pourra être autre qu'une « Idée au sens kantien », dont la saisie dans une intuition d'essence (*Wesensschau*) sera à l'infini différée.

Mais plus subtilement, Derrida voit dans cette nécessité pour le sens de devenir écriture[1], le signe que la conscience, l'intentionnalité ou encore l'*ego* transcendantal, qui *de droit* sont pré-expressifs (c'est-à-dire débarrassés de toute marque matérielle), sont *de fait* langagiers et donc non essentiellement distinguables de l'*ego* psychologique quant à lui non séparable de la matière. La conscience est donc nécessairement exposée au double risque de sa sédimentation par le signe indicatif et de sa cristallisation dans une signification essentielle. Dans ces deux cas critiques, l'intuition est rompue, ce qui sonne simultanément le glas du Présent-Vivant. *La voix et le phénomène*, sous titré *Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, est tout entier dédié à cette problématique. Après avoir fait apparaître comment l'unité du montrer (*Zeigen*) inquiétait l'opposition que le Husserl de la première recherche des *Recherches logiques*[2], voulait essentielle entre le *Hinzeigen* de l'expression pure (le vouloir-dire) et l'*Anzeigen* de l'indication[3], Derrida montre ensuite comment la structure de l'intentionnalité au sens phénoménologique du terme (le sens pré-expressif ou l'*ego* transcendantal)[4] n'est en fait pas différente de celle de l'acte signifiant. Parce que sa finalité est de produire ou de viser un objet idéal qui devra ensuite être transmis non seulement aux autres membres d'une communauté actuelle, mais aussi à ceux d'une communauté à venir, l'intentionnalité ne peut être que langagière, au risque de se perdre. C'est pour répondre à cette difficulté que Husserl, après avoir transformé l'expression pure en un « médium improductif

---

1 Ce sans quoi une histoire ne serait pas possible.

2 *Expression et signification*, première recherche des *Recherches logiques pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* (désormais noté *Recherches*), T.2, 1ère partie, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1969 (2011) (*Logische Untersuchungen,* 1900-01).

3 Derrida ne traduit pas les verbes *Hinzeigen* et *Anzeigen,* mais le premier pourrait être identifié à un « montrer au dedans », tandis que le second relèverait d'un « montrer au dehors », comme lorsque je montre un objet du monde.

4 Dès la première page de l'introduction de *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 1, Derrida affirme en effet qu'il n'est rien comme un « tournant phénoménologique » dans la philosophie husserlienne (tournant qui coïnciderait avec la publication, en 1913, des *Ideen 1* ou *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. Paul Ricœur, Tel Gallimard, 1950) et qu'il s'agit toujours pour le phénoménologue de réduire toutes les traces sensibles, pour en revenir, d'une manière fantasmatique, à la pureté d'un Présent-Vivant non contaminé par l'altérité, c'est-à-dire, à un sens pré-expressif.

et réfléchissant » (Derrida, p. 92) du sens pré-expressif, fait enfin intervenir la *phonè* censée pouvoir joindre les deux *ego* sans pour autant abîmer la pureté de l'*ego* transcendantal. Auto-affection pure, la voix intérieure ne s'entend qu'au-dedans de soi et ne se comprend que dans l'immédiateté *vécue* d'un instant indivisible indéfiniment répétable. Non seulement la *phonè* n'a nul besoin pour se déployer de l'extériorité d'un signe, mais elle est bien plus une intuition de soi par soi, qui ne peut jamais disparaître. Pour le dire en deux mots, la *phonè* est : Présent-Vivant. Mais simultanément, parce que le sens doit pouvoir se transmettre de génération en génération, il est absolument requis que l'intention puisse fonctionner à vide, c'est-à-dire dépourvue de toute intuition. Selon la logique même de la phénoménologie, la conscience se doit donc d'être langagière, c'est-à-dire destructible. Pour l'introducteur de *L'origine de la géométrie*, toute l'histoire de la philosophie peut être relue à l'aune de cette difficulté : parce que le sens, pour se garder en mémoire, doit s'inscrire dans un signe qui est simultanément la plus pure des idéalités (une essence ou une Idée au sens platonicien) et le plus épais des matériaux sensibles, la philosophie n'est jamais qu'une perpétuelle ré-activation ou remplissement du sens. Pour sauver l'intuition de son anéantissement, elle a enfin invariablement privilégié la voix sur l'écriture, illusoirement plus idéale et plus proche de l'énonciateur que la seconde. L'histoire de la philosophie *devrait* se confondre avec une histoire de la *phonè*, mais celle-là n'est *en fait* qu'une forme d'*epokhê* répétée enfin parachevée par la phénoménologie husserlienne.

Le père de ce geste répressif, qui est aussi le père de la philosophie, est selon Derrida dans *La pharmacie de Platon*[1], le philosophe du même nom. En distinguant la *mnémè* (inséparable de la parole) de l'*hypomnésis* quant à elle identifiable à l'écriture ou encore au *pharmakon*, Platon a donné la première impulsion à toute l'histoire de la philosophie, dont « notre époque » (l'époque des années 60) est l'aboutissement. Car malgré le refoulement (en termes plus freudiens) du signe indicatif que « notre époque » désigne plus généralement par le terme de « signifiant », celui-ci n'a en fait jamais cessé de travailler le sens que Derrida, toujours dans le contexte de « notre époque », ne distingue pas du signifié. Après le parachèvement de la métaphysique de la présence, « notre époque », précise Derrida dans *De la grammatologie*, est envahie par le « signe langage » et marquée par le retour en force du signifiant qui met en crise et critique (*Krinein*) la primauté de la conscience. La linguistique saussurienne, la

1 In *La dissémination*, seuil, 1972 (article publié pour la première fois en 1968).

psychanalyse freudienne ou la philosophie heideggerienne sont autant de symptômes de cette crise de la présence, même si, selon Derrida, aucune de ces trois disciplines n'est en fait parvenue à s'arracher à celle-ci. Parce qu'elles restent attachées au langage, la linguistique, la psychanalyse et l'herméneutique[1] restent aussi attachées à la question du sens qui détermine tout acte langagier. Pour s'arracher à l'époque de la métaphysique, il reste donc à faire un pas qui enfin conduira la pensée au-delà des limites du langage.

Si ce pas est discrètement réalisé dès 1967 dans *La voix et le phénomène*, ce n'est en fait qu'après-coup, dans l'un des touts derniers textes de Derrida, « Et cetera... (*and so on*, *und so weiter*, *and so forth*, et ainsi de suite, *und so überall*, etc.) » (*op. cit.*), qu'il est enfin explicité[2]. Renouant avec sa lecture de Husserl, Derrida y analyse la distinction entre « syncatégorème » et « catégorème » proposée par le phénoménologue dans la quatrième recherche des *Recherches logiques* : *La différence entre les significations indépendantes et les significations dépendantes et l'idée de la grammaire pure*[3].

Le syncatégorème, qui seul intéresse Derrida, peut être défini comme une partie dépendante, en ce qu'il en appelle, de par sa forme même, à sa connexion à un contenu expressif. Par exemple le « et » (qui est le syncatégorème privilégié par Derrida), n'est véritablement compréhensible que lorsqu'il est intégré à un ensemble coordonné de significations ; par exemple, une phrase. Le contenu expressif, en conférant au syncatégorème sa signification matérielle, le dote du même coup de sa signification pleine. Celui-ci peut alors faire l'objet d'une compréhension totale ou d'une intention de signification pleine, c'est-à-dire remplie par une intuition : dans une phrase, le « et » n'est pas seulement une conjonction de coordination susceptible d'être enchaînée à n'importe quel contenu, il est un instrument permettant de connecter deux parties de la phrase et participant ainsi pleinement à la constitution de son sens. Pourtant, le « et » dans sa forme détachée reste en quelque façon compréhensible. Dans ce cas, il est saisi par une intention de signification vide de toute intuition. Si Husserl tente de pallier « cette sérieuse difficulté », ce sont ses mots[4], en distinguant l'utilisation normale ou

---

1 À l'époque de *De la grammatologie*, *op. cit.*, Derrida est surtout un lecteur de *Sein un Zeit*, 1927, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985 (édition hors commerce).

2 Jean-François Courtine, dans son article « L'ABC de la déconstruction », in *Derrida, la tradition de la philosophie*, Galilée, 2008, a très bien vu l'importance de ce « texte, disons tardif » (p. 12), pour la compréhension de l'ensemble de la philosophie derridienne.

3 In *Recherches logique*, T. 2, 2ème partie, tr. fr. Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1961 (2010).

4 *Ibid.*, p. 107.

authentique du syncatégorème lorsque celui-ci est attaché ou enchaîné à son contenu expressif, de son utilisation anormale ou inauthentique lorsqu'il en est détaché, Derrida pèse au contraire sur cette tension, pour excéder les limites de l'intention de signification. En mettant en question la distinction husserlienne, Derrida montre que dans tout énoncé, le « et », même lorsqu'il est enchaîné, garde en fait les déterminations du « et » détaché et ouvre le texte à l'infini. Par un renvoi discret[1] à une note de bas de page de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*[2], qui elle-même renvoie au paragraphe 149 des *Ideen 1 (op. cit.)*, dans lequel est thématisée l'Idée au sens kantien, Derrida fait enfin de l'opération du « et » une opération temporalisante. Si l'Idée au sens kantien, que le philosophe de la déconstruction ne distingue pas de l'expression husserlienne, *und so weiter*…(« et ainsi de suite… »)[3], ne peut jamais être perçue, elle n'en est pas moins la condition de possibilité du perfectionnement infini du noème, à savoir de l'enrichissement du sens, et l'origine de toute phénoménalisation, puisque ce n'est que grâce à elle qu'un nouveau noème peut apparaître. La déconstruction, nous dit Derrida dans « Etc. », ne fait que suivre et excéder le mouvement de l'*epokhê* phénoménologique en substituant enfin au « est » le « et » du *und so weiter.* La proposition type de tout énoncé de connaissance, qui constitue aussi la structure de l'intentionnalité comme Derrida l'a montré dans *La voix et le phénomène,* n'est pas la proposition prédicative du type « S est P », mais plus exactement la proposition non prédicative du type « S et (*und so weiter*) P ». Or cette substitution ne signe pas seulement la fin de l'intuition, mais aussi celle de l'intention de signification. Car le « et », outre le fait qu'il peut aussi, à l'instar de tout signe, rompre la jonction entre l'intention de signification et l'intuition, présente surtout la spécificité de renvoyer à tous les contenus possibles, c'est-à-dire à aucun. Si l'on voit bien comment peut alors s'introduire l'agrammaticalité[4] au sein de tout énoncé, il faut aussi penser la temporalité de ce « et » qui échappe à toute représentation ou *Vorstellung* en termes husserliens.

C'est dans le chapitre 5 de *La voix et le phénomène*, « Le signe et le clin d'œil », qu'est selon

---

1 C'est par une note de bas de page (il s'agit de la note numéro 21 de la p. 30) que Derrida, dans « Etc. », renvoie à l'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.*

2 Il s'agit de la note numéro 1 de la p. 148 de l'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.*

3 Cette expression apparaît en effet dans ce paragraphe clé des *Ideen 1* sous sa forme acronyme *usw,* comme on pourra le vérifier en lisant la p. 347 de l'édition allemande, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tome 3 des *Husserliana,* Nijhoff, 1976 (1913 pour la première publication de ce texte) et p. 502 de l'édition française. Paul Ricoeur traduit « *und so weiter* » par « ainsi de suite », ce que Derrida prend bien soin d'éviter.

4 Dans *Limited Inc., op. cit.*, Derrida fera un grand usage de cette notion d'agrammaticalité.

nous thématisée cette temporalité de l'*und so weiter.* Dans ce chapitre clé, Derrida connecte la structure tripartite de l'acte signifiant, qui se décline en une *Vergegenwärtigung* (la « possibilité de la répétition reproductive en général »[1]), une *Repräsentation* (le substitut représentatif ou le signifiant) et une *Vorstellung* (la représentation ou le signifié), à la temporalité husserlienne développée dans les *Leçons de phénoménologie de la conscience intime du temps*[2]. Tandis que Husserl élargit la perception à la rétention (le souvenir primaire) et à la protention (l'attente primaire), Derrida la restreint à la ponctualité du maintenant, qui est cette limite idéale et non perceptible[3] pourtant absolument nécessaire à la phénoménologie, comme le paragraphe 149 des *Ideen 1* vient de nous l'apprendre. Si le phénoménologue voulait préserver l'étanchéité de la perception à la *Vergegenwärtigung* et à la *Repräsentation*, Derrida, en s'en tenant à cette définition étroite de la perception qui n'en est en fait plus une, fait sauter la *Vorstellung*, pour ne plus penser la temporalité qu'à partir de la *Vergegenwärtigung* et de la *Repräsentation,* qui relèvent du ressouvenir ou de l'imagination. Autrement dit, la répétition propre à l'intentionnalité est en fait la répétition d'un passé sans présent gardé en mémoire, qui est chaque fois réinscrit dans un substitut toujours autre, même si celui-ci retient néanmoins une trace du passé. Ce mouvement répété se cristallise enfin dans une image qui en rend possible l'idéalisation, c'est-à-dire l'avènement de la présence ou de l'intentionnalité. Le processus de l'assomption de la conscience suit donc secrètement la temporalité de l'après-coup freudien[4], que Husserl avait pourtant qualifiée de « véritable absurdité »[5]. La conscience est toujours secondaire et non essentiellement distincte d'une reproduction imaginative ; elle est, selon nos mots, une « intentionnalité énuclée ». Le texte est donc ouvert à l'infini par un non langagier qui en appelle toujours à son inscription dans un premier substitut technique et conventionnel (qui peut être, mais ce n'est qu'un exemple, le signifiant).

---

1 *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 56.

2 Les *Leçons* regroupent les leçons de 1905 et « les additifs et compléments à l'analyse de la conscience et du temps » de 1905-1910, tr. fr. Henri Dussort, PUF, 1983 (première édition en français, 1964).

3 Raison pour laquelle Husserl avait procédé à cet élargissement de la définition de la perception.

4 Si Freud fait de l'inconscient une instance qui ignore le temps : « L'expérience nous a appris que les processus psychiques inconscients sont en soi « intemporels ». Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne les modifie en rien et que la représentation du temps ne peut leur être appliquée. » *Au-delà...*, *op. cit.*, p. 76, Derrida propose de « lire Freud comme Heidegger a lu Kant : comme le *je pense,* l'inconscient n'est sans doute intemporel qu'au regard d'un certain concept vulgaire du temps. » *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 318 – Derrida souligne.

5 Voir *La voix et le phénomène*, *op. cit*., p. 71 : « C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu « inconscient » qui ne deviendrait conscient qu'après coup (*nachträglich*). La conscience (*Bewusstsein*) est nécessairement *être-conscient* (*bewusstsein*) en chacune de ses phases. (…) La rétention d'un contenu inconscient est impossible. » Nous citons Derrida qui cite Husserl.

La lecture derridienne d'Austin, dans *Signature événement contexte (op. cit.)*, confirme cette première appréhension de ce que nous comprendrons bientôt être la « différance ». En déconstruisant l'architecture austinienne des actes de langage, Derrida ressaisit le performatif (et le constatif) au niveau de l'acte locutoire défini comme un rite[1] (une répétition conventionnelle) au sein duquel ne sont plus distingués l'illocutoire et le perlocutoire. Cette lecture permettra enfin à Derrida de faire de la différance une promesse et de lui donner une force pragmatique qui deviendra effective dans *Force de loi (op. cit.)*. Loin d'être une force exclusivement destructrice, la déconstruction est donc aussi une force constructrice : si elle fait bien sombrer le sens dans un non-sens absolu en ouvrant le texte à l'infini, elle est aussi une force de résistance à cette tendance qu'un philosophe aurait qualifiée de nihiliste et un psychanalyste d'auto-destructrice.

II- Résister

En nous reconduisant à un non-langagier qui abîme le texte dans l'agrammaticalité, la déconstruction nous a aussi reconduite à une structure de survivance : l'irreprésentable doit toujours en appeler à sa re-présentation, pour se garder en mémoire. Or cette structure de répétition sans *Vorstellung* n'est pas étrangère à la compulsion de répétition freudienne (*Wiederholungszwang*) ; elle en est bien plus sûrement le double inquiétant. De *La voix et le phénomène* jusqu'à ses toutes dernières œuvres, Derrida ne cessera plus de les penser ensemble sous des noms constamment différents.

Thématisée dans *Au-delà du principe de plaisir (op. cit.)*, la compulsion de répétition est inséparable de la pulsion de mort[2], même si elle ne lui est pas exactement identifiable. Faisant suite à un traumatisme, c'est-à-dire à une charge d'excitation que l'organisme n'est en mesure ni d'évacuer ni de lier dans une identité de perception puis de pensée, la compulsion de répétition est ce geste d'auto-agression que l'organisme s'inflige à lui-même en répétant indéfiniment l'excitation traumatique. Cette tendance, qui met en péril la théorie des pulsions

---

1 Dans *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Seuil,1970 (Points Essais, 2002 – 1962 pour la première publication en anglais), Austin identifie l'illocutoire à un « rite », p. 52. Derrida élargit cette définition à l'acte locutoire.

2 La pulsion de mort (*Thanatos*) est définie comme une pulsion de déliaison, tandis que la pulsion de vie (*Éros*) est une pulsion de liaison.

fondée sur le principe de plaisir[1], s'explique en remontant spéculativement aux origines de la vie : il faut penser l'effraction de la matière par une force irreprésentable qui l'aurait arrachée à son état d'inertie. Perturbée par cette excitation impromptue, la toute jeune vie s'en serait très vite débarrassée, afin de retrouver son Nirvana. La première pulsion du retour à l'inanimé était alors donnée[2]. Mais simultanément, la vie aurait aussi gardé en mémoire cette première excitation, et selon le principe mécanique de l'auto-conservation, aurait commencé à la répéter. La charge d'excitation se serait alors transformée en une force de vie et de mort entrelacées : en la répétant l'organisme se garde en vie tout en se précipitant vers sa mort, car tant que la répétition perdure, l'instant du retour définitif à l'inanimé s'en trouve différé. De cette origine purement spéculative ou complètement délirante, il ne nous reste plus que la compulsion de répétition, dont l'expression langagière deviendra sous la plume de Freud, mais surtout de Derrida qui en fera un usage bien à lui, le « *fort-da* ». Couplée avec l'intentionnalité énuclée de Husserl, la compulsion de répétition se transforme en une *mekhanè* théâtrale[3] : la force irreprésentable s'inscrit répétitivement dans une matière phantasmatique[4] ou une re-présentation selon la terminologie phénoménologique, qui la garde en mémoire en lui donnant un spectre à l'infini divisible plutôt qu'une forme toujours identique à elle-même.

Ce lieu atopique ou hyperbolique est enfin connecté à l'histoire dans *Fors*[5] qui est pour nous ce texte matriciel dans lequel sont posés tous les concepts derridiens enfin travaillés à partir des années 80 : la promesse, la messianicité, la justice et l'idiome. Si *Fors* est essentiel, c'est en ce qu'il thématise les concepts d'introjection et d'incorporation, qui ne cesseront à l'avenir de travailler la philosophie derridienne et qui seront repensés, dans *Le monolinguisme de l'autre*[6], sous le concept d'ex-appropriation. Sans suivre la démarche des deux psychanalystes qui distinguent les processus d'introjection et d'incorporation, Derrida les entrelace à l'intérieur du lieu phantasmatique qu'il vient juste de théoriser ou de délirer. Les deux

---

1 Selon ce principe, l'organisme doit être maintenu à son plus bas niveau d'excitation.

2 Nous reprenons les mots d'*Au-delà…, op. cit.*, p. 91.

3 Sur ce point, voir *Les spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 245 : « La Chose, n'est ni morte ni vivante, elle est morte et vive à la fois. Elle survit. Rusée, inventive et machinale à la fois, ingénieuse et imprévisible, cette machine de guerre est une machine de théâtre, une *mekhanè.* » Rappelons que le premier texte de Derrida sur Freud s'intitule justement *Freud et la scène de l'écriture*.

4 C'est sciemment que nous infligeons à l'adjectif fantasmatique cette dis-orthographie qui fait écho au *phainesthai* derridien qui entrelace le phénomène et le phantasme, et vers lequel nous nous dirigeons progressivement.

5 *Fors, op. cit.* Rappelons que Nicolas Abraham est le premier à avoir tenté de coupler Husserl et Freud, en suivant une démarche qu'il a lui-même qualifiée de « trans-phénoménologique ». Sur ce point voir *Fors*, p. 19.

6 *Le monolinguisme de l'autre. La prothèse d'origine,* Galilée, 1996.

processus se mettent en mouvement à la suite d'une perte d'abord traumatique. Mais si l'introjection en est l'acceptation et la progressive idéalisation (l'objet perdu est alors inscrit dans le symbolique et intégré à un moi élargi), l'incorporation en est le rejet, le refus ou encore le déni. Dans ce dernier cas, l'objet perdu hante le moi en ne cessant d'y ressurgir de manière fantomatique et étrangement inquiétante. À l'intérieur de son lieu atopique ici renommé crypte (en la crypte sont gardés en mémoire, de manière hermétique, les objets, c'est-à-dire les re-présentations, dont il a été impossible d'accepter la perte)[1], Derrida fait des concepts d'introjection et d'incorporation les concepts clés de la construction de la singularité. Chaque être vivant est d'abord un survivant qui ne cesse de résister, en la répétant, à sa propre mort, qui n'est pas seulement la sienne, mais aussi celle de l'autre. La chaîne de la survie excède toujours tel survivant de l'ici-maintenant, qui n'en est qu'un relai ponctuel, mais au combien essentiel. La crypte est le lieu juridique[2] où sont simultanément déniées et acceptées ma mort et celle de l'autre peut-être mort au sens factuel, mais dont la survie (ou la mémoire) a été véhiculée par et dans le substitut technique en usage au sein d'une communauté donnée. Or pour nous[3] (car dans une communauté animale, encore à venir ou extra-terrestre, il se peut qu'il soit autre), ce substitut est la langue, et plus exactement, une pluralité de langues qui néanmoins sont toutes, selon Derrida, au principe de l'assomption du « je » phénoménal, c'est-à-dire au principe de la dénégation de la mort ou de son acceptation consciente. Dans la crypte qui est aussi une marque universelle et conventionnelle, sont donc introjectées et incorporées les langues auxquelles telle singularité a été exposée. Parce que l'introjection est au principe de la cristallisation de la « quasi-mécanique » de la survie dans une identité (qui est la forme idéale du retour à l'inanimé), elle devra constamment être travaillée par l'incorporation qui viendra faire ressurgir dans une langue alors modifiée un terme étrangement inquiétant (*unheimlich*).

La promesse, que Derrida thématise dans la deuxième conférence des *Mémoires pour Paul de Man* : « Actes. La signification d'une parole donnée *(The meaning of a given word)* »[4], doit ainsi être pensée selon la dynamique de l' « intro-incorporation ». Rédigée pour rendre hommage à son ami tout juste décédé, Paul de Man, « Actes » est un acte de mémoire :

---

1 Si le concept de crypte est d'abord un concept inventé par les auteurs du *Verbier*, Derrida, en le retravaillant, en fera bientôt l'un des concepts clés de sa pensée de l'idiome.

2 *Fors* utilise en effet tout un vocabulaire juridique censé rendre compte de la quasi-conventionalité de la crypte.

3 Ce « nous » renvoie d'abord à « nous autres, Occidentaux ».

4 *Mémoires pour Paul de Man, op. cit*.

Derrida y reprend un concept de manien, la promesse, pour le retravailler à sa manière idiomatique. Laissant de côté Heidegger qui fut le principal interlocuteur de Paul de Man, Derrida repense la promesse à partir d'un Austin encore une fois perverti et d'un Freud husserlianisé.

The meaning of a given word est ainsi le titre dévoyé d'une conférence d'Austin : *The Meaning of a Word*[1], qui montre qu'une telle locution, « *the meaning of a word* », nous fait croire à tort qu'un mot a en lui-même une signification. Si nous ignorons comment Austin explique la provenance de cette « curieuse croyance »[2], Derrida la pense à partir des concepts d'introjection et d'incorporation. Nous croyons qu'un mot peut avoir une signification en dehors d'une phrase ou plus généralement d'un contexte, parce que nous sommes les héritiers de toute une métaphysique à laquelle nous nous sommes progressivement identifiés par un travail d' « intro-incorporation », qui a fini par nous faire oublier que celle-ci n'était en fait rien d'autre qu'un système conventionnel. Mais même indépendamment de sa dimension métaphysique, le système dont nous avons hérité est toujours un « fait » qu'on ne peut que constater, même s'il ne cesse aussi d'être un acte en raison de sa conventionnalité. Autrement dit, si un « fait conventionnel » (selon nos mots) peut bien perdurer, c'est parce que spontanément nous adhérons aux conventions que nous avons reçues et que nous nous sommes appropriés ; si *a contrario*, il peut être mis en question, c'est parce que les normes ne tiennent qu'en se répétant, c'est-à-dire en se déformant. Derrida, en lecteur d'Austin, nous invite à nous délivrer du crédit que nous accordons de manière irréfléchie aux conventions héritées par un acte de mémoire : les conventions, il faut s'en rappeler, ne sont surtout pas des essences et sont destinées à se transformer. Cet acte de mémoire est donc simultanément la promesse de l'invention de nouvelles conventions, ce qui ne peut se faire, selon Derrida, que par le retour inattendu et étrangement inquiétant d'une altérité qui échappe aux conventions conscientisées. Repris dans la dynamique derridienne, cet acte qui ne se distingue pas d'une itération et doit se connecter à un acte locutoire, devient une mécanique de survie, dont les pôles excèdent toute représentation. Parce que la différance est cet acte conventionnel qui aujourd'hui retient en mémoire un passé destiné à l'à venir en ne cessant de l'itérer, elle est aussi une promesse. Par ce geste, Derrida donne à la différance sa force pragmatique et ouvre

---

1 Conférence d'Austin prononcée au Moral Sciences Club de Cambridge et à la Jowett Society d'Oxford en 1940. On la trouvera dans *Philosophical Papers,* Oxford University Press, 1961.

2 *Actes, op. cit.*, p. 117 – Derrida cite Austin.

le contexte socio-politique à des événements inconscients pourtant bel et bien susceptibles de le transformer. Dans sa dimension historique, la promesse devient la messianicité que Derrida thématise dans les *Spectres de Marx*.

The Time is out of joint : *es spukt* - « Ce temps est sorti de ses gonds » : « ça spectre »[1] ; la messianicité n'est pas autre chose qu'une « hantologie ». En repartant de *L'inquiétante étrangeté* d'un Freud à l'occasion presque redevenu animiste (même s'il s'en défend), Derrida montre comment la langue est ce substitut technique ou cette matière supra-sensible qui garde en vie les morts et qui crée aujourd'hui le lien entre les communautés passées et à venir. C'est en en revenant à l'Idée au sens kantien encore une fois couplée à la compulsion de répétition, et qui se transforme, dans les *Spectres de Marx*, en un *phainesthai*, que Derrida montre comment cet espace hyperbolique est aussi un espace communautaire qui travaille au deuil. Le *phainesthai* est ce lieu supra-sensible creusé par le traumatisme de la mort, au sein duquel sont incorporées, c'est-à-dire réinscrites dans une nouvelle matière virtuelle, les re-présentations qui nous viennent du passé. De par sa dimension à la fois supra-sensible et matérielle, le *phainesthai* qui retravaille des re-présentations survivantes est un lieu public, c'est-à-dire divisible et partageable. Il est en d'autres termes un fétiche communautaire hanté par des spectres qui proviennent de tous et sont destinés à tous, qu'ils appartiennent ou non à notre ici-maintenant. Lorsque le travail de deuil est réussi et « l'expérience de la Réalité de la mort » enfin refoulée, la communauté se réunit autour de monuments qui garantissent son identité. Le passé et l'avenir ne sont plus alors pensés que depuis cette conscience réfléchissante qui certes *se sait* mortelle, mais qui plus profondément réprime la possibilité de l'irruption en son sein d'un étranger *out of joint*. Tandis que la révolution veut chasser les spectres de la sphère publique, la déconstruction leur rend au contraire justice et rouvre ainsi l'à venir à de l'incalculable.

Rédigée avant les *Spectres de Marx,* « Du droit à la justice », la première conférence de *Force de loi*[2], en est pourtant inséparable. La justice chez Derrida *doit* être *out of joint* et donc relever de la messianicité, même si elle *doit* aussi s'inscrire dans le présent, pour s'adresser à la singularité de l'ici-maintenant. Autrement dit, la justice se situe entre un irreprésentable dont on ne peut faire qu'une expérience indicible et la nécessité de sa représentation dans un texte de droit, qui seul est susceptible de lui donner force de loi. En s'appuyant sur un passage

1 Dans les *Spectres de Marx, op. cit.*, Derrida traduit « es spukt » par « ça spectre », « ça apparitionne », p. 272.
2 Cette conférence a d'abord été rédigée en anglais en 1989.

des *Essais* de Montaigne, qui fait du crédit que nous accordons spontanément aux lois le « fondement mystique de leur authorité »[1], Derrida nous indique le chemin à suivre pour pouvoir rendre justice. Suite à l'expérience de l'inadéquation du droit et de la justice et à l'éveil de ce que nous avons appelé un « sentiment de justice » (l'irruption de l'autre en nous, qui nous impose son désir de survie), le crédit d'un axiome est mis en suspens. Cette *epokhê* nous reconduit à un irreprésentable que Derrida renomme « le fondement mystique de l'autorité » après l'avoir greffé sur le mystique wittgensteinien et le devoir kantien[2] : si l'expérience de la justice est indicible et irreprésentable, elle exige cependant sa formulation dans un énoncé qui seul est en mesure de la montrer et de la rendre applicable. Car c'est aujourd'hui que la justice, qui concerne toujours telle singularité de l'ici-maintenant, doit être rendue. Et elle ne peut se rendre que par une décision aporétique qui, tout en provenant d'une expérience irreprésentable et indicible, doit s'inscrire dans le texte de droit, dont nous avons hérité. Une telle « hétéronomie » (le juge doit d'abord obéir à la loi de l'autre) est la condition de possibilité de la modification des normes et de leur ouverture à une justice infinie. Toute décision « quasi-juste » est une décision impossible et inventive : tout en s'adressant de manière toujours idiomatique à telle singularité elle-même idiomatique de l'ici-maintenant, elle doit pourtant aussi déborder la sphère du calcul et de la représentation.

Mais au-delà du droit au sens de protocole, la décision juste par excellence est sans doute prise à l'instant où une singularité invente son idiome.

III- Inventer

S'il est un espace de survie privilégié par Derrida, c'est incontestablement celui de l'idiome grâce auquel chaque singularité, selon le génie qui lui est propre, invente sa manière de s'inscrire dans l'ici-maintenant tout en l'excédant infiniment. L'idiome traverse ainsi la quasi-totalité de la philosophie derridienne et bien loin d'apparaître dans les années 80, surgit en fait dès *Freud et la scène de l'écriture* qui en pose les premières pierres.

---

1 Ce passage clé pour la compréhension de *Force de loi* est extrait de *Les Essais*, livre III, ch. XIII, « De l'expérience », Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 1119 (dans *Force de loi*, Derrida indique la p. 1203 de la même édition, mais omet de mentionner l'année de l'édition utilisée) – première publication : 1595.

2 Le mystique wittgensteinien et le devoir kantien sont, à l'instar du « fondement mystique de l'autorité » montaignien, détournés de leur sens.

En mettant en question la distinction établie par *L'interprétation des rêves*[1] entre le processus primaire qui produit l'hallucination onirique en fixant l'excitation gardée en mémoire dans une identité de perception, et le processus secondaire qui produit le phénomène en fixant l'excitation dans une identité de pensée, Derrida montre que les deux processus sont en fait tous deux producteurs de fictions. Dans un cas, la fiction est phantasmatique et n'obéit donc pas à la logique linéaire propre au langage, tandis que dans l'autre, elle est phénoménale et se soumet aux principes de non contradiction et de réalité. Les choses et les mots sont irréductiblement entrelacés, même si les mots ont tendance à refouler les choses et que les choses ont tendance à forcer les mots à les traduire. Or le refoulement qui empêche le devenir illisible des mots et la traduction qui rend possible le devenir lisible des choses, se font chaque fois de manière idiomatique, car le phantasme comme le phénomène ne sont en fait pas différents d'une répétition qui, selon Derrida, est chaque fois unique. L'idiome derridien se meut donc à la limite des mots et des choses, du phantasme et du phénomène, des spectres et de la conscience, comme le montre *Fors* dans lequel l'idiome est enfin thématisé.

Une relecture de *Fors* se trouve donc requise pour comprendre ce que Derrida entend par idiome. Cette relecture, nous l'avons qualifiée d' « idiomatique » en suivant en cela Derrida qui nous invite à « intro-incorporer » son texte plus qu'à l'interpréter, afin de le réinventer. Mais dans la perspective d'une compréhension de l'idiome, c'est cette fois sur le concept de déni (*Verleugnung*) que nous avons focalisé notre attention. Thématisé par Freud dans les années 1910, le déni est le processus de défense propre aux psychoses et aux perversions, qui conduit au clivage du moi. La réalité insupportable – la castration de la femme, selon Freud – est déniée par le psychotique comme par le pervers. Le membre manquant est remplacé par une hallucination, tandis que le moi se clive pour échapper, au moins dans un cas, à l'envahissement du psychisme par le délire[2]. Si l'une des parties du moi admet la castration, l'autre la rejette et se nourrit de fantasmes. *A contrario*, le refoulement (*Verdrängung*), la négation (*Verneinung*) et son corrélat, la dénégation, sont les modes de défense propres aux névroses qui tolèrent le manque en l'inscrivant dans un processus d'idéalisation. Derrida, en disjonctant le déni du problème freudien de la castration, fait de celui-là la « cause » de la survivance. C'est en déniant sa mort ou celle de l'autre que le survivant se garde en vie.

---

1 Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves,* trad. Denise Berger, PUF, 1967 *(Die Traumdeutung,* 1900*).*

2 Même si pour Freud, c'est seulement dans sa forme la plus grave que la psychose fait perdre au sujet toute notion de réalité.

L'irreprésentable est remplacé par un phantasme qui est tout à la fois une hallucination et un phénomène. Situé en deçà du principe de non contradiction, le déni est simultanément rejet et acceptation de la mort. Si la matérialité du phantasme prouve que le survivant a bien éprouvé ses limites factuelles (le phantasme peut ainsi se diviser, se séparer de son géniteur et se transmettre de génération en génération), sa dimension idéale indique aussi que le survivant a bien fait l'expérience que seule sa phénoménalisation pouvait le rendre déchiffrable, c'est-à-dire partageable.

Si la crypte est bien un espace juridique, le déni correspond à l'arrêt d'un procès. Les représentations intro-incorporées et retravaillées restent bloquées entre les mots et les choses. La Chose cryptée, la cause poétique ou scientifique, ne se distingue pas de l'idiome. Elle résiste à son appropriation par la langue afin de préserver son statut de chose, tout en se donnant à la langue afin d'acquérir son statut de mot. Un mot-chose qui dissimule en lui tout un « rebus » selon le mot de Derrida[1], revient hanter la langue pour lui imposer sa loi idiomatique et *out of joint*. La poésie de Paul Celan apparaît enfin à Derrida comme la plus belle et la plus profonde expression de l'idiome, et c'est avec elle que le philosophe approfondit encore son concept élaboré dans *Fors*.

Dans un texte tardif, *Poétique et politique du témoignage (op. cit.)*, Derrida connecte l'idiome au témoignage à partir d'une lecture d'un poème de Celan, *Aschenglorie*[2] et plus précisément de ses trois derniers vers : *Niemand / zeugt für den / Zeugen*. Tout en proposant plusieurs interprétations (chaque fois hypothétiques) de ce poème, Derrida reconstruit sa propre définition du témoignage. Situé au confluent de la promesse et de la croyance, le témoignage est sacré, car il engage toujours celui qui témoigne et celui qui l'écoute dans une relation idiomatique qui ne se fonde sur aucune preuve factuelle. Au-delà de toutes les définitions que l'on peut donner au témoignage, celui-ci naît d'une impossibilité : celle de mettre en mots une expérience irreprésentable gardée en mémoire mais définitivement disparue, afin de lui redonner vie et de la rendre partageable. La langue est le tiers témoin qui garde en mémoire des décisions qui sont toujours des décisions politiques, même si elles ne sont pas toujours responsables, c'est-à-dire idiomatiques. Si une décision peut être à l'origine de l'extermination de l'altérité, un témoignage responsable ne peut naître que d'une expérience poético-politique qui réintroduit dans la langue ce qui lui est hétérogène.

---

1 Le « rebus » est tout à la fois un rebut et un rébus.
2 Ce poème se trouve dans le recueil *Atemwende*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967.

Cette expérience, Derrida la développe dans un texte plus ancien, *Schibboleth pour Paul Celan (op. cit.)* qui s'articule autour d'un nom, d'une date, et de la cendre. L'idiome celanien fait ponctuellement revivre les victimes, en les réinscrivant dans la langue de la Shoah. L'idiome celanien, pourra encore dire Derrida dans l'un de ses touts derniers textes, est tout un monde.

C'est ainsi dans *Béliers (op. cit.)* où il propose une lecture idiomatique (et non herméneutique) d'un poème de Celan, *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG*[1], que Derrida fait de l'idiome un monde. À partir de son tout dernier vers : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* », le philosophe repense le concept de monde en associant une ultime fois l'*epokhê* husserlienne à la mélancolie freudienne. Lorsque le monde est anéanti, comme le suggère Husserl dans le paragraphe 49 des *Ideen 1*, ne restent plus que toi et moi. Le dépassement du solipsisme de l'*ego* transcendantal des *Ideen 1* nous reconduit, dans les *Méditations cartésiennes*[2], à un irréductible *alter ego* dont on ne peut pourtant avoir qu'une aperception. Autrement dit, la marque irreprésentable qui constitue l'*ego* est celle d'une altérité qui pourtant nous fait défaut et dont on porte compulsivement le deuil. Le monde est un « *fort-sein* », car son anéantissement répété coïncide avec le retour phantasmatique du monde de l'autre en soi. Il est encore une « totalité infinie » selon les mots de *Chaque fois unique, la fin du monde*[3] dont *Béliers* est la « véritable introduction »[4] : le monde est total, car il est chaque fois celui de telle singularité de l'ici-maintenant ; et il est infini, car il est chaque fois morcelé par le retour de l'autre qui vient dont ne sait où et qui a on ne sait quel aspect. Le monde est enfin cette pointe hyperbolique qui *doit* assurer la chaîne *aussi mécanique* de la survie.

L'*alter*mondialisation dont rêve Derrida dans *Fichus (op. cit.)* qui est aussi placé sous le signe de Celan[5], est le rêve d'une nouvelle politique et d'une nouvelle éthique, à savoir d'une autre pragmatique qui ne soit plus irréductiblement attachée à la présence. La « possibilité de l'impossible » formulée pour la première fois dans *L'Autre Cap*[6] mais que Derrida associe ici, par la voix d'Adorno, à Walter Benjamin, n'est pas différente d'un rêve éveillé et de l'appel à

---

1 In *Atemwende, op. cit.*
2 *Méditations cartésiennes,* trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, 1992 (première publication en français, 1931 ; première publication en allemand, 1950).
3 *Chaque fois unique, la fin du monde,* Galilée, 2003, p. 9 – citation modifiée.
4 Selon les mots de Derrida, *ibid*., p. 11.
5 *Fichus* se clôt sur les trois derniers vers d'*Aschenglorie : Niemand / zeugt für den / Zeugen.*
6 *L'Autre Cap*, Minuit, 1991, p. 43. Derrida commence à penser la déconstruction comme une « expérience de l'impossible » qu'il s'agirait contradictoirement de rendre possible, dans son article de 1984, *Psyché. Invention de l'autre,* publié dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, 1987 (voir plus précisément la p. 27).

une nouvelle *Aufklärung.* Veiller sur la langue pour lui éviter un repli narcissique sur son identité, tout en cultivant son idiome afin de lui donner les armes pour résister à l'uniformisation que risque bien de devenir la mondialisation, tels sont les deux impératifs que Derrida nous propose de suivre dans *Fichus*. Or cette veille n'est pas distinguable d'une attention portée à chaque singularité de l'ici-maintenant. Une « politique des mondes » (selon nos mots) n'est ni une utopie ni la nostalgie d'un âge d'or. Elle est, aujourd'hui, la possibilité du retour d'une altérité qui nous vient du passé, mais se destine à l'à venir. La vigilance du rêve doit nous assurer que la langue ne se refermera jamais sur un narcissisme de mauvais aloi et que, toujours hantée par le spectre de l'étranger, elle ne cessera jamais d'être ré-inventée.

Première partie

L'Idée au sens kantien, l'espace de l'histoire

> La déconstruction a commencé avec la déconstruction du logocentrisme, la déconstruction du phonocentrisme. Elle a essayé de dégager l'expérience, de la libérer de la tutelle du modèle linguistique qui était si puissant à l'époque – je veux parler des années soixante. (…) Bien sûr, pour pouvoir déconstruire l'autorité du logocentrisme qui était prévalent à l'époque, j'ai dû transformer et généraliser le concept de texte, si bien qu'il n'y a pas de limite, pas de « dehors » du texte. Mais le texte ne peut pas se réduire au langage, à l'acte de parole au sens stricte. (…) Il y a pour moi un dehors du langage, et tout commence là.
>
> « Philosophie et littérature, entretien avec J. Derrida »
> *Moscou aller-retour,* éditions de l'Aube, 1995.

Chapitre 1 – Le texte de l'histoire : une *epokhê* répétée

Commençons donc en un texte, ce texte qui est aussi celui des années 60 même si, peut-être malgré lui, il a donné le jour à un autre concept de texte, celui que nous cherchons même si déjà nous pressentons qu'en parler présentera certaines difficultés du reste constitutives de la problématique même de tout notre travail. Mais taisons-les pour l'instant et repartons du concept de texte tel qu'il peut être compris à l'aune du modèle phénoménologique, Derrida installant le « texte de l'histoire » – ou « la textualité de la pensée philosophique » selon la très juste expression de Rudolf Bernet dans son article « La voie et le phénomène »[1] – dès son introduction à *L'origine de la géométrie* de Edmund Husserl[2]. Car en effet, si la thématisation derridienne du concept de « texte » doit sans doute être comprise dans l'horizon de la

---

1 In *Derrida, la tradition de la philosophie*, ouvrage collectif recueillant les actes du colloque tenu à l'ENS les 20 et 21 octobre 2005 et réalisé sous la direction de Marc Crépon et Frédéric Worms, Galilée, 2006, p. 67.

2 *L'origine de la géométrie* de Edmund Husserl, traduction et introduction de Jacques Derrida, PUF, 1962 (manuscrit sans titre de 1935-1936). Ce texte fait partie du tome VI des *Husserliana,* « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale »*,* Nijhoff, 1976, (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* est paru de manière indépendante chez Gallimard en 1976 dans la traduction de Gérard Granel – désormais noté *Krisis…*). Nous travaillerons désormais cet ouvrage sous le titre l'*Introduction à l'origine de la géométrie* pour signaler que nous le considérons comme le premier texte philosophique de Derrida. Nous justifions ainsi notre choix de ne pas travailler *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, mémoire du diplôme d'études supérieures en philosophie réalisé alors que Derrida était encore élève à l'École Normale Supérieure (1953-54) et publié aux PUF en 1990 : si ce texte prouve que la philosophie derridienne s'ancre bien dans la phénoménologie husserlienne et si l'on peut y retrouver en germe des questions importantes sur lesquelles Derrida ne cessera plus de revenir (sur ce point, voir le commentaire de Paula Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace – Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, 1998), parce qu'il ne questionne pas encore la question du langage et qu'il reste un travail d'études réalisé en vue de l'obtention d'un diplôme, il n'intéresse pas notre réflexion.

linguistique qui détermine la plus grande part de la production intellectuelle des années 60[1], c'est en fait, et comme nous le savons, en prenant appui sur la phénoménologie husserlienne que le philosophe met progressivement en place ses problématiques de recherche, celui-ci réinscrivant ainsi la linguistique – discipline remarquable au sein de « notre époque »[2] en ce qu'elle fond la pensée dans la langue pour la première fois définie comme un système conventionnel entre des signes différentiels et arbitraires – dans le prolongement logique et nécessaire de la métaphysique initiée par Platon et clôturée par Husserl. Fondée sur le postulat de l'existence d'une conscience ou présence dont les attributs sont l'immuabilité, la pérennité, l'universalité et l'intelligibilité qui rendent possible la constitution d'un savoir déterminé à devenir absolu, la métaphysique se serait transmise de génération en génération par le véhicule du langage uniquement chargé d'en préserver les prédicats essentiels. La linguistique, comme toutes les autres disciplines constitutives du « texte de notre époque », resterait ainsi, et ce malgré son apparent décentrement, profondément héritière d'une tradition philosophique qui se donne à lire, ou plus exactement à entendre, comme un texte.

Le texte, nous l'entrevoyons déjà, devra donc être simultanément compris dans son sens « linguistique » et étymologique : le texte[3] forme un tissu nouant ensemble différentes époques de la pensée, qui toutes participent de « l'époque de la métaphysique ». Mais si le concept de texte s'impose désormais pour penser l'histoire, en son sein apparaît une tension qui traverse le tout de cette époque et dont la tentative de relève (entreprise qui dissimule en fait une inavouée et inavouable répression dès l'origine vouée à l'échec) constituera l'enjeu de la toute première étape de notre réflexion, celle-ci épousant ainsi la logique d'une métaphysique *qui ne peut que*, *sans le pouvoir*, se préserver et se transmettre par et dans le langage. Par définition indissociable du langage et se donnant toujours dans une langue, le

---

1 Sur ce point, nous renvoyons au commentaire de Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl – The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002 : « The *Introduction to Husserl's « The Origin of Geometry »* transforms the problem of genesis into the problem of the sign. We are entering into what we might call Derrida's « linguistic turn ». », p. 88. Ce commentaire se propose de reconstruire le projet derridien défini comme une « critique » (terme auquel nous ne souscrivons pas) de la phénoménologie et de l'ontologie à partir d'une étude chronologique des premiers écrits de Derrida (de son mémoire aux années 67) concernant, directement ou indirectement, la phénoménologie husserlienne (L. Lawlor consacre en effet tout un chapitre à « Violence et métaphysique » que nous trouverons dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, ce texte de 1964 étant considéré par le philosophe américain comme un ouvrage charnière dans la pensée de Derrida en ce qu'il amalgame pour la première fois la pensée non-grecque de la transcendance de l'autre et la pensée grecque de l'immanence du même enfermée dans la totalité, p. 146). *Derrida and Husserl* s'achève enfin par un questionnement sur l'au-delà derridien de la phénoménologie et de l'ontologie : « The final Idea : Memory and Life ».

2 Derrida appelle « notre époque » l'époque des années 60 – nous y reviendrons.

3 Du latin *texere,* tisser.

texte est en effet irréductiblement constitué d'unités mouvantes et labiles : ressaisir la structure universelle du langage par-delà la multiplicité des langues, viser l'idéalité du concept par-delà le mot, n'élimine pas le signe. La nécessité de l'incarnation dans une langue, de l'incorporation de l'objet idéal par le signe linguistique en termes plus derridiens, reste indépassable : elle rend possible la transmission du sens inséparable du savoir. En d'autres termes, si l'histoire de la métaphysique est bien l'histoire de ce savoir dont déjà nous connaissons les propriétés intrinsèques, elle doit nécessairement rester silencieuse, au-delà de toute langue et de tout langage, c'est-à-dire, ne pas être histoire. Travaillée dans sa dimension historique dès l'*Introduction à l'origine de la géométrie*[1], cette contradiction est retravaillée, cette fois dans sa dimension « subjective »[2], dans *La voix et le phénomène*[3], le premier pouvant être lu « comme le *recto* ou le *verso* » du second selon les propres mots de Derrida[4]. Ainsi, pour tenter de « relever » cette contradiction, nous appuierons-nous simultanément sur l'*Introduction à l'origine de la géométrie* et *La voix et le phénomène*, car si c'est seulement dans les années 64-65 que la pensée de Derrida arrive à maturité (les concepts derridiens n'étant en effet pas encore clairement fixés à l'époque de la rédaction de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*), il est néanmoins frappant de constater que ce premier texte contient déjà en lui toutes les problématiques clés de la philosophie derridienne (comme le remarque aussi R. Bernet dans son article déjà cité[5]). Plutôt que de travailler strictement séparément l'*Introduction à l'origine de la géométrie* et *La voix et le phénomène*, nous préférerons donc les penser dans leur complémentarité, les entrelaçant si nécessaire, les analysant dans leur singularité si les exigences de notre démonstration l'imposent, mais prenant en tout cas toujours le soin d'éclairer l'un par l'autre, ou plus précisément, d'éclairer l'*Introduction à l'origine de la géométrie* par *La voix et le phénomène*. Car en effet, si celui-ci est chronologiquement postérieur à celui-là, il le précède pourtant phénoménologiquement. Parce que *La voix et le phénomène* est, aussi, réactivation du geste intentionnel qui ouvre l'histoire, l'*Introduction à l'origine de la géométrie* peut dès lors être pensé comme ce « *document* reçu et *déjà* lisible » permettant d'initier la « question-en-retour » (*Rückfrage*), qui coïncide toujours avec l'amorce de la réduction phénoménologique et ainsi rend possible, par après, la

1 *Op. cit.*
2 Une subjectivité qui est en fait déterminée par son élévation à l'objectivité de l'histoire.
3 *La voix et le phénomène – Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl,* PUF, 1967.
4 *Positions*, éditions de Minuit, 1972, p. 13.
5 Voir *op. cit.*, p. 67.

ressaisie du geste originaire, soit du « premier envoi »[1].

Sur cette présentation introductive, tentons donc maintenant de rendre intelligible ce geste d'ouverture afin de restituer le texte de l'histoire et le donner à entendre jusqu'aux limites de l'audible.

1.1- L'intentionnalité langagière : premier envoi

a) Le langage : la condition de possibilité de l'Histoire

L'*Introduction à l'origine de la géométrie* et *La voix et le phénomène* sont liés par la problématique de l'histoire et de ses conditions de possibilité. Considérant qu'il n'est rien comme une rupture dans la pensée du phénoménologue, Derrida travaille le dernier ouvrage de Husserl : *L'origine de la géométrie*[2], et son tout premier : les *Recherches logiques* (et plus précisément la première de ces *Recherches*[3]), dans une même perspective. Ainsi, si l'*Introduction à l'origine de la géométrie* ressaisit dans *L'origine de la géométrie* les distinctions essentielles posées dès les *Recherches logiques*, *La voix et le phénomène* s'appuie sur la totalité de l'œuvre de Husserl pour relire les premières *Recherches*, en interrogeant la question du langage à partir de la duplication entre *ego* transcendantal et *ego* psychologique, qui pourtant n'apparaît qu'à partir des *Ideen 1*[4], après la découverte de la méthode de la réduction et l'ouverture du champ transcendantal. Mais pourquoi l'histoire tiendrait-elle une place si importante dans la philosophie husserlienne qu'elle permettrait, selon Derrida, de nouer des textes aussi différents que *L'origine de la géométrie* et les *Recherches Logiques*[5] ? Le projet philosophique de Husserl est la tentative d'une ressaisie des fondements de la

---

1 L'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.*, p. 36 pour les trois expressions entre guillemets – Derrida souligne.

2 *Op. cit.*

3 *Expression et signification*, première recherche des *Recherches logiques pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* (désormais noté *Recherches*), T.2, 1ère partie, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1969 (*Logische Untersuchungen,* 1900-01).

4 E. Husserl, *Ideen1* ou *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (désormais noté *Ideen 1*), trad. Paul Ricœur, Tel Gallimard, 1950 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* 1913).

5 *Op. cit.* Car en effet, et comme le remarque du reste Derrida dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie,* c'est seulement dans la *Krisis*... que « l'histoire elle-même fait irruption dans la phénoménologie », citation modifiée, p. 8. Pour répondre à cette question nous nous appuierons essentiellement sur l'*Introduction à l'origine de la géométrie*.

science et ce projet fait fonds sur une critique de la métaphysique qui pose la réalité en soi et pour soi des idéalités à l'origine du monde (l'universel est ainsi placé hors du sujet, la solution innéiste de Descartes ne faisant que déplacer le problème sans le résoudre). À rebours des présupposés métaphysiques, il s'agit donc pour Husserl de penser la *constitution* des idéalités par une conscience subjective qui doit néanmoins rester essentiellement distincte de la conscience psychologique quant à elle inséparable du corps matériel et mortel (*Körper*) :

> Dès lors que la phénoménologie s'est affranchie du platonisme conventionnel aussi bien que de l'empirisme historiciste [dans cette perspective, l'histoire est l'histoire des faits – nous rajoutons], le mouvement de la vérité qu'elle veut décrire est bien celui d'une histoire concrète et spécifique, dont les fondements sont les actes d'une subjectivité temporelle et créatrice fondés sur le monde sensible et le monde de la vie comme monde de culture[1].

Or, parce qu'une idéalité est par définition un universel partageable et transmissible, c'est-à-dire une objectivité (un objet idéal) susceptible de se libérer de la conscience subjective qui en est à l'origine, c'est donc bien, par-delà la problématique de la conscience, une problématique historique qui sous-tend la philosophie husserlienne. Autrement dit, si la phénoménologie se présente comme la recherche de l'acte originaire et intentionnel qui rend possible un monde, ce n'est en fait qu'à partir de son *Telos* qu'il est possible de définir cet acte : le geste intentionnel est tout entier déterminé par la nécessité de mettre à disposition de toute autre conscience les idéalités produites, en créant un champ d'objectivité garant de la préservation du sens, de sa transmission et de son enrichissement. Formulée dans les termes mêmes de Derrida, la problématique husserlienne serait ainsi la suivante :

> Comment la subjectivité peut-elle sortir de soi pour rencontrer ou constituer l'objet[2] ?

À cette question, Derrida répond très vite et sans passer par la médiation d'une démonstration (une démonstration que Husserl s'épargne tout autant d'effectuer) :

> Cette possibilité s'appelle d'abord « *langage* ». (…) L'objectivité idéale [est ainsi] l'élément du langage en général (…) [et] l'objet idéal est le modèle absolu de l'objet en général[3].

C'est le langage qui rend possible cette sortie de soi de la subjectivité et la constitution de l'objectivité idéale, le langage qui rend possible la mise en circulation intersubjective du produit d'une conscience qui dès lors accède au rang d'objet idéal. Déterminée par son *Telos,*

---

1 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit*., p. 48.
2 *Ibid*., p. 52.
3 *Ibid.*, pp. 56-57 – Derrida souligne (citation légèrement modifiée – nos modifications sont entre crochets).

la conscience doit donc être pensée dans son rapport essentiel et nécessaire au langage. Tirant toutes les conséquences de cette assertion, Derrida, en vient enfin à fondre la conscience dans le langage, celle-ci pouvant *in fine* être définie comme un « acte de langage » ou une « intentionnalité langagière » en termes plus phénoménologiques[1]. La conscience est donc d'abord productrice d'objets idéaux qui, parce qu'ils sont des objets historiques, sont nécessairement des objets langagiers, la conscience devenant ainsi elle-même langage.

C'est en ce point que nous choisissons de mettre l'*Introduction à l'origine de la géométrie* entre parenthèses pour revenir à *La voix et le phénomène* qui, là où le premier s'appliquait surtout à reconstituer le texte de l'histoire, tente quant à lui de mettre au jour la modalité par laquelle la conscience devient intentionnalité langagière, *La voix et le phénomène* pouvant donc bien être pensé comme ce « premier envoi » sans lequel « le texte de l'histoire » resterait ineffable. Car en effet, si l'*Introduction à l'origine de la géométrie,* à l'instar de *L'origine de la géométrie*, considère comme un « acquis problématique » la fusion de la conscience dans le langage – nous faisons ici référence à cette note du bas de la page 60 de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* qui déjà pose tous les problèmes auxquels *La voix et le phénomène* se confrontera (long développement de cette note, *La voix et le phénomène* rend donc bien possible après coup la compréhension de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*) –, elle est en fait le résultat d'une radicalisation de la phénoménologie husserlienne qui se doit en effet de préserver une couche pré-expressive de sens, un originaire dont le propre est l'universalité et la liberté, et sans lequel aucun monde n'apparaîtrait. L'*ego* transcendantal, parce qu'il est essentiellement libre, donateur de sens et de forme, en un mot donateur de vie, doit être absolument pur, ne portant en lui aucune marque empirique qui l'enchaînerait aux lois de la mondanité. Or le langage ayant pour fonction de fixer l'essence des existants (empiriques ou non) dans l'universalité du concept, et ne pouvant pour ce faire se passer d'une langue « facto-

1 Pour rappel, le concept d' « acte de langage » utilisé par Derrida dans la note 1 du bas de la p. 60 de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* (p. 61) est thématisé – même si de manière différente – par la philosophie analytique anglo-saxonne. Indissociable du concept de « performatif » développé par J. L. Austin dans son novateur *Quand dire, c'est faire*, traduction G. Lane, Seuil, 1970 – Oxford University Press, 1962 –, un « acte de langage » est cet énoncé spécifique dont la simple énonciation produit simultanément une nouvelle situation. Ce clin d'œil à la philosophie austinienne nous projette dans la suite de notre travail en nous permettant d'ores et déjà d'entrevoir les raisons pour lesquelles Derrida s'intéressera tant au philosophe analytique et comment il parviendra à nouer la théorie des actes de langage et la phénoménologie husserlienne (ce qui, nous le savons, ne devra pas passer inaperçu...).

historique »[1], il appartient *de facto* à la sphère éidétique relevant quant à elle de l'*ego* psychologique – région de la *psyché* – qui s'exprime dans le *logos* d'une expression pure[2]. Ainsi, si l'*ego* transcendantal doit, pour des raisons essentielles, rester silencieux, simultanément, il doit pouvoir parler. Rendant en effet possible le passage d'un sens pré-expressif à l'universalité du concept, le langage permet l'unification de l'*ego* transcendantal (productif mais non langagier) et de l'*ego* psychologique (langagier mais non productif) sans laquelle nulle histoire ne serait possible. En faisant acte de signifier, la conscience produit et simultanément dépose dans le langage l'objet idéal qui dès lors devient répétable à l'infini par toute autre conscience. C'est en suivant cette logique que le langage deviendra enfin, ce contre l'intention de Husserl, le paradigme de l'agir intentionnel propre à l'*ego* transcendantal. Ainsi, selon les mots de *La voix et le phénomène*, parce que

> La conscience de soi n'[apparaît] que dans son rapport à un objet dont elle peut garder et répéter la présence

Parce que

> La possibilité de constituer des objets idéaux [appartient] à l'essence de la conscience, et ces objets idéaux étant des produits historiques, n'apparaissant que grâce à des actes de création ou de visée,

Il s'ensuit que

> l'élément de la conscience et l'élément du langage seront de plus en plus difficiles à discerner[3].

Ce problème posé par Derrida fait apparaître une difficulté demeurée irrésolue par Husserl, mais risquant bien d'abîmer toute sa philosophie : l'impossibilité d'une distinction *de fait* entre *ego* transcendantal et *ego* psychologique, leur différence n'existant que *de droit* dans le langage qui, apparemment contradictoirement, soude les deux *ego* tout en préservant leur différence[4]. Pour maintenir malgré tout la distinction entre les deux *ego* (distinction sans laquelle toute la phénoménologie s'effondre), Husserl va devoir élaborer des concepts

---

1 Nous reprenons cette expression de l'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.,* p. 62.

2 L'expression pure est l'objet d'étude de la première des *Recherches logiques 1, op. cit.*

3 *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 14 et 15 (citations légèrement modifiées – nos modifications sont entre crochets).

4 Cette différence n'existant en effet que par et dans le langage : « le langage garde la différence qui garde le langage », *ibid.,* p. 13, leur réunion en dépendra tout autant. Dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, cette difficulté est énoncée en ces termes : « De même, l'*Ego* transcendantal, au sens de la phénoménologie, *n'a* pas d'*autre* contenu *que* le moi empirique, et n'a d'ailleurs aucun contenu réel propre, bien qu'il ne soit pas non plus la *forme* abstraite d'un contenu... », *op. cit*., note 1 du bas de la p. 160 – Derrida souligne.

permettant de les unifier tout en préservant les propriétés de l'*ego* transcendantal. Ces concepts appartiennent en fait à un « langage transcendantal » (nous verrons quels problèmes pose ce « langage transcendantal ») qui fait silencieusement parler l'*ego* transcendantal. Ainsi la *vie*, qui rassemble la vie biologique et la vie transcendantale, sera pensée par Husserl comme cette ultime instance résistant à toute réduction, le foyer rassemblant la totalité de la structure différenciée de la conscience et de la région de la *psyché*. Et la *vie*, lorsqu'elle devient *phonè*, cette voix phénoménologique purifiée de sa différence, permet de réunir dans le seul et même souffle d'une *parole vive*, la communication avec autrui, le *logos* de l'expression pure, et la couche pré-expressive de sens. Pour le dire en un mot, la *phonè* est conscience :

> Le privilège de la présence comme conscience ne [peut] s'établir – c'est-à-dire se constituer historiquement aussi bien que se démontrer – que par l'excellence de la voix...[1]

Or, la *phonè*, l'intentionnalité langagière, ou encore ce « langage transcendantal » dont l'origine n'est jamais interrogée, n'est en fait rien d'autre que le langage métaphysique ou ordinaire déterminé par la logique, et qui doit nécessairement être rempli par une intuition pour être véritablement doué de sens[2]. Le langage devient ainsi l'expression d'un sens originaire et pré-expressif toujours présent à soi (l'idéalité immuable et atemporelle résidant dans quelque *topos ouranios* platonicien en termes métaphysiques ; l'*ego* transcendantal en termes phénoménologiques) :

> … en ne s'intéressant au langage que dans l'horizon de la rationalité, en déterminant le logos à partir de la logique, Husserl a en fait, et de manière traditionnelle, déterminé l'essence du langage à partir de la logicité comme de la normalité de son telos. Que ce telos soit celui de l'être comme présence, c'est ce que nous voudrions ici suggérer[3].

Directe héritière de la métaphysique, inscrite dans son texte, la *phonè* en préserve toutes les failles et les conflits enfin cristallisés dans le concept de « signe » qui préside à l'organisation du langage quelle que soit sa nature. Radicalisation du désir métaphysique de pureté, la *phonè* risque tout autant de se laisser contaminer par sa différence. Signifié Transcendantal par excellence, la *phonè* dépend nécessairement du « complexe phonique » signifiant illusoirement devenu, par un « effet phénoménologique », « chair transcendantale » (*Leib*).

---

1 *Ibid.*, p. 16 (citation modifiée – nos modifications sont entre crochets).
2 Sur tous ces points, nous renvoyons au commentaire de P. Marrati-Guénoun, *op. cit.*, 1ère partie, chapitre 3, § 1, pp. 62 à 68.
3 *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, pp. 6-7.

Inscription de la mort, marque de l'impossibilité de la réalité d'un *ego* transcendantal n'existant que de droit dans un langage qui n'a en fait jamais rompu avec la métaphysique, le signifiant se positionne précisément, pour justement la rompre, à l'articulation de la logique, c'est-à-dire de l'intention de signification, et de l'intuition, articulation sans laquelle la *phonè* perd la vie :

> Malgré la vigilance de la description, un traitement peut-être naïf du concept de « mot » [ici identifiable au concept de « signe » au vu du passage immédiatement précédent[1] – nous rajoutons] a sans doute laissée irrésolue dans la phénoménologie la tension de ses deux motifs majeurs : la pureté du formalisme et la radicalité de l'intuitionnisme[2].

Mais gardons en réserve cette potentialité du signe pour tenter de comprendre comment la fusion de la conscience et du langage est possible – cet instant où le voir devient un dire et le dire devient un voir : phénoméno-logie –, pourquoi cette intentionnalité langagière ne peut être que phonétique, et enfin, pourquoi elle peut être considérée comme ce « premier envoi » qui ouvre l'histoire de la philosophie.

b) La phonè *ou l'achèvement de la métaphysique de la présence*

En accompagnant *La voix et le phénomène* pas à pas, nous tenterons donc de faire à nouveau entendre la *phonè* et de reconstruire ainsi « l'époque présence ». Car s'il est d'usage de présenter ce texte comme une déconstruction de la présence, ce texte en est aussi, sous son autre face, une reconstruction. C'est en effet en suivant la méthode husserlienne de la réduction phénoménologique – l'*epokhê* – que *La voix et le phénomène* parvient enfin à faire parler la *phonè*, à fusionner *ego* transcendantal et *ego* psychologique dans une voix purifiée, et à faire de la conscience une intentionnalité langagière. L'*epokhê* – rappelons-en ici brièvement la définition[3], puisqu'elle est essentielle pour l'ensemble de notre propos et qu'elle ne nous quittera plus jusqu'à la fin de la première étape de notre réflexion – est ce geste

---

1 Passage que nous citons ici : « Bien entendu, ce qu'on accorde à la voix est accordé au langage de *mots*, à un langage constitué d'unités (…) soudant le concept signifié « au complexe phonique » signifiant. », p. 16 – Derrida souligne.

2 *Ibid.*, p. 16. Nous recopions scrupuleusement le texte même s'il nous semble que l'éditeur a oublié de corriger une coquille. Il serait sans doute grammaticalement plus juste d'écrire : « …un traitement peut-être naïf du concept de « mot » a sans doute laissé irrésolue dans la phénoménologie la tension de ses deux motifs majeurs... » - nous soulignons.

3 Pour une pleine compréhension de l'histoire de ce concept, des grecs à Husserl, nous renvoyons à l'article de Nathalie Depraz, « *Epokhê* », *in* le *Vocabulaire européen des philosophies* réalisé sous la direction de Barbara Cassin, Seuil, Le Robert, 2004.

effectué en totale liberté consistant à mettre entre parenthèses l'existence des objets, et hors circuit la thèse du monde sans pour autant récuser leur existence. Autrement dit, si le monde et les objets m'apparaissent toujours, en fait :

> je n'effectue plus l'acte de croyance existentielle de l'expérience naturelle. (…) Il en est de même de toutes les autres intentions (*Meinungen*) qui appartiennent à mon courant de vie et qui dépassent les intuitions empiriques (…) ; je n'exécute pas non plus d'actes d'auto-détermination, je ne « prends pas position » (*Stellungnahme*) (…) Tous ces phénomènes ont perdu leur « validité » et subissent une « modification de valeur » ; ils ne sont plus que de « simples phénomènes » (*in der Geltungsmodifikation « blosse Phänomene »*)[1].

La suspension de l'attitude naturelle (la croyance spontanée et irréfléchie en l'existence du monde et de ses objets) est la première étape d'un processus qui, au terme de différentes réductions phénoménologiques – on pourra en distinguer trois, même si la première et la seconde sont en fait enveloppées l'une dans l'autre[2] : la *réduction de la mondanité* ou suspension de l'attitude naturelle ; la *réduction éidétique*, phase statique de la réduction, qui opère par variations imaginaires permettant de ressaisir, par-delà la multiplicité des formes pures ou factices, la fixité d'une essence ou d'un noème (pôle objet) dès lors itéré ; la *réduction transcendantale* enfin (ou la « réactivation » dans sa dimension historique), phase génétique de la réduction, qui rend possible la répétition du geste constitutif de la noèse (pôle *ego*) et du noème[3], et qui doit libérer le champ de la conscience transcendantale. L'aboutissement du mouvement de l'*epokhê* fait enfin apparaître le monde comme l'effet d'une certaine thèse et permet de le refonder sur la conscience transcendantale universelle dont l'essence est intentionnelle (la conscience constituant non seulement les idéalités, mais aussi tout objet au sens le plus général de ce mot). Ce n'est donc qu'à la pointe de l'*epokhê*, lorsque le langage a atteint son plus haut degré de pureté, que peut enfin résonner la *phonè*.

---

1 *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 8, p. 44-45.

2 C'est ce qui permet à Derrida de parler, dans *La voix et le phénomène*, d'une double *epokhê* (l'*epokhê* éidétique et l'*epokhê* transcendantale), p. 10.

3 Derrida travaille essentiellement à partir de la réduction éidétique et de la réduction transcendantale, découvrant dans l'espace entre ces deux *epokhê* la rupture qui abîme la phénoménologie husserlienne. On pourra par exemple se référer aux p. 32 et 127 de l'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.,* et à *La voix et le phénomène, op. cit.,* p. 10-11. Pour le philosophe de la déconstruction, l'*epokhê* de la mondanité est en effet toujours potentiellement effectuée dès lors que le sujet est parlant. Sur ce point voir « Et cetera... (*and so on, und so weiter, and so forth,* et ainsi de suite*, und so überall,* etc.), in *Cahier de l'Herne – Derrida,* n° 83 (sous la direction de M.-L. Mallet et G. Michaud), L'Herne, 2004 (la première publication en anglais est parue dans le volume collectif *Deconstructions. A User's Guide,* réalisé sous la direction de N. Royle, New-York Palgrave, 2000) : « Si tout langage, cela fut suggéré ailleurs, est en lui-même une sorte de réduction éidétique et transcendantale spontanée, donc aussi « naturelle » et plus ou moins naïve, ... », p. 30 (nous reviendrons amplement sur ce texte important).

Mais avant d'accompagner le premier acte de réduction des *Recherches1*[1], Derrida travaille la « distinction essentielle » opérée par Husserl dès le chapitre 1 § 1 de ces mêmes *Recherches* et sans laquelle l'isolement de l'acte pur de signifier demeurerait impossible. Le concept de signe (*Zeichen*) enveloppe ainsi deux sens qu'il convient de distinguer : si l'expression (*Ausdruck*) est nécessairement douée de signification (*Bedeutung*), il peut exister des signes indiciels (*Anzeichen*) ou signifiants (que nous entendons au sens large de signes empiriques, le signifiant linguistique en faisant partie) quant à eux dépourvus de signification. Pour résoudre un problème de traduction – en français, on ne peut dire sans contradiction qu'un signe est dénué de signification ; de même, toute signification suppose l'existence d'un signifiant, face sensible du signe –, Derrida propose de traduire *Bedeutung* par « vouloir-dire », et *Anzeichen* par « indice » (seule la première traduction est innovante, la seconde reprend une traduction classique). Le premier chapitre de *La voix et le phénomène* – « Le signe et les signes » – permet ainsi de saisir le premier concept de la chaîne textuelle constitutive de la présence : le *vouloir-dire*, structure fondamentale et essentielle de toute expression. Toute forme d'indice, qui risquerait de venir contaminer la pureté de l'expression, doit ainsi faire l'objet d'une réduction[2], l'indice étant en effet une marque physique actuellement perçue renvoyant à un objet non actuellement perçu. Ce renvoi force l'esprit à se mettre en mouvement (motivation), en suivant le principe de l'association qui ne requiert aucune intervention de l'intentionnalité : dépendant essentiellement de l'expérience, la motivation indicielle ne repose pas sur un sens logique. À partir de cette définition de l'essence de l'indication, il devient possible d'identifier et d'isoler l'expression par réduction de l'indice. Une expression est un « signe chargé de *Bedeutung* »[3], elle est douée de signification parce qu'animée d'un « vouloir-dire »[4] exclusivement logique et *a fortiori* dégagé de toute adhérence au sensible. Autrement dit, l'expression suppose toujours une intentionnalité : le vouloir-dire définissable comme cet acte volontaire et signifiant qui vise un objet idéal (un objet qui n'est pas dans le monde). Le vouloir-dire est donc entièrement transparent à lui-même, la réduction l'ayant en effet purifié de tout signe involontaire, inscrit

1 *Op. cit.* « Réduction phénoménologique avant la lettre » pour reprendre les mots de Derrida (*La voix et le phénomène*, *op. cit.,* p. 2). Nous renvoyons sur ce point à notre remarque précédente concernant la méthode de travail derridienne des textes de Husserl.
2 *Ibid*., chapitre 2 : « La réduction de l'indice ».
3 *Ibid*., p. 34 chapitre III : « Le vouloir-dire comme soliloque ».
4 Un « vouloir-dire » qu'il pourra aussi nous arriver de nommer « signe expressif ».

dans la spatialité et donc dénué de signification, comme par exemple les gestes ou les jeux de physionomie. Husserl justifie cette réduction en suivant deux étapes. La première consiste à montrer que la possibilité d'interpréter un geste (de le mettre en discours) est la preuve qu'au sein de tout signe inexpressif réside en fait un vouloir-dire tacite et originaire qu'il s'agit de pouvoir entendre. La seconde fait intervenir la figure d' « autrui » : s'il est toujours possible à un observateur d'*interpréter* les gestes d'un locuteur, il n'en demeure pas moins que cette interprétation sera toujours en décalage par rapport à l'intention réelle du locuteur. Parce qu' « autrui » ne peut faire l'objet d'aucune sorte d'intuition directe mais seulement d'une aperception, il nous échappe définitivement : le vécu d'autrui ne nous est jamais *présent*, son vouloir-dire nous reste extérieur et la réduction de l'indice impliquera la réduction du discours communicatif qui par définition ne peut se passer de la médiation des signes spatiaux. L'intentionnalité propre au vouloir-dire suppose donc la présence à soi produite par la suspension du monde et de la figure d'autrui, c'est-à-dire par la « réduction au monologue intérieur » (p. 45). Reste à s'assurer que l'indication peut bien être exclue du soliloque, en étudiant la fonction puis la « nature » des signes utilisés dans ce type de discours.

Husserl distingue alors le renvoi comme *Hinzeigen* (traduite par Derrida « monstration ») du renvoi comme *Anzeigen* (indication) : si le second indique toujours un existant empirique, le premier montre du doigt le signifié. En d'autres termes, l'expression animée par le vouloir-dire passe du signifiant au signifié (*Bedeutung* au sens d'idéalité) sans jamais s'ouvrir au monde. Dans l'expression, le signifiant linguistique est en fait représenté et réduit à son signifié, mais non concrètement vu ou entendu. Dans le cas d'une expression parfaite, c'est-à-dire remplie par une intuition (expression qui constitue le *Telos* de toute expression, nous y reviendrons), les mots représentés renvoient toujours à des signifiés certains, identifiables à des vécus de la conscience :

> Dans le monologue intérieur, le mot serait donc seulement représenté. (…) Nous nous contentons d'imaginer le mot dont l'existence est ainsi neutralisée[1].

Autrement dit, dans la situation très particulière du discours intérieur, le mot utilisé n'est pas réel, il est une représentation qui ne doit pas être comprise dans la perspective de la psychologie classique qui fait de l'image le double d'un existant empirique ou fictionnel (l'équivalent du mot imaginé), mais comme une *production* de l'imagination (la

1 *Ibid.*, p. 48.

représentation est en fait produite par une présentation antérieure). L'imagination du mot est un vécu immédiatement présent à soi dont la fonction n'est pas de communiquer ou d'indiquer – sortie hors de soi par le véhicule de signifiants phoniques, graphiques ou gestuels –, mais de renvoyer directement à un signifié sans qu'il y ait passage par le monde extérieur. L'expression pure et le vouloir-dire qui l'anime peuvent ainsi se passer du signe indicatif en ce qu'ils sont toujours immédiatement et instantanément vécus dans la plénitude d'une présence à soi infaillible. Husserl distingue donc essentiellement le langage comme communication effective du langage comme représentation, qui est celui propre à l'expression pure. Et pour mieux comprendre son mode opératoire, Husserl distingue enfin trois types de représentation : la représentation au sens général de tout ce qui peut être présent à l'esprit (*Vorstellung*), la re-présentation au sens de la répétition (*Vergegenwärtigung*) de la présentation (*Gegenwärtigung*) – l'itération de la *Vorstellung* – et la représentation au sens de substitut, « tenant la place d'une autre *Vorstellung* » (*Repräsentation, Repräsentant, Stellverstreter*)[1]. Cette définition différenciée de la représentation permet de mettre au jour la structure tripartite de l'acte signifiant. La *Vorstellung,* « lieu de l'idéalité », c'est-à-dire le signifié, ne peut devenir présente à l'esprit qu'en ce qu'elle est essentiellement répétable (comme nous l'avons déjà vu, l'idéalité n'existe pas au sens platonicien ou cartésien). La *Vergegenwärtigung*, « lieu » de la répétition des actes de la conscience, rend possible la représentation de l'idéalité qui apparaît dans le signifiant substitut (*Repräsentation*) toujours identique à lui-même, irréel (le signifiant étant lui-même une « idéalité ») et totalement réduit au signifié qu'il représente. Si, pour reprendre les termes de Derrida, « la structure du discours ne peut être décrite, selon Husserl, que comme idéalité »[2], chacune des trois sous-structures qui la constituent étant elles-mêmes idéales, il faut surtout mettre en évidence le fait que l'idéalité est essentiellement répétition :

> (L'idéalité – nous rajoutons) dépend tout entière de la possibilité des actes de répétition. Elle est constituée par elle. Son « être » est à la mesure du pouvoir de répétition. L'idéalité absolue est le corrélat d'une possibilité de répétition indéfinie. On peut donc dire que l'être est déterminé par Husserl comme idéalité, c'est-à-dire comme répétition[3].

Même si cela apparaît sans doute déjà, soyons plus explicite et disons avec Derrida (celui-ci

---

1 Nous travaillons à présent à partir du chapitre IV « le vouloir-dire et la représentation ». Voir p. 54 et 56 pour cette triple définition de la représentation par Derrida.
2 *Ibid.*, p. 58.
3 *Ibid*.

articulant ici le commentaire sur l'interprétation selon ses propres mots, p. 59) que l'idéalité – l'itération simultanée de la *Vorstellung* et de la *Repräsentation* – est identifiable à la présence. C'est à partir d'un maintenant présent (un point source) que peut être répétée la *Vor-stellung*, c'est-à-dire l'ob-jet idéal placé devant le regard, qui est aussi une pré-sence à soi vécue dans l'indivisibilité et l'immédiateté d'un instant. En d'autres termes, la conscience, qui n'est pensable que sous la forme de la déclinaison d'une infinité d'actes intentionnels, se saisit par pulsations dans l'instantanéité d'un vécu certain de lui-même, qui est simultanément répétition de la *Vorstellung* dans la *Repräsentation* à l'occasion confondues. Le moindre espace de temps (que Derrida nomme *espacement*) réintroduirait en effet le signe indicatif au sein même de l'expression pure. Les trois types de représentation, dont la structure unifiée est l'idéalité comme répétition, sont tout autant les instants de la pleine présence à soi d'une conscience purifiée de toute altérité. On voit donc comment une première chaîne textuelle [expression pure – vouloir-dire – monologue – présence à soi – intuition – représentation – idéalité – répétition] vient se connecter à celle de la temporalité [instant – présent – maintenant], « la ponctualité de l'instant » étant la condition de possibilité d'une expression parfaite, c'est-à-dire d'une expression pure remplie par l'intuition[1]. En effet, si une expression parfaite est toujours intuition instantanée et immédiate du signifié répété, la temporalité doit s'organiser à partir de cette ponctualité de l'instant présent. C'est en ce point que fusionnent les trois types de représentation. Le maintenant-présent, définissable comme « principe » ou « commencement absolu », est l'*évidence* (du latin *videre* « voir ») : la perception de l'objet idéal, la perception de soi par soi. Il est le point-source, l' « œil » de la conscience, sa forme ultime qui sans doute voit autant qu'elle rend visible : il est une *eidos* ou une idée en termes platoniciens[2]. Même s'il faut souligner que chez Husserl la temporalité du maintenant-présent compose avec les phénomènes de rétention (souvenir primaire) et de protention (attente primaire) sans lesquelles la répétition ne serait pas possible[3], il s'agit de tirer toutes les conséquences de cette démonstration qui réduit finalement la « perception-conscience » à un instant indivisible. Cette réduction conduira en effet Husserl à pratiquer l'*epokhê* de l'expression pure pour ressaisir une couche pré-expressive de sens :

---

1 Chapitre V « le signe et le clin d'œil ».
2 Husserl se réinscrivant ainsi, et ce malgré son intention, dans la tradition métaphysique.
3 Pointons ici du doigt la déconstruction de la présence, celle-ci étant toujours déjà entamée par une non-présence, un non-perçu, constamment travaillée par son altérité qui introduit des espaces de temps (*espacement* en terme derridien) dans l'instant présent.

> Husserl n'entend pas seulement exclure l'indication de la « vie solitaire de l'âme ». Il considérera le langage en général, l'élément du logos, sous sa forme expressive elle-même, comme événement secondaire, et surajouté à une couche originaire et pré-expressive de sens. Le langage expressif lui-même devrait survenir au silence absolu du rapport à soi[1].

Et c'est paradoxalement en ce point, à la charnière du chapitre V et du chapitre VI, que nous comprenons enfin pourquoi la structure de la conscience ne peut être autre que celle du langage.

L'essence de la conscience est répétition (dans tous les sens de ce terme), en ce que son geste consiste à se re-présenter un ob-jet lui faisant face. Par ce geste, la conscience se manifeste simultanément à elle-même en se saisissant dans une intuition. Autrement dit, la répétition ne peut être pensée indépendamment de la structure intentionnelle qui est l'articulation de deux pôles originaires : la noèse (le pôle *ego*) et le noème (le pôle objet qui est toujours un objet idéal)[2]. Selon les célèbres mots de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, l'intentionnalité ou la conscience est ainsi toujours « conscience de quelque chose »[3]. Or si l'idéalité est à chaque fois re-produite par la conscience à l'instant même où elle vise son objet – l'idéalité dépendant en effet de la multiplicité des actes intentionnels de la conscience –, il faut simultanément qu'elle puisse être préservée, pour pouvoir être transmise et répétée par une autre conscience. Le langage apparaît alors dans son absolue nécessité. Mais la conscience, en devenant ainsi langage, risque à chaque instant – et ce malgré la réduction du signe indicatif – l'espacement, la diffraction de son regard et le morcellement de l'instant indivisible. Ce risque, que Husserl a bien vu, le conduira à réduire au silence l'*ego* transcendantal, afin de préserver une couche originaire et pré-expressive de sens. L'intentionnalité ou la conscience transcendantale *ne devrait être* rien sinon ce point-fusion, cette présence à soi vécue dans l'immédiateté de l'instant présent, mais elle *n'est de fait* rien sinon répétition et re-production, par et dans le langage, des objets idéaux.

> Cette difficulté *appelle* une réponse. Cette réponse s'appelle la voix[4],

et cette « voix garde le silence » :

> Le « silence » phénoménologique ne peut donc se reconstituer que par une double exclusion ou une

---

1 *Ibid.*, p. 77.
2 Noèse et noème partagent la même racine : *nous*, soit l'intellect dans la langue grecque.
3 *Op. cit.*, p. 65.
4 *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 15 – Derrida souligne.

> double réduction : celle du rapport à l'autre en moi dans la communication indicative, celle de l'expression comme couche ultérieure, supérieure et extérieure à celle du sens. C'est dans le rapport entre ces deux exclusions que l'instance de la voix fera entendre son étrange autorité[1].

Ici, nous touchons un point critique, car si la voix garantit la pureté de l'expression et du vouloir-dire qui l'anime, si elle est le médium par lequel la couche pré-expressive de sens s'exprime, elle introduit simultanément le risque de la contamination de l'acte originaire par le signe indicatif et corrélativement celui de sa sédimentation. Elle expose autrement dit la phénoménologie à ce moment de crise qui exige toujours le « réveil des origines ». La voix, point névralgique de toute la philosophie husserlienne, tente de concilier les contraires ; « cohérence dans la contradiction »[2], son assomption relève sans doute plus de la force d'un désir que d'un choix rationnel : elle est le point de suture qui permet au tissage textuel de l'époque de la présence de ne pas se découdre. Mais avant de développer ce propos, essayons d'abord de comprendre comment la *phonè* va pouvoir tisser ensemble les différentes dimensions constitutives du sujet, en repartant de la difficulté soulevée plus haut : parce que le sens pré-expressif se définit par rapport à un objet – la conscience étant par essence intentionnelle et productrice d'objets idéaux répétables par une autre conscience –, il devient impossible de la discerner du langage. La conscience transcendantale ne se départit donc pas de l'indication et de l'expression que Husserl aurait pourtant voulu réserver à l'*ego* psychologique.

Comment l'indication et l'expression ressurgissent-elles au sein de la conscience transcendantale ? Par le biais du « montrer » (*Zeigen*) qui lui est inhérent et qui rassemble l'indication et l'expression. L'intentionnalité est en effet visée de l'objet. En d'autres termes, elle rend visible ou donne à voir un objet qui lui fait face (sans que ce dernier doive pour autant être saisi dans une intuition, nous y reviendrons). Or, cette visibilité de l'objet n'est possible que parce que la proposition obéit à des règles grammaticales déterminées par la science de la grammaire pure logique. Ainsi, « vert est ou » pour reprendre un exemple husserlien utilisé par Derrida ne rend visible aucun objet, tandis qu'un « cercle carré » peut en un certain sens être visualisé, ce qui nous permet d'affirmer son impossibilité. L'intentionnalité ne peut donc faire l'économie d'un *Zeigen* qui dépend, comme l'expression, de la logique (*theorein*). L'indication est donc bien « au principe » de l'intentionnalité, en ce

---

1 *Ibid.*, p. 78.
2 Nous reprenons ici une expression de *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967 : « Et comme toujours, la cohérence dans la contradiction exprime la force d'un désir. », p. 410.

qu'elle fait apparaître l'objet devenu *phénomène* pour le « regard » de la conscience :

> Le *Zeigen* est toujours une visée (*Meinen*) qui pré-détermine l'unité d'essence profonde entre l'*Anzeigen* de l'indication et le *Hinzeigen* de l'expression[1].

Tout l'enjeu de l'intentionnalité étant la phénoménalisation de l'objet, il faut penser cet instant où le « montrer » se fond dans le langage par le biais d'un énoncé de connaissance, dont le modèle est la proposition prédicative du type « S est P », par exemple « le triangle est une figure à trois côtés » ou « le cercle est carré »[2]. Cette proposition du type « S est P », qui est grammaticalement correcte, rend visible l'objet en énonçant ses propriétés. Ainsi, nos deux derniers énoncés utilisés à titre d'exemple peuvent être vrais ou faux, ils n'en sont pas moins doués de sens en ce qu'ils rendent possible une vision de l'objet (la vision pouvant être pro-visionnelle *a contrario* de l'intuition qui suppose le remplissement de l'intentionnalité par l'objet). Ce faisant, on commence à comprendre pourquoi le sens pré-expressif ne peut être sans l'intervention d'un « montrer » dans sa forme prédicative. La visée de l'objet (ou l'intentionnalité) n'est en effet rien sinon une proposition douée de sens, dont les tâches seront de :

> Faire passer le sens dans l'idéalité de la forme conceptuelle et universelle (…) [et de – nous rajoutons] protéger, respecter, restituer la *présence* du sens *à la fois comme être-devant de l'objet* disponible pour un regard et *comme proximité à soi dans l'intériorité*[3].

L'intentionnalité n'est donc pas essentiellement différente d'une expression pure qui, bien qu'elle soit elle-même non essentiellement différente d'une indication, doit pourtant garder l'objet idéal toujours en vue et toujours présent à soi, en le répétant indéfiniment sans jamais en passer par l'extériorité spatiale. C'est dans la trame de ce filet que retentit la voix ou la *phonè* qui, selon Derrida, est constitutive de l'époque de la présence, c'est-à-dire de « l'histoire de l'idéalisation », de l' « histoire de l'esprit » ou de l' « histoire tout court » (p. 84). Pourquoi la voix est-elle la seule substance simultanément capable de montrer et de répéter l'objet idéal, tout en restant intérieure au sujet, absolument pure de toute empreinte mondaine ? Parce qu'elle se dit toujours au-dedans de soi sans nécessiter un support sonore ou graphique. La voix phénoménologique ne requiert pas de sons ou de signes écrits pour se

---

1 *La voix et le phénomène*, *op. cit.,* p. 80.
2 Le sujet (« S ») est donc relié à son prédicat (« P ») par la médiation du verbe « être » utilisé à l'indicatif présent.
3 *Ibid*., p. 83 – Derrida souligne.

prononcer : dans l'intériorité du monologue intérieur, la voix ne s'entend pas au sens physique du terme, elle se déploie dans une « parole silencieuse » dont le sens est toujours vécu dans l'immédiateté et l'instantanéité d'une présence à soi. Autrement dit, en « parlant », le locuteur ne se voit pas ou ne s'entend pas produire de l'extérieur un discours signifiant, il s'entend *au dedans* de lui-même. Ses mots préservent ainsi le sens pré-expressif qui est toujours en relation avec un objet simultanément placé devant soi et à l'intérieur de soi, en ce que celui-ci n'est présent que par, pour et dans une conscience non empirique. La *phonè*, ou l'intuition phonétique pourrions-nous dire aussi, doit animer et donner son souffle de vie (selon l'étymologie latine du verbe « animer ») au vouloir-dire (*Bedeutungsintention*) qui, en visant une signification idéale (*Bedeutung*) identifiable aux règles d'une grammaire pure logique, montre l'objet. Autrement dit, seule la *phonè* est capable de préserver l'intuition de l'idéalité de la signification et de l'objet, le signifiant étant comme soufflé par le signifié. La transcendance (apparente)[1] de la voix est ainsi :

> l'essence même de la conscience et de son histoire, et elle détermine une époque à laquelle appartient l'idée philosophique de la vérité[2].

Ce faisant, il faut encore remarquer le déplacement discret, mais sans doute significatif, que Derrida semble avoir fait subir au concept d'intuition, qui ne concerne plus exactement la vision de l'objet, mais beaucoup plus justement l' « ouïr d'un vécu parolier[3] ». La con-science est ainsi ce mouvement réflexif qui se produit à l'instant même où la voix retentit. En s'entendant parler, le locuteur saisit immédiatement le sens des mots prononcés sans avoir à en passer par une médiation mondaine. Le « s'entendre parler » peut ainsi être défini comme une « auto-affection pure » (p. 88) ou une « différence pure » (p. 92), en ce qu'il présuppose la mise en contact de soi avec soi et la réduction totale de l'espace. Structure de la conscience, l'auto-affection est en plus à l'origine de la constitution du monde, en ce qu'elle crée l'unité du son et de la *phonè*. Le « s'entendre parler » permet en effet de s'arracher à l'intra-subjectif, pour entrer en relation avec autrui dans l'intra-mondanité. Lorsque je parle en moi-même, je m'entends symboliquement. En parlant à autrui, non seulement je m'entends concrètement, mais en plus, en l'affectant par mes paroles, je provoque chez lui la production d'une auto-affection pure. Pour m'entendre[4], il doit en effet se répéter en lui-même mes propres mots, se

---

1 Comme le montre simultanément Derrida.
2 *Ibid.*, p. 86.
3 Nous retravaillerons ce point à la lumière de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*.
4 Rappelons que la faculté de compréhension humaine est classiquement désigné (tout du moins en français)

les approprier en reproduisant l'auto-affection pure qui fut originairement la mienne. Le monde dans son universalité est ainsi constitué, et potentiellement réduit, par une parole maîtresse et maîtrisée qui le tient sous sa garde et ne se distingue finalement plus de la voix de la conscience.

La couche pré-expressive de sens ne peut donc s' « exprimer » que par et dans la voix : lorsque je me parle, lorsque je parle, le signifié n'a plus besoin du signifiant pour être compris. Le signifié est un pur vécu et sa réduction fait apparaître le sens originaire qu'il doit se contenter de réfléchir sans le dévier ou en produire un nouveau. Pour le dire en termes derridiens, l'expression pure est un « médium improductif et réfléchissant » (p. 92). Et en faisant un pas de plus, il est enfin possible de montrer comment la réflexion propre à l'auto-affection – la voix – se confond en fait avec l'agir intentionnel propre au sens pré-expressif de la conscience. Cette démonstration, Derrida l'effectue de deux manières : tout d'abord, le fait que la couche secondaire de sens doive se contenter de réfléchir de manière improductive le sens pré-expressif dans les règles d'une grammaire pure logique, indique que ces règles sont en un certain sens au principe de sa structuration ; ensuite, et surtout, l'intentionnalité étant par essence temporalisation, elle se confond avec le mouvement réflexif de l'auto-affection qui fait fonds sur une réduction de l'espace. La conscience, pour se constituer, s'auto-affecte perpétuellement. Pure impression de soi par soi qui se répète à chaque instant, la conscience est par essence temporelle et temporalisante. Cette temporalisation est l'auto-engendrement de la conscience – génération spontanée et originaire[1] –, dont le mouvement protentionnel se retient simultanément dans un maintenant présent (rétention) pour s'affecter dans un autre maintenant présent, le point source devant toujours se conjuguer au présent afin que le vécu de la conscience (tautologie) ne se fasse jamais défaut à lui-même (contradiction)[2]. C'est donc bien sur le concept d'auto-affection que se boucle la chaîne textuelle dont nous avons déjà isolé certains maillons : l'auto-affection nous reconduit, selon un mouvement circulaire, au concept de temps compris comme un instant présent qui se connecte à celui de vouloir-dire rempli par une intuition. En d'autres termes, la *phonè* est une auto-affection pure répétitive, elle est auto-engendrement de la conscience qui se saisit elle-même dans l'instantanéité d'une

---

par le terme d'*entendement.*

1 Sur ce point voir les p. 93 à 95 de *La voix et le phénomène* (*op. cit.).*

2 Mais la conscience doit constamment être affectée par son altérité – une non présence à soi – pour pouvoir se constituer, le temps de la présence étant toujours différé… L'auto-affection pure est bien inséparable de l'extériorité spatiale, elle est espacement et différance, et la conscience vient toujours en supplément, « à la place de… ».

intuition par définition toujours présente à soi. Bref, et en deux mots, la *phonè* est : « Présent Vivant ».

C'est en ce point que nous choisissons de nous arrêter, car le mouvement de l'*epokhê* semble bien achevé et l'époque de la présence reconstituée : la répétition propre à l'expression pure qui produit les idéalités et qui est inséparable de la *phonè*, nous a reconduite à la couche pré-expressive de sens (la transcendantalité temporalisante de l'*ego* ou de la conscience) et le monde dans sa totalité a fait l'objet d'une réduction. Si la conscience est langagière, elle dépend tout entière de la voix, car seule cette dernière permet à la première de s'apparaître à elle-même sans passer par la médiation spatiale du signifiant, tout en produisant l'étant dans un énoncé de connaissance transmissible à une autre conscience :

> … « histoire » n'a jamais voulu dire que cela : présentation (*Gegenwärtigung*) de l'être, production et recueillement de l'étant dans la présence, comme savoir et maîtrise. Puisque la présence pleine a vocation d'infinité comme présence absolue à soi-même dans la con-science, l'accomplissement du savoir absolu est la fin de l'infini qui ne peut être que l'unité du concept, du logos et de la conscience dans une voix sans différance[1]. *L'histoire de la métaphysique est le vouloir-s'entendre-parler absolu*[2].

c) La phonè est Histoire

La compréhension de la modalité par laquelle la conscience subjective devient langage, ou plus exactement *phonè*, nous reconduit donc, si tout du moins nous avions eu l'impression de l'avoir quittée, à l'histoire. Déterminée par son *Telos*, la conscience est temporalisante et langagière, elle est autrement dit une *intentionnalité langagière* responsable de la constitution et de la progression du sens, c'est-à-dire de l'histoire, comme nous le fait cette fois remarquer l'*Introduction à l'origine de la géométrie* :

> Dans son moment le plus radical, c'est à une subjectivité *historique* de part en part que donne accès toute réduction transcendantale[3].

L'histoire est ouverte par le geste propre au Présent-Vivant dont la temporalité doit en effet se penser à partir de la projection du maintenant-présent dans l'avenir (protention

---

1 Nous expliquerons ce terme le moment venu.
2 *Ibid*., p. 115. Derrida souligne.
3 *Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.,* note 1 du bas de la p. 160 – Derrida souligne.

« historialisante ») produite par la rétention et le dépassement simultanés du maintenant-présent ainsi devenu présent-passé. Cette protention rétentionnelle donne vie à un autre Présent-Vivant qui, pour se survivre, devra à nouveau se projeter en avant de lui-même, tout en se retenant. En d'autres termes, le Présent-Vivant

> qui est l'absolu primordial de la temporalité, n'est que la maintenance de ce qu'il faut bien appeler la *dialectique* [« dialectique » que Derrida renomme selon nous « auto-affection » dans *La voix et le phénomène* – nous rajoutons[1]] de la protention et de la rétention, malgré la répugnance de Husserl pour ce mot. C'est dans le mouvement d'une protention que le présent se retient et se dépasse comme présent passé, pour constituer un autre Absolu originaire et original, un autre Présent Vivant. Sans cette extraordinaire altération absolue[2] de ce qui reste toujours dans la forme concrète et vécue d'un Présent absolu, sans cette originalité toujours renouvelée d'une originarité absolue, toujours présente et toujours vécue comme telle, aucune histoire ne serait possible[3].

Premier envoi, le Présent-Vivant, qui est aussi, nous le comprenons à présent, *phonè* ou intentionnalité langagière, ouvre le texte de l'histoire. Néanmoins, en rester à ce niveau de réflexion et se contenter d'élucider la modalité par laquelle la conscience devient *phonè* ne saurait être suffisant. Car en effet, si la sortie de soi appartient bien à l'essence de la conscience, il faut encore penser les conditions de possibilité de la transmission et de la réception du sens, non seulement par une autre conscience actuelle, mais aussi, voire même surtout, par une conscience à venir. Ainsi, si nous avons déjà esquissé le mouvement par lequel le « je » transcendantal s'élevait au « nous » communautaire, il nous faut maintenant parvenir à restituer la totalité de la chaîne historique. Abandonnant donc le point de vue de la subjectivité, nous nous élevons maintenant à l'objectivité de l'histoire, pour tenter cette fois de faire entendre son texte transmis de génération en génération et constitutif d'une tradition dont « notre époque » est toujours, et malgré ses prétentions, la directe et singulière héritière.

Mais ici réapparaît cette difficulté que déjà nous relevions en introduction : si l'intentionnalité est langagière en ce qu'elle est par essence productrice d'idéalités historiques, il faut simultanément, et par définition, que ces idéalités puissent se « séparer » de l'intentionnalité génitrice. En ce point ressurgit donc le signe indicatif pourtant réduit, et en ce point sommes-nous donc à nouveau confronté au problème du langage dans sa dimension matérielle. La

---

1 Sur l'usage derridien du concept de « dialectique » pour parler de la temporalité du Présent Vivant husserlien, nous renvoyons au commentaire de P. Marrati-Guénoun déjà cité – p. 28-29 – qui, avec justesse, voit dans ce concept la marque derridienne de l'impossibilité d'un retour à l'origine (il en sera de même pour l'auto-affection).

2 Nous notons sans l'expliquer pour les raisons que nous connaissons déjà l'introduction de l'altérité – « cette extraordinaire altération absolue » – au sein même du « Présent absolu ».

3 *Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.*, p. 46 – Derrida souligne.

résurgence de ce problème marque le caractère irréductiblement et nécessairement ambigu du langage, qui a occupé toute la pensée du Derrida des années 60. Nous ayant contenté d'effleurer cette ambiguïté sans jamais la travailler, elle nous rattrape à ce point de notre travail, puisque pour qu'une transmission constitutive d'une tradition soit possible, il est nécessaire que le document puisse être *reçu* et *lu* par quelque destinataire ; qu'il soit, en d'autres termes, un document *écrit*. Suivant le déplacement en « zig-zag » propre à la phénoménologie[1], nous sommes ainsi reconduite à notre point de départ : l'idéalité a été produite et ne nous en reste plus que la trace écrite, c'est-à-dire la trace mondaine et indépendante de la temporalité du Présent Vivant. Or, s'il est une histoire, elle ne peut être que celle du Présent Vivant, à savoir de l'universelle subjectivité. Pour qu'il y ait histoire, il faut donc que les subjectivités puissent communiquer : que celle qui lit puisse, à travers le document écrit, « réactiver » le message de l'intentionnalité génitrice. Ce message parlé et éternellement vivant porte en lui le sens d'une Subjectivité Infinie, qui pourtant ne peut se réaliser qu'en se donnant dans les subjectivités finies.

1.2- La (télé)communication[2] métaphysique : la responsabilité d'un héritage

Encore une fois, nous repartons du « *document* reçu et *déjà* lisible »[3], celui que *La voix et le phénomène* nous a laissé en héritage en rendant intelligible la modalité de la constitution de l'objet idéal. Mais il ne s'agira pas cette fois de comprendre comment la conscience fusionne avec le langage, mais de penser les conditions de possibilité de la communication intersubjective et historique. Pour ce faire, nous suivrons l'*Introduction à l'origine de la géométrie* pas à pas, qui lui-même suit, nous ne nous en étonnerons pas, le mouvement d'une *epokhê*, puisqu'elle seule peut enfin réactiver ce « texte caché »[4] qui nous lance un appel auquel il nous incombe de répondre, sous peine d'irresponsabilité.

---

1 Cette modalité de déplacement marque l'incapacité de la phénoménologie à se mouvoir d'entrée de jeu dans la sphère transcendantale qu'elle ne peut retrouver qu'après réduction de la mondanité, juridiquement toujours dernière mais facticement toujours première, puis des essences (sur ce point, nous renvoyons à notre définition de l'*epokhê* ci-dessus énoncée). La mondanité refait ici son apparition, en ce que nous débordons le cadre de la conscience « subjective », pour tenter de penser « les enchaînements synthétiques du sens » constitutifs d'une conscience historique (l'expression entre guillemets est tirée de l'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.*, p. 49).

2 Dans cette étape de notre réflexion, le différé de la communication sera en effet abordé, mais non approfondi.

3 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.,* p. 36 – Derrida souligne.

4 *Ibid.*, p. 55.

a) La réactivation de l'objet idéal : un geste communautaire

Visionnons donc cet objet *idéal* qui ne peut être autre que l'objet mathématique[1], en ce que

> Son être s'épuise et transparaît de part en part dans sa phénoménalité. Absolument objectif, c'est-à-dire totalement délivré de la subjectivité empirique, il n'est pourtant que ce qu'il apparaît. Il est donc toujours déjà *réduit* à son sens phénoménal et son être est d'entrée de jeu être-objet pour une conscience pure[2].

Ici, nous devons être attentif à une chose : si nous savons déjà que l'objet idéal est un objet langagier et que nous ne pouvons y avoir accès que par la médiation de son support écrit, il n'est pourtant possible de penser l'histoire de la géométrie – si tout du moins l'on suit la lecture derridienne de *L'origine de la géométrie*[3] – qu'en réduisant d'entrée de jeu le support écrit. Son existence est en effet inessentielle, puisque, selon Husserl, les propositions écrites sont en fait immédiatement répétées et mises en forme par la conscience qui dès lors « voit » l'objet[4]. Cette réduction d'office de la mondanité permet en effet d'activer la réduction éidétique qui met au jour l'invariance des essences dissimulées dans le document écrit et qui nous donne accès à un système d'axiomes régi par des règles définies, à partir desquelles le géomètre peut exhaustivement déduire une multiplicité de propositions « déterminable[s], *soit* comme conséquence analytique, *soit* comme contradiction analytique »[5]. Autrement dit, parce que cet espace axiomatique est construit selon les règles de la grammaire pure logique[6] (qui implique l'utilisation d'un langage totalement transparent à lui-même), il ne peut produire, en suivant l'enchaînement causal d'un raisonnement déductif, que des propositions vraies (propositions en non contradiction analytique avec les propositions axiomatiques de départ)

---

1 Pour une plus grande clarté du mouvement général de ce texte sinueux, pour ne pas dire labyrinthique, nous en présentons ici de manière synthétique les étapes les plus essentielles (étapes néanmoins inégales en longueur) : en questionnant les objets de la géométrie – une science exemplaire, en ce que ses objets sont d'entrée de jeu idéals – Husserl dégage les conditions de possibilité de l'objectivation de l'idéalité en général c'est-à-dire les conditions de possibilité d'une histoire des sciences (1) ceci le conduisant ensuite à redéfinir l'historicité universelle (articulation de l'apriorique et du téléologique) (2) pour enfin mettre au jour, en recherchant et en transgressant simultanément l'origine de la géométrie, le Geste Originaire – le passage à la limite – qui ouvre l'Histoire, le mouvement de l'Absolu du Présent Vivant enfin « libéré » de l'*ego* transcendantal (3).

2 *Ibid*., p. 6 – Derrida souligne.

3 *Op. cit.*

4 Sur ce point, nous renvoyons à ce passage de notre première section dans lequel nous avons montré pourquoi l'intentionnalité ne pouvait faire l'économie du *Zeigen*.

5 *Ibid*., p. 39 – Derrida souligne.

6 Nous nous référons ici à l'importante note n°2 du bas de la p. 40.

ou fausses (propositions en contradiction analytique avec les propositions axiomatiques de départ), c'est-à-dire des propositions *décidables* quant à leur valeur de vérité[1]. Or, les propositions axiomatiques étant des essences, elles ne peuvent être qu'atemporelles, nécessairement vraies et n'ont donc besoin d'aucune intuition pour se soutenir. Nous reviendrons sur la compréhension derridienne de ce point qui pourrait bien mettre en péril toute la phénoménologie husserlienne, mais il faut d'abord considérer la manière dont Husserl relève cette « difficulté ». Car en effet, et comme cela apparaît déjà implicitement, se limiter à cet espace signerait la mort de l'enrichissement du sens et la fin de la tradition : au sein de cet espace identifiable à un *topos ouranios* platonicien, le géomètre n'a plus qu'à accueillir passivement les vérités géométrico-mathématiques existant de toute éternité. En d'autres termes, pour qu'une histoire de la géométrie soit possible, il faut penser la possibilité de la constitution des idéalités, c'est-à-dire la possibilité d'un geste originaire et créateur capable de produire un nouveau sens, en s'appuyant sur le fonds du sens transmis (quand tout du moins ce geste n'est pas le Geste Originaire). Mais du même coup, la décidabilité qui détermine l'espace axiomatique devient un idéal à atteindre qui doit « lui-même [être] *réduit* dans une recherche d'origine »[2]. La possibilité même d'une tradition suppose donc deux choses en fait logiquement liées : d'une part que le champ axiomatique qui comprend les propositions décidables soit en fait sous-tendu par un geste originaire et constituant (c'est-à-dire temporalisant[3]) qui ouvre le sens en rendant ainsi possible son enrichissement et, d'autre part, que la décidabilité absolue ne soit pas donnée dès l'origine, mais constitutive d'un horizon vers lequel tend infiniment le sens. Les propositions décidables sont donc destinées à être dépassées (mais non pour autant récusées) par le mouvement de la tradition, ce qui présuppose qu'une irréductible indécidabilité grève *de facto* le geste originaire. Les limites de la réduction éidétique étant posées[4], il faut donc penser la possibilité d'une réduction transcendantale que Husserl appelle aussi une « réactivation ». Si l'étape statique de la réduction éidétique est bel et bien conservée, elle doit être percée par le mouvement d'une *epokhê* transcendantale ou d'une « réactivation » qui doit être distinguée – intellectuellement,

---

1 Mais peut-être pas quant à leur sens, car selon notre analyse de *La voix et le phénomène*, une proposition *véritablement* douée de sens doit en effet toujours être remplie par une intuition.

2 *Ibid*., p. 43 – Derrida souligne.

3 Pour une étude plus précise de la question du temps dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie,* nous renvoyons encore une fois au travail de P. Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace*, *op.cit*.

4 Et par implication celles du langage, ce que nous savons, mais ce que Derrida n'a pas encore fait ressortir à cette étape de son texte.

mais non phénoménologiquement – de la « répétition » qui est, nous nous en rappelons, le mode d' « être » de l'intentionnalité subjective. Plus exactement, la ré-activation est en fait une ré-pétition enfin ressaisie dans sa dimension historique. Ré-activer le geste originaire, ce n'est pas seulement subjectivement le répéter, c'est d'abord et avant tout faire (re)vivre en soi des intentionnalités de personnes empiriquement disparues ou non encore apparues pourtant présentes et actives, en ce qu'elles sont des subjectivités transcendantales qui certes vivent en dehors du temps objectif ou empirique, mais qui, parce qu'elles sont éminemment temporalisantes, ouvrent le temps sans lequel nulle histoire ne serait possible. En creux réapparaît le mouvement propre au Présent-Vivant, ce mouvement « dialectique » ou « auto-affectif » déjà décrit ci-dessus, sauf que la rétention et la protention ne sont plus cette fois pensées comme les conditions de possibilité de la survie d'une conscience transcendantale subjective, mais comme les conditions de possibilité de la constitution de « *la chaîne ouverte* »[1] de l'histoire. Autrement dit, si la survie du présent-maintenant dans sa dimension subjective dépend de sa projection dans l'avenir et de sa rétention simultanée, la tradition – c'est-à-dire la « subjectivité totale » ou « communautaire », selon les mots de Derrida[2] –, qui est indissociable du progrès, se garantira quant à elle « par totalisation et répétition permanente de ses acquis »[3]. L'objet idéal, pour ne pas disparaître, doit pouvoir à l'avenir se re-produire et par là même se re-donner dans un présent qui sera en fait *et* une reprise synthétique *et* un dépassement du passé. Ainsi, et comme nous le notions précédemment :

> De ce devenir, qui se totalise sans cesse dans un Présent absolu, la subjectivité égologique ne peut-être responsable. Seule une subjectivité communautaire peut produire le système historique de la vérité et en répondre totalement. Pourtant, cette subjectivité totale, dont l'unité ne peut être qu'absolue et *a priori*, sans quoi la moindre vérité serait inimaginable, n'est que le lieu commun de toutes les subjectivités égologiques actuelles ou possibles, passées, présentes ou futures, connues ou inconnues[4].

Renvoyant à plus tard l'analyse du passage du commentaire à l'interprétation critique, qui se remarque par l'irruption de l'adverbe d'opposition « pourtant », nous voulons surtout faire apparaître comment Derrida identifie finalement la subjectivité égologique et la subjectivité communautaire, ce qui lui permet *in fine* d'affirmer que « phénoménologiquement, le *nous* transcendantal n'est pas autre chose que le *je* transcendantal »[5]. Et suivant le mouvement

---

1 *Ibid*., p. 49 – Derrida cite Husserl (voir *L'origine de la géométrie,* p. 177 du même recueil).
2 *Ibid*.
3 *Ibid*., p. 48.
4 *Ibid*., p. 49.
5 *Ibid*., p. 50 – Derrida souligne.

zigzaguant propre à l'*epokhê,* nous sommes une fois de plus reconduite au document écrit, « le sens de l'acte constituant ne [pouvant en effet] se déchiffrer que dans la trame de l'objet constitué »[1]. Car en effet, s'il est acquis que le geste originaire est un geste communautaire et historique, il faut encore penser les conditions de possibilité de sa mise en circulation intersubjective, c'est-à-dire de son objectivation. Ici ré-intervient la question cruciale et critique du langage, qui nous a déjà longuement occupée, mais sur laquelle nous devons revenir, pour la penser cette fois dans sa stricte dynamique historique, sans plus nous attarder sur la modalité de la fusion de la conscience et du langage (il est en effet maintenant acquis que l'intentionnalité est en fait une intentionnalité langagière). Alors recommençons, repartons du document écrit, pour le relire encore une fois.

b) De la parole à l'écriture : la transmission de l'objet idéal

D'abord prise dans une langue concrète et non naturelle, « une langue facto-historique » (p. 62), l'objectivité idéale ne peut être ressaisie qu'à condition d'effectuer la réduction de la mondanité qui derechef nous ré-introduit dans la sphère éidétique. Sous la diversité des langues, il faut ainsi ressaisir la structure universelle du langage. Derrida distingue alors trois niveaux d'idéalités[2], qui correspondent en fait aux distinctions essentielles opérées par Husserl dans ses *Recherches Logiques*[3]. Du point de vue de la dimension expressive du langage, c'est au mot, entendu comme signifiant, auquel revient d'abord la fonction d'accueillir l'objectivité idéale. À travers la multiplicité des gestes linguistiques (qu'ils soient graphiques ou phonétiques, c'est-à-dire relevant des signes indicatifs), c'est en effet « toujours

1 *Ibid*., p. 53 – citation modifiée.

2 P. Marrati-Guénoun, dans une note de bas de page de son commentaire déjà cité (note du bas de la p. 46) distingue au sein du langage trois niveaux d'idéalité : le « mot » correspondant au signifiant, l' « unité de signification » ou « contenu intentionnel » correspondant au signifié, et l'objet idéal. Nous verrons que le dernier niveau n'appartient en fait plus à la sphère du langage compris comme pur système grammatical, ce qui, nous le savons, n'est pas sans poser problème...

3 Voir notamment *Recherches Logiques 1, op. cit.,* et la quatrième recherche de ces mêmes *Recherches Logiques*, t. 2, 2ème partie, tr. fr. Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1961 (2010) : *La différence entre les significations indépendantes et les significations dépendantes et l'idée de la grammaire pure*. La première (nous le rappelons) définit l'expression à partir de la distinction entre signe indicatif et « vouloir-dire » ou signe doté d'une intention de signification, avant de ressaisir l'essence de l'intention de signification en isolant la signification idéale, tandis que la quatrième cherche à déterminer la possibilité d'une grammaire pure logique, structure essentielle et universelle du langage, par-delà la multiplicité des langues.

le *même* mot qui est visé »[1] (le signifiant étant toujours doué de signification). Mais le mot, parce qu'il reste enchaîné à une langue factice, doit lui-même être réduit, afin d'atteindre un niveau secondaire d'idéalité : le « contenu intentionnel » ou l' « unité de la signification » (voir *Recherches 1*, § 11[2]) qui peut être visé(e) à partir de toutes les langues, puisque l'expression n'est autre que le véhicule de l'unité et de l'identité propres aux idéalités, qui perdurent par-delà les contingences d'une langue et qui garantissent la possibilité de la *traduction* sans perte de sens d'une langue dans une autre. Dans cette perspective, la grammaire pure logique pourra être définie comme l'ensemble des lois universelles *a priori* permettant le bon agencement de ces idéalités (voir *Recherches 4*, § 14[3]). Ces lois sont donc constitutives de la totalité des langues possibles. Pourtant, ce niveau secondaire d'idéalité doit tout de même faire l'objet d'une réduction : toujours prise dans le langage, l'unité de la signification n'a pas encore atteint la pleine liberté de l'objet idéal (Derrida s'appuie ici sur la distinction husserlienne entre les « idéalités « *enchaînées* » » qui contiennent en elles des marques du monde empirique, et les « idéalités « *libres* » » qui n'en contiennent pas[4]). Le voir doit encore dépasser le dire pour que la vie de la conscience transcendantale, enfin devenue muette, soit totalement libérée de tout attachement à une subjectivité quant à elle irréductiblement prisonnière de la sphère éidétique :

> L'objectivité idéale de la géométrie est absolue et sans limite d'aucune sorte. Son idéalité – *tertiaire* – n'est plus seulement celle de l'expression ou celle du contenu intentionnel ; elle est celle de l'*objet lui-même*[5].

Cette objectivité idéale et absolue constituée « *une seule fois* » et « *une fois pour toutes* »[6] (nous tenons à mettre en exergue ces expressions car nous verrons qu'elles sont essentielles à la philosophie derridienne), est à l'infini traductible, garante de la traditionalité de la géométrie. La persistance du terme « traduction » doit ici nous arrêter, car s'il y a bien eu « transgression de l'idéalité linguistique » (p. 67), il faut néanmoins que l'objet idéal reste langagier. Le basculement de la sphère éidétique à la sphère transcendantale n'élimine pas pour autant le langage qui « porte [même] à son dernier accomplissement le dessein de la

---

1 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.,* p. 58.
2 *Op. cit.*
3 *Op. cit*.
4 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 63 et sa note n°3.
5 *Ibid*., p. 64 – Derrida souligne.
6 *Ibid.*, – Derrida reprend approximativement une expression de Husserl (voir *L'origine de la géométrie*, p. 179-180).

réduction elle-même » (p. 70). Mais à la lumière de notre analyse précédente, nous savons [outre le fait que le langage est condition de possibilité d'une transmission du sens] qu'il s'agit là du *langage transcendantal*[1], et que l'objet, qui n'est autre que le « « *thème* » « *dont on parle* » »[2], est en fait constitué à l'instant même où retentit une *parole*… inexpressive (précisons que dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, Derrida n'a pas encore thématisé le concept de *phonè* et que la « parole transcendantale » est encore distinguée de cette « écriture transcendantale » que nous aborderons bientôt ; cela dit, nous essaierons de montrer que la *phonè* peut être définie comme le « langage transcendantal » compris au sens le plus large, c'est-à-dire englobant l'écriture phonétique et la parole). La constitution langagière de l'objet idéal dépend donc, nous le savons, de la possibilité d'un langage transcendantal dans lequel le voir se fond dans le dire et le dire dans le voir : phénoménologie, l'apparaître et le langage ne font plus qu'un. Il y a donc une véritable coupure épistémologique entre le langage transcendantal et le langage compris comme pur système grammatical, dont toutes les propriétés se déclinent à partir de la distinction essentielle entre signifiant et signifié – et ce même si le premier se fonde de fait (mais non de droit) sur le second. Si le langage au sens de « pur système grammatical » est constitué, le langage transcendantal est constituant et possède non seulement la capacité de constituer l'objet idéal, mais aussi de le garder en dépôt, ce qui assure la perpétuité de l'objet au sein d'une communauté :

> *Constituer* un objet idéal, c'est le mettre à la disposition permanente d'un pur regard. (…) L'acte de consignation originaire (…) est la production d'un objet *commun*, c'est-à-dire d'un *objet* dont le propriétaire originel est ainsi dépossédé[3].

Si la conscience intentionnelle est langage, le geste intra-subjectif qui constitue l'objet est plus profondément intersubjectif : l'intériorité de la conscience est un leurre et le *je* transcendantal se donne toujours dans et par le *nous* constitutif d'une communauté transcendantale. Autrement dit, si la conscience transcendantale est par essence langagière, c'est d'abord et avant tout parce qu'elle est inséparable de la conscience de co-humanité, c'est-à-dire de « la conscience de l'être-en-communauté dans un seul et même monde » (p. 74).

---

1 Avec tous les problèmes que cela peut poser, ce dernier degré d'idéalité n'est donc pas – en droit – langagier au sens linguistique du terme. Nous renvoyons sur ce point à notre analyse précédente qui s'attaque directement à ce problème.

2 *Ibid*., p. 68 – Derrida reprend encore une fois approximativement une expression de Husserl (voir *L'origine de la géométrie*, p. 180).

3 *Ibid*., p. 72.

Mais à ce stade du texte, ce *nous* parolier reste, et c'est ici une tautologie, dépendant d'une communication orale qui tisse le lien entre une multiplicité de sujets, en faisant tour à tour de chacun d'eux un locuteur ou un destinataire. Cette communication est rendue possible par le mouvement même du Présent Vivant structuré par la protention et la rétention. Ressaisie cette fois dans sa dimension communautaire et orale, la « dialectique » du Présent Vivant permet de rendre compte du geste communicatif : il est une adresse faite à un autre capable de l'entendre et de la répéter à l'identique en lui-même. Constituée par la répétition de moments autres (l'attente protentionnelle et le souvenir rétentionnel), l'identité de la subjectivité est en fait marquée par une altérité, certes réduite dans son extériorité mais non pour autant niée. Ainsi,

> Par sa dialecticité même, l'originarité absolue du Présent Vivant permet la réduction, sans négation, de toute altérité ; il constitue l'autre comme autre en soi et le même comme le même dans l'autre[1].

L'intersubjectivité est donc inscrite au sein même de la subjectivité qui n'est en fait pas une, mais multiple, le *je* se diffractant en un *nous.* Cette diffraction rend enfin possible la communication avec autrui que je contiens en moi et qui me contient en lui. Mais si cette dynamique du *nous* constitue et garantit la solidité de la chaîne communautaire tout en rendant possible la mise en commun de l'objectivité idéale, il faut encore comprendre comment cette dernière peut dépasser cette communauté vivante et actuelle, pour être mise à la disposition de l'humanité tout entière. « La conscience de l'être-en-communauté dans un seul et même monde » est en effet, comme nous le notions plus haut, une conscience de co-humanité :

> Le langage oral a libéré l'objet de la subjectivité *individuelle,* mais il le laisse enchaîné à son commencement et à la synchronie d'un échange à l'intérieur de la *communauté institutrice*[2].

Autrement dit, pour qu'une histoire soit possible et pour qu'une tradition puisse se déployer, l'objectivité idéale ne doit pas être seulement intersubjective, mais aussi *transgénérationnelle*. C'est alors que l'écriture entre en jeu :

> C'est la possibilité de l'*écriture* qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle[3].

Écriture aux vertus ambiguës qui, en introduisant la « *virtualité* »[4] au sein de l'espace

---

1 *Ibid.*, p. 83.
2 *Ibid*., p. 84 – Derrida souligne.
3 *Ibid*., p. 84 – Derrida souligne.
4 Cette expression, reprise par Derrida, est de Husserl (voir *L'origine de la géométrie*, p. 186).

transcendantal, assure la pérennité de l'objet par-delà la communauté actuelle, tout en rendant simultanément possible « la passivité, l'oubli et tous les phénomènes de *crise* »[1]. En effet, en se déposant dans l'écriture, l'objectivité idéale est coupée de son lien ombilical avec l'intentionnalité productrice-locutrice ou destinataire, ce qui a pour double effet contraire de sauver l'objectivité idéale de sa dépendance au sujet actuel, tout en essoufflant le geste intentionnel originaire qui risque de finir par disparaître. Ainsi,

> En virtualisant absolument le dialogue, l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet peut s'absenter[2].

C'est pour relever cette difficulté que Husserl en vient à définir une écriture spirituelle qui « *n'*est *plus seulement* cet auxiliaire mondain et mnémotechnique »[3], et qui ouvre un espace scriptural original. Si nous trouvons dans cette négation restrictive la faille du discours phénoménologique, dans laquelle travaillera la déconstruction derridienne, nous gardons pour l'instant en réserve l'analyse exhaustive des conséquences de cette virtualisation du dialogue pour nous intéresser au processus de constitution de l'objectivité idéale du point de vue de l'écriture spirituelle (en fait son parachèvement) *in fine* identifiable à la *phonè*. Car en effet, si l'objectivité idéale pour être indéfiniment perdurable doit être inscrite, son inscription sur un support matériel n'est en fait qu'un accident contingent de son caractère incorporable. Derrida distingue ainsi l'*incorporation* (concept essentiel dans la philosophie derridienne, comme nous le vérifierons en pensant la construction de l'idiome à partir de *Fors*[4]) de l'*incorporabilité* (p. 87) qui renvoie à la dimension originairement charnelle (au sens de chair phénoménologique, *Leib*) de l'objectivité idéale. Autrement dit, l'objectivité idéale n'advient pas à la chair par un processus d'incorporation qui présuppose toujours l'extériorité de l'élément incorporé, elle est dès l'origine chair. Parce que l'intention de langage, qui la produit vise l'idéalité la plus haute (c'est-à-dire la traditionalité), l'objectivité idéale n'est rien sinon une *inscriptibilité* « indépendante de la spatio-temporalité sensible » (p. 88), pourrions-nous écrire en suivant la dynamique de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, ou rien sinon *phonè*, en suivant cette fois celle de *La voix et le phénomène*[5]. L' « archi-document »

---

1 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 84 – Derrida souligne.
2 *Ibid.*, p. 84.
3 *Ibid.*, p. 86 – nous soulignons.
4 Préface au *Le Verbier de l'homme aux loups* de N. Abraham et M. Torok, Flammarion, 1976 .
5 En vertu de cette définition de l' « écriture transcendantale », il n'est en effet plus besoin de démontrer que celle-ci peut être identifiée à la *phonè*, l'écriture derridienne étant quant à elle *espacement*, c'est-à-dire entrelacement de l'espace et du temps sensibles.

ainsi constitué ne peut perdre son lien vital avec l'intention originaire en ce qu'il est lui-même intentionnel : un auteur s'adresse à un lecteur prêt à réactiver le sens ; la relation entre locuteur et destinataire est ainsi rétablie, la virtualité du dialogue enfin réduite et l'actualité de la communication définitivement restaurée dans la clôture du… livre. Ainsi sommes-nous reconduite à l'écriture mnémotechnique, face inverse de l'écriture spirituelle, et à nouveau obligé de penser la possible disparition de la vérité : l'incorporabilité de l'objectivité idéale est simultanément son incorporation dans le signe factice et contingent. Le processus d'idéalisation de l'objet doit donc être pensé comme ce double mouvement contradictoire qui, en libérant l'objet du monde empirique, ne fait que l'y abîmer (mouvement que Derrida désignera bientôt par le concept de « *double bind* » et qu'il fera à l'occasion visuellement apparaître en construisant dans le corps du texte une pensée simultanément déconstruite dans la note de bas de page ; ce procédé, notamment mis en œuvre de manière maîtrisée dans « Survivre »[1], est déjà opératoire dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie* : l'incorporation de l'objet idéal s'effectue dans une note de bas de page[2]). Mais ne suivons pas encore ce fatal chemin et tentons plutôt de penser avec Husserl les moyens de sauver la vérité de sa totale disparition. Pour ce faire, le phénoménologue en vient à distinguer histoire interne ou histoire du sens, et histoire externe ou histoire des faits. Ce geste revient à exiler hors de la sphère transcendantale l'écriture au sens factice et à rejeter le mouvement d'incorporation de l'objet idéal par le signe, pour ne préserver que le mouvement intentionnel de l'incorporabilité. L'écriture est dès lors réduite à sa chair transcendantale, *Leib*. La disparition de la vérité peut alors être comprise comme un oubli résultant de « l'abdication d'une responsabilité » (p. 98) ou de la défaillance de l'*ego* qui renonce à réactiver le sens originaire et se contente d'accueillir passivement les signes sédimentaires dans lesquels le sens est cristallisé. En d'autres termes, si l'oubli est bien une « catégorie historique » (p. 98), il est potentiellement toujours évitable (même si le fait qu'il soit une « catégorie historique » indique bien qu'il est simultanément, et essentiellement, inévitable). L'histoire interne, qui est aussi l'histoire intentionnelle, ne peut par essence pas être rompue : la réactivation assure la

1 « Survivre », in *Parages,* Galilée, 1986, première version publiée aux États-Unis en 1979, ouvrage augmenté et réédité en 2003. Dans cet article, Derrida écrit en effet sur « deux bandes ». Si la première s'abîme dans l'intraductibilité, la seconde s'efforce à la plus grande traductibilité possible. Ce « *double bind* » permet de rendre compte de la contradiction interne au titre d'un livre de Blanchot, *L'arrêt de mort*, qui peut en fait se lire comme *The Triumph of Life* de Shelley. « Sur-vivre » est la traduction de ces deux ouvrages en un seul mot.

2 Note n° 3 du bas de la page 86.

solidité des maillons de la chaîne en mettant en relation un émetteur et un récepteur virtuels dans l'actualité d'une intuition par définition toujours présente et toujours identique à elle-même, même si elle est constituée de moments autres. Dans cette perspective, la réactivation, geste phénoménologique par excellence, présuppose donc une chose : qu'elle soit corrélative d'une certaine univocité du langage sans laquelle le document écrit resterait pour jamais illisible. Cette univocité garantit en effet la préservation et la transmission du sens : toujours identique à lui-même, le langage univoque est intelligible par tout chercheur, quelles que soient sa culture et son époque.

> L'univocité est [ainsi] la condition d'une communication entre les générations de chercheurs à n'importe quelle distance[1]. Elle assure l'exactitude de la traduction et la pureté de la tradition. C'est dire qu'au moment même où elle soustrait le sens à la modification historique, elle seule rend possible, *d'autre part*, une histoire pure comme transmission et recueillement du sens[2].

Ici sommes-nous une fois de plus reconduite à cette même difficulté, celle sur laquelle nous ne cessons de travailler pour tenter, avec Husserl, de la relever. Cette difficulté, qui « déconstruit » toute la phénoménologie husserlienne, concerne l'impossible articulation de la sphère éidétique et de la sphère transcendantale. Inséparable de la grammaire pure logique, l'univocité est en effet identifiable à la décidabilité des propositions axiomatiques à laquelle nous nous sommes déjà intéressée, pour justement en marquer les limites et la dépasser, en ce qu'elle empêchait tout enrichissement du sens : pour qu'une histoire soit possible, la décidabilité doit pouvoir être dépassée par un geste originaire et irréductiblement indécidable. À l'instar de la décidabilité, l'univocité devient donc cet horizon téléologique qui détermine la progression de l'histoire :

> Si une équivocité radicale interdit en effet l'histoire en la plongeant dans les richesses nocturnes et mal transmissibles de l'idéalité « *enchaînée* », l'univocité absolue n'aurait elle-même d'autre conséquence que de stériliser ou de paralyser l'histoire dans l'indigence d'une itération indéfinie[3].

Mais à cette étape de la réflexion, il nous faut tenir compte de cette « écriture transcendantale » dont nous avons déjà étudié la spécificité, pour pouvoir penser que c'est en fait en son sein même que l'équivocité opère. Autrement dit, et en nous appuyant ici sur les conclusions de notre précédente section, l'intentionnalité langagière, qui est le point de

---

1 Distance spatiale autant que temporelle.
2 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 103 – Citation modifiée (nos modifications sont entre crochets) – Derrida souligne.
3 *Ibid.*, p. 104.

jonction entre le transcendantal et l'éidétique, ne peut faire l'économie de la langue facto-historique. Le mouvement de l'incorporation, corollaire de l'équivocité, ressurgit alors au sein même du transcendantal :

> La problématique de l'univocité retentit immédiatement sur celle de la réactivation. Son schéma est le même, car sans une transparence minimale du langage, aucune réactivation ne serait imaginable[1].

L'univocité retient donc en elle-même une part irréductible d'équivocité qui elle-même retient une part d'univocité. La réactivation est donc nécessairement marquée par une équivoque en fait relative à la finitude intrinsèque et (décidément) irréductible du géomètre et ne pourra jamais être totale, en ce qu'une telle réactivation présuppose l'infinité d'un sujet capable de ressaisir le tout de l'histoire dans sa plus pure transparence. Or cette ressaisie, même si elle était possible, serait indissociable de l'avènement d'une non moins totale univocité paralysante, qui ne peut donc être qu'un idéal vers lequel tend infiniment l'histoire.

Mais pour qu'une histoire de la géométrie ou de l'idéalisation soit pensable, il faut aussi saisir les conditions de possibilité de la transgression de la réactivation finie d'une subjectivité qui sans doute a atteint sa dimension historique, mais qui, d'une certaine manière, reste encore attachée à un *ego*.

c) Le passage à la limite

En suivant le mouvement idéalisant de l'écriture jusqu'à son terme, Husserl en vient alors à penser une « opération idéalisante secondaire » (p. 109) définie comme un « passage à la limite » (*ibid.*), c'est-à-dire un geste d'ouverture de l'infini, producteur d'une « Idée au sens kantien » dont l'intuition (que nous entendons au sens d'intuition d'essence – *Wesensschau*[2]) est toujours différée, et dont l'objet idéal n'est que le corrélat. C'est alors qu'apparaît le second danger de la « mise en scripte » de l'objectivité idéale, un danger parfaitement symétrique au premier et qui ne fait que révéler une fois de plus ce double mouvement contradictoire qui caractérise l'écriture. Comme l'a bien repéré R. Bernet[3], une excessive

---

1 *Ibid.*, p. 107.

2 Derrida à la suite de Husserl distingue ainsi l'idéation de l'Idée et l'intuition d'essence qui est toujours actuelle. Sur ce point voir notamment pp. 147-148 de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* et la note de bas de page n° 1 de sa page 148. Nous reviendrons sur ce point quand nous nous confronterons plus directement à l'Idée au sens kantien.

3 Nous renvoyons encore une fois à son article (*op. cit.*) dans lequel il identifie clairement les deux dangers de

idéalisation de l'objet risque tout autant de le couper de la relation vitale qu'il devrait toujours entretenir avec son geste producteur. Devenu purement formel, l'objet perd son attachement au monde de la vie qui l'a fait naître. Si la réactivation ou la question-en-retour (*Rückfrage*) doit bien être dépassée, elle demeure néanmoins incontournable pour deux raisons distinctes, mais logiquement liées. Elle permet tout d'abord de pallier les deux dangers de l'écriture : en dé-sédimentant l'objet idéal, elle le rattache à une intuition sans laquelle il deviendrait symbole vide de sens et rend simultanément possible la remémorisation de l'acte originaire dans sa dimension historique, qui sans doute est le fait d'une Subjectivité universelle inaccessible à l'*ego*, mais dont ce dernier est néanmoins pour une part l'étrange « créateur » et dépositaire. Ainsi, la réactivation engage-t-elle la responsabilité de l'*ego,* non seulement du point de vue de son héritage historique, mais aussi de celui du Geste Originaire qui ouvre l'histoire :

> La question-en-retour est donc urgente qui, pour nous et par nous, réveillera la science à son sens originaire, c'est-à-dire, nous le savons, à son sens final[1].

La chaîne de l'histoire de la géométrie (et au-delà de toute science) reconstituée au moyen d'une réactivation limitée, il nous reste à réactiver ce Geste Originaire qui, même ressaisi à partir de la géométrie, reste néanmoins indépendant de toute science particulière, puisqu'il en est l'origine et la fin. C'est dans l'orbite de cette réactivation finale et absolue que peut s'élaborer la méthode de la variation imaginaire permettant de revenir aux *apriori* de l'histoire (à l'historicité de l'histoire des faits puis à celle de l'histoire des sciences, c'est-à-dire aux invariants du monde pré-scientifique). Cette première étape de la réduction (la variation imaginaire) sera donc bientôt dépassée par un geste d'infinitisation : le passage à la limite qui, s'il intervient de manière discrète à chacune des étapes de l'*epokhê*, énuclée cette fois définitivement l'œil de l'intentionnalité langagière. Mais avant de transgresser la limite, et sans tenter d'accompagner pas à pas la méthode permettant de ressaisir les structures aprioriques de l'histoire, essayons néanmoins d'en révéler la finalité et la nécessité dans la dynamique de la réflexion husserlienne.

Procédant par variations imaginaires à partir de la multiplicité des faits culturels de l'histoire empirique, la réduction éidétique (puisque c'est bien d'elle dont il s'agit) met au jour la

---

l'écriture : la sédimentation de l'objet idéal (qui est aussi son incorporation) et simultanément son excessive idéalisation (due à son incorporabilité).

1 *Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.*, p. 110.

structure apriorique qui en est au fondement : le langage sans lequel toute communication entre les hommes, vivants ou non, serait impossible. Mais conservant les conclusions du travail précédent, cette structure apriorique doit elle-même être sous-tendue par un geste originaire et temporalisant. Autrement dit, puisqu'il est possible d'articuler l'apriorique et la temporalité à partir du transcendantal, on est dès lors en droit de penser l'histoire dans la dépendance d'une historicité *in fine* définissable comme ce point de jonction entre l'Universel et le temporel (entendu dans son sens transcendantal), ou comme la coïncidence de l'apriorique et du téléologique en termes plus husserliens[1]. La méthode de la variation imaginaire appliquée à l'histoire en général rend possible la conception d'un apriori historique indépendant de l'histoire des sciences qui permet enfin à Husserl de penser le monde pré-scientifique constitué de proto-idéalités géométriques (formes d'idéalités antérieures à l'idéalité objective dont nous avons déjà étudié les conditions de possibilité). Ce monde structuré par une spatio-temporalité pré-exacte (mais non pour autant imaginaire) est constitué de différents corps purs dotés de formes spatiales et de mouvements auxquels peuvent être rapportées des qualités matérielles. Ces formes étant essentiellement inexactes, elles sont capables de subir « des processus de déformation » (p. 130). C'est en effet grâce à ce défaut d'exactitude originelle que ces formes peuvent progressivement se perfectionner, pour enfin atteindre leur forme idéale et exacte (le passage du rond – type morphologique pur mais inexact – au cercle – essence fixe et exacte – suit ainsi cette progression idéalisante). Mais si ce monde de la culture pré-scientifique doit pouvoir être pensé en ce qu'il rend possible le monde scientifique, il devra aussi être dépassé par une *epokhê* radicale qui ouvre enfin le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) ou monde anté-prédicatif, définissable comme l'unité de l'écoulement continu du flux de la vie. Sans ce monde, aucune tradition ne serait possible. La *Lebenswelt*, déjà nous le pressentons, ne sera finalement pas distincte du mouvement du Présent-Vivant qu'il faudra bien ressaisir en dernière instance dans toute son « absoluité ». La référence au monde de la vie nous porte donc déjà au-delà de la limite factice que le monde pré-scientifique n'a pas encore franchie. Un dernier geste reste à faire en effet, un geste éminemment transgressif qui passe, d'un saut, toutes les limites sensibles pour se porter à la limite idéale en fait située à l'infini. Un geste d'infinitisation reste donc encore à faire, la constitution de l'objet idéal n'étant pensable que dans l'horizon d'un champ mathématique lui-

1 Nous nous appuyons sur une citation de la p. 123 dans laquelle Derrida repense l'historicité comme cet horizon « qui fait coïncider l'apriorique et le téléologique » – citation modifiée.

même idéal et infini. Bien qu'il soit de style essentiellement grec[1] – nous insistons sur cette origine grecque de la philosophie, car si Husserl ne cesse d'en critiquer les fondements, il en préserve néanmoins, selon Derrida, les intentions essentielles[2] –, ce geste originaire n'est surtout pas identifiable à la découverte d'un infini lui préexistant. Il est ce geste temporalisant qui prend la forme d'un *Telos* et qui oriente le développement des sciences dans leur quête de la perfection idéale et absolue. L'infinitisation, cet infini qui n'en finit jamais de se constituer, est en un mot histoire :

> L'ouverture de l'infini, loin d'être l'accès à quelque possible, anhistorique en soi et découvert dans une histoire qui en serait transfigurée, n'est au contraire que l'ouverture de l'histoire *elle-même*, dans sa plus grande profondeur et la plus grande pureté de son essence[3].

Et ce geste est possible en vertu de la structure anticipative propre à l'intentionnalité : à chaque instant, elle se projette vers cet X visé (ce « pôle idéal et invariant d'une approximation infinie », p. 146) qui a toujours déjà outrepassé la pureté des essences constituées et qui rend ainsi possible la création d'une éidétique. Les essences créées dans la dynamique de ce mouvement deviennent par la suite saisissables dans une intuition d'essence et simultanément dépassables :

> Les essences-limites supposent donc l'ouverture de l'horizon et la trouée vers l'infini d'un « *immer wieder* » ou d'un « *und so weiter* »[4] qui est le mouvement même de l'idéalisation mathématique en général[5].

Autrement dit, la production des essences est déterminée par une idéalité absolue qui tout en appartenant à l'essence même de l'intentionnalité, reste pourtant définitivement insaisissable. Cette idéalité est en termes husserliens une « Idée au sens kantien » :

> Pour que l'anticipation intentionnelle bondisse elle-même à l'infini, il faut qu'elle soit *déjà* idéale. Ce

---

1 « Car l'instauration de la philosophie n'a pu être qu'un acte philosophique. Husserl qui parle souvent de « *géométrie platonisante* », a toujours assigné à cette instauration une contemporanéité de sens avec « *l'école platonicienne* », le « *platonisme* », les Grecs « *guidés par la doctrine des Idées* », l' « *idéalisme platonicien* », etc. ». *Ibid.*, p. 137 – Derrida cite Husserl entre guillemets et en italique.

2 Pour le philosophe de la déconstruction, le geste grec est le geste qui ouvre l'histoire de la philosophie. Nous le vérifierons plus loin en lisant *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, 1972 (texte publié pour la première fois dans la revue *Tel Quel,* n° 32 et 33, 1968).

3 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.,* p. 143.

4 Si cette expression (« *und so weiter* ») reprise de la phénoménologie husserlienne est essentielle à l'élaboration de la déconstruction, il faut néanmoins noter que Derrida ne la travaillera explicitement et directement que dans l'un de ses dernier textes : « Et cetera… », *op. cit*. Nous aurons l'occasion de travailler cette expression identifiable à l' « Idée au sens kantien » et essentielle pour notre propos quand nous effectuerons un pas au-delà du langage.

5 *Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 148.

> qui autorise et commande à la fois cette idéalisation de l'anticipation, c'est la présence à la conscience d'une *Idée au sens kantien*[1].

Travaillant explicitement l'anticipation propre à l'intentionnalité, cette citation révèle en fait de manière discrète la structure totale de l'intentionnalité dont l'anticipation n'est qu'un pôle. L'Idée, qui détermine le mouvement de projection intentionnelle, doit en effet être simultanément *présente* à la conscience. Autrement dit, elle doit entrelacer des temporalités différentes, mais dont l'unification rend possible la temporalisation. Appartenant au futur, elle se conjugue simultanément au présent, en ce qu'elle doit en effet pouvoir faire l'objet d'une certaine forme de représentation pour être. Mais en tant que pôle de la structure protentionnelle, l'Idée ne devrait pourtant, sous aucune forme, pouvoir se saisir au présent. Il faut donc supposer l'existence d'une structure rétentionnelle qui détient la capacité de retenir l'Idée anticipative. L'Absolu du Présent-Vivant de la conscience (quant à elle réductible au présent de l'Ici-Maintenant) n'est autre que le passage du passé dans le futur et du futur dans le passé. Autrement dit,

> L'Absolu du Présent Vivant n'est donc que la Maintenance indéfinie de ce double enveloppement [rétention et protention – nous rajoutons][2].

L'Idée, pôle indéfini de la structure protentionnelle *et* rétentionnelle, est ainsi l'unité synthétique du « flux total du vécu » (p. 149)[3], c'est-à-dire de l'intentionnalité comprise comme ouverture de l'infini. Condition de possibilité de la temporalisation en ce qu'elle oriente le flux du vécu, l'Idée *ne peut pas ne pas* être pensée, même si jamais elle ne se donne à voir (vision qui signerait la fin de la temporalisation et de l'enrichissement du sens, choses impossibles si l'on pense le sens dans sa logique et sa dynamique internes : la mort ne peut lui survenir que de l'extérieur). L'Idée, parce qu'elle est condition de possibilité de l'apparaître, ne peut faire l'objet d'une phénoménologie proprement dite :

> Ce n'est pas un hasard s'il n'y a pas de phénoménologie de l'Idée. Celle-ci ne peut se donner en personne, elle ne peut être déterminée dans une évidence, car elle n'est que la possibilité de l'évidence et l'ouverture du « *voir* » lui-même (…). S'il n'y a rien à dire de l'Idée *elle-même*, c'est qu'elle est ce à partir de quoi quelque chose en général peut être dit[4].

Forme pure du voir et du dire,

---

1 *Ibid*., p. 147 – Derrida souligne.
2 *Ibid*., p. 149.
3 Nous retrouvons donc bien la définition de la *Lebenswelt*.
4 *Ibid*., p. 151-152.

> L'Idée est le pôle d'une intention pure, vide de tout objet déterminé. Elle seule révèle donc l'être de l'intention : *l'intentionnalité* elle-même[1].

L'Idée consomme ainsi la rupture entre l'intuition et l'intention, qui signera la perte, nous le verrons, de la philosophie husserlienne[2]. Mais gardons encore en réserve cet événement disruptif pour questionner la manière dont Husserl rétablit discrètement, mais significativement, l'intuition au cœur même de l'Idée. L'Idée, disions-nous, ne peut donc faire l'objet d'une intuition, elle ne peut être décrite ou saisie dans une phénoménologie. Pointe hyperbolique et asymptotique, l'Idée se pense mais ne se voit ni ne se dit, même si pourtant, fort étrangement, elle parle et peut s'entendre :

> Qu'une détermination phénoménologique de l'Idée elle-même soit, dès lors, radicalement impossible, cela signifie peut-être que la phénoménologie ne peut se réfléchir en une phénoménologie de la phénoménologie, et que son *Logos* ne peut jamais apparaître en tant que tel, jamais se donner à une philosophie du voir, mais seulement, comme toute *Parole*, *à entendre* à travers le visible[3].

Le *Logos,* ici identifié à la Parole, ne doit pas être confondu avec la parole qui relève du langage compris au sens de grammaire pure logique. Cette Parole n'est même pas celle du langage transcendantal rattaché à une subjectivité, elle est ce souffle spirituel jamais formulé, jamais prononcé, qui ouvre le texte de l'histoire. L'Idée visée « s'annonce » (p. 155) ainsi dans la phénoménologie sans jamais s'y donner. Message crypté, l'Idée offre aux hommes la chance d'être responsables de leur avenir. Échappant à une ressaisie pleine et entière, elle les laisse libres de leurs choix, les orientant simplement si tout du moins ils savent y prêter l'oreille et *l'entendre* enfin. Car s'il est une « intuition » de l'Idée, elle ne peut être que phonique pour des raisons que *La voix et le phénomène* nous a déjà dévoilées. Le « texte écrit » de l'histoire est bel et bien *phonè* (ou *Logos* dans les termes de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*), et si le sens est à venir, si l'Idée est située « *epekeina tès ousia* », elle demeure néanmoins étrangement vécue dans la dynamique perpétuelle de l'auto-affection (ou de la dialectique du Présent Vivant dans les termes de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*). Pour une part, le *Logos* serait ainsi cet absolu « situé » au-delà de la subjectivité transcendantale. « Pour une part » seulement, car le *Logos* n'est pas uniquement cette

---

1 *Ibid*., p. 153 – Derrida souligne.

2 Nous renvoyons à ce passage dans lequel Derrida critique l'interprétation de P. Ricœur affirmant qu'il n'existe pas chez Husserl de distinction entre l'intention et l'intuition (*ibid*., pp. 153-154). Cette critique est essentielle car la déconstruction commence précisément au moment où se rompt le point de jonction entre intuition et intention.

3 *Ibid*., p. 155 – nous soulignons.

simplicité originaire et transcendante qui se donnerait à entendre dans une subjectivité transcendantale. Pour une autre part, il est aussi le *Telos* de cette subjectivité engagée dans son mouvement d'auto-réalisation. En ouvrant l'historicité, le *Logos* traverse tous ses moments, tout en préservant sa transcendance qui garantit la préservation du sens. Mais simultanément parce qu' « il *n'*est *que* le Pôle *pour soi* de l'historicité et de la subjectivité transcendantale historiques *constituantes* »[1], le *Logos s'intègre* à tous les moments de l'historicité, se constituant en elle, par elle et avec elle. L'histoire n'est rien sinon cette projection de l'origine vers le *Telos* : elle se produit à partir d'un envoi originaire qui tend vers sa réalisation finale par la médiation de différents moments constituants. Ainsi,

> s'il y a une histoire, l'historicité ne peut donc être que le passage d'une Parole, la tradition pure d'un *Logos* originaire vers un *Telos* polaire[2].

En d'autres termes, « l'*Absolu est le Passage* »[3] : une origine « silencieuse » (et nous savons bien ce que vaut ce silence) qui, en se projetant vers sa fin, doit en passer par une subjectivité transcendantale nécessairement finie et qui est le maillon d'une « chaîne ouverte » et disruptive qui ne peut faire l'économie de la langue.

Ici, nous décidons de marquer un point d'arrêt, car si nous sommes de nouveau confrontée à cette ambiguïté propre au langage (son incapacité à s'arracher à la langue facto-historique), nous ne devons pas oublier que, sans le dire, nous avons aussi mis au jour qu'une forme d'intuition est, ou plus exactement *devait* être malgré tout, toujours possible. Un devoir face à la perpétuité du sens et à sa transmission, un devoir dont tous nous sommes en charge et qu'il nous incombe de respecter. La Parole attend une réponse que seule la « Méthode » de la réduction, l'*epokhê* phénoménologique, est capable d'apporter :

> Dans ses implications les plus radicales, la Méthode [la réduction transcendantale que Husserl appelle aussi « l'Archi-Méthode de toutes les méthodes philosophiques » – nous rajoutons[4]] n'est donc pas la préface neutre ou l'exercice *préambulaire* d'une pensée, mais la pensée elle-même dans la conscience de son historicité intégrale[5].

Et cette Méthode, nous le savons, est la condition de possibilité de la mise au jour de

---

1 *Ibid.*, p. 164 – Derrida souligne.
2 *Ibid.*, p. 165.
3 *Ibid.* – Derrida souligne.
4 Nous nous appuyons ici sur la note 1 du bas de la p. 166. Nous précisons encore que Derrida reprendra à « la lettre » cette conception husserlienne de la méthode philosophique.
5 *Ibid.*, p. 166 – Derrida souligne.

l'intentionnalité langagière qui, nous l'avons démontré, est « la traditionnalité » (p. 166) elle-même :

> Dans sa plus grande profondeur, c'est-à-dire dans le mouvement pur de la temporalisation phénoménologique, comme sortie de soi en soi de l'Absolu du Présent Vivant, l'intentionnalité est la racine de l'historicité[1].

Ainsi se referme la boucle du premier mouvement de notre travail. En reconstituant le texte de l'histoire, nous avons été subrepticement reconduite au « document écrit » et à la nécessité de répéter l'*epokhê*, et nous avons achoppé, encore une fois, sur l'ambiguïté du langage, sur une Parole qui ne peut se transmettre qu'en se cristallisant dans la matérialité des signes. L'*epokhê* construit la chaîne de l'histoire tout en en faisant remarquer le chaînon manquant : la transmission se rompt à l'instant même où retentit la Parole. Le geste grec d'infinitisation, dont la structure intrinsèque est celle de l'intentionnalité langagière, est le premier envoi qui ouvre l'histoire. Mais l'histoire est une tradition phonétique qui, tout en préservant la présence à soi, l'abîme simultanément en l'incorporant au signe indicatif, en l'enchaînant à la matière et en inscrivant en elle la marque de sa propre mort.

1 *Ibid.*, p. 166.

Chapitre 2 – Crise, critique et décision : le logo-phonocentrisme

2.1- Le chaînon manquant : *hypomnésis* et *pharmakon*

« L'intentionnalité ouvre et produit l'histoire » est une proposition logiquement dépendante de « l'intentionnalité est langagière », tel fut l'objet de la démonstration de notre premier chapitre. Parce que seul le langage garantit la préservation et la transmission du sens, la conscience *ne peut être que* langagière, nécessité qui oblige Husserl à opérer une nouvelle distinction entre le langage comme expression pure déterminée par les lois de la grammaire pure logique (dimension éidétique d'un langage conservateur du sens mais non producteur) et le langage transcendantal producteur des idéalités :

> Et de fait, tout au long d'un itinéraire qui aboutit à l'*Origine de la géométrie,* Husserl accordera une attention croissante à ce qui, dans la signification, dans le langage et dans l'inscription consignant l'objectivité idéale, *produit* la vérité ou l'idéalité plutôt qu'il ne l'*enregistre*[1].

À un langage fixiste et statique qui préserve le sens par-delà la subjectivité finie, tout en restant attaché à l'*ego* psychologique en raison de sa dimension facto-historique – l'éidétique réunissant ainsi la plus grande pureté et la plus épaisse matérialité –, Husserl oppose un langage vivant, créateur et inséparable de l'*ego* transcendantal. Mais pourtant, parce qu'il est *aussi* chargé d'assurer la transmission des idéalités langagières, ce langage doit en quelque manière pouvoir être séparable de l'*ego* géniteur. Cette finalité inscrite au cœur du langage transcendantal exige de joindre le transcendantal et l'éidétique, l'intuition et l'intention de signification[2], tout en préservant leur différence. Produite et gardée par le langage, la différence entre le transcendantal et l'éidétique n'existe que de droit. Cette identité de fait signe la disparition du sens et la mort du Présent Vivant qui se voit au mieux figé dans un présent immuable lorsqu'il a atteint la pureté des essences éternelles et au pire définitivement disparu lorsqu'il s'est laissé recouvrir par les sédimentations de la langue facto-historique. Tout entière occupée par le projet de sauver l'intuition de cet anéantissement pourtant « programmé »[3], la phénoménologie finit par réduire la conscience à la *phonè* : un Signifié

---

1 *La voix et le phénomène*, *op. cit*., p. 26 – Derrida souligne.
2 Qui peut être vide de toute intuition.
3 On reconnaîtra ici le titre d'un paragraphe de *De la grammatologie,* « Le programme », *op. cit.,* p. 15, permettant de mettre en évidence le caractère simultanément à venir (« pro ») et envoyé (« programmé » mais non destiné ou déterminé) de l'écriture (« gramme ») qui consomme la rupture de l'intuition. Voir particulièrement les pp. 19-20.

transcendantal enfin libéré de toute marque empirique, une voix phénoménologique *toujours vécue* au-dedans de soi sur le mode de l'entendre, une auto-affection encore appelée « dialectique du Présent Vivant » dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie*[1]. Cette intention phénoménologique, qui en fait répète et accomplit le geste métaphysique originaire (le geste platonicien), instaure puis préserve la présence toujours pensée comme un vécu. Mais si nous avons bien repéré que la réduction ou la répression du signe indicatif (c'est-à-dire du signifiant) échouait de manière répétée – en ressurgissant à chacune des étapes de l'*epokhê* sous la forme d'une rupture de l'intuition, le signe indicatif vient rompre la chaîne du texte de l'histoire –, il est un point que nous n'avons pas encore clairement élucidé : *la raison pour laquelle* celui-ci est inévitablement rupture de l'intuition. Jusqu'à présent, nous nous sommes en effet contentée de faire remarquer que l'étrange jonction de son caractère empirique et de sa capacité à se libérer de la vie de l'*ego*, enfin cristallisée dans les règles d'une grammaire pure logique, différait à l'infini le temps du Présent-Vivant *in extremis* « sauvé » par une Parole aveugle, mais toujours intuitionnée sur le mode d'un « s'entendre parler ». Cette temporisation était sans doute nécessaire au regard de notre propos, mais il nous faut à présent revenir sur ce problème qui révèle en fait symptomatiquement le travail d'une force qui abîme progressivement mais irrémédiablement l'idéalité dans la matière ou qui la fixe définitivement dans la rigidité cadavérique des essences. Ce programme mené jusqu'à son terme aboutit enfin à « notre époque-signe »[2], l'époque des années 60, marquée par une « inflation du signe langage »[3], qui selon toute vraisemblance se décentre par rapport à l'époque de la présence, mais qui en fait appartient toujours à l'époque de la métaphysique : le signe saussurien qui structure « notre époque » n'est autre que le récépissé du signe métaphysique dont la phénoménologie husserlienne est la dernière héritière.

Pour procéder à cette élucidation (la raison pour laquelle le signe indicatif est toujours rupture de l'intuition), nous repartirons de *La voix et le phénomène*, pour revenir ensuite à l'*Introduction à l'origine de la géométrie,* et ciblerons dans ces deux textes les points de rupture de l'intuition, tout en nous gardant de suivre le chemin qui nous mènera *in fine* « au-delà du langage ». Pour l'instant, nous essaierons donc de comprendre pourquoi cet

---

1 La *phonè* permettant donc bien de pallier les deux dangers du langage éidétique.

2 Précisons que si Derrida n'utilise jamais cette expression, l'expression « notre époque » est en revanche très régulièrement utilisée (pour l'occurrence de cette expression dans son œuvre voir par exemple *De la grammatologie*, *op. cit.,* p. 117).

3 *De la grammatologie*, *op. cit.,* p. 15.

événement disruptif arrive toujours avec l'irruption du signifiant scripturaire (« signifiant scripturaire » que nous entendons dans un sens large comprenant le phonème, lorsque celui-ci n'est pas habité par une expression pleine) qui est aussi la première « traduction » de ce non-langagier encore innommé, beaucoup plus sûrement innommable, au bord duquel nous tenterons de rester. Ainsi, commençant par travailler la raison pour laquelle la Parole – ou *phonè* – est inséparable d'un voir qui pourtant fait toujours potentiellement défaut, nous analyserons ensuite les conséquences de ce couplage, pour enfin révéler pourquoi le signifiant scripturaire n'est autre que cet événement disruptif que nous recherchons.

a) La rupture de l'intuition par le signifiant

C'est donc à tort – nous le savions déjà – que nous avons tenté de démontrer que la *phonè* n'était qu'une intuition phonique au sein de laquelle le voir pouvait porter sur un objet provisoirement invisible. Le dire, nous le verrons, ne peut en effet se passer de l'*effectivité* d'un voir qui relève pourtant de l'indication, l'intuition devant en effet être aussi visibilité au sens strict, et non seulement audibilité. Pour retravailler *La voix et le phénomène,* nous ne suivrons pas cette fois la méthode de l'*epokhê*, mais nous repartirons immédiatement de la détermination du signe (*Zeichen*) qui ouvre son premier chapitre[1]. « Détermination » et non « définition », car si la première fixe les limites d'un objet de pensée, la seconde ressaisit l'essence par-delà le mot, opération impossible dans le cas du signe. En interprétant l'occultation husserlienne de la question « *qu'est-ce que* le signe en général »[2], Derrida révèle la dimension productrice du signe : le signe ne dépend pas d'une essence ou d'une vérité lui préexistant (une Idée au sens platonicien dont nous connaissons déjà les limites), mais la constitue :

> Ne peut-on penser – et Husserl l'a sans doute fait – que le *signe*, par exemple si on le considère comme *structure d'un mouvement intentionnel*, ne tombe pas sous la catégorie de chose en général (*Sache*), n'est pas un « étant » sur l'être duquel on viendrait à poser une question ? Le signe n'est-il pas autre chose qu'un étant, n'est-il pas la seule « chose » qui, n'étant pas une chose, ne tombe pas sous la question « qu'est-ce que » ? La produit au contraire à l'occasion ? Produit ainsi la « philosophie » comme empire du *ti esti* [3]?

1 « Le signe et les signes ».
2 *La voix et le phénomène, op. cit,* p. 25. – Derrida souligne.
3 *Ibid.*, p. 26 – Nous soulignons.

Mais il faut ici faire remarquer l'identification du signe à la « structure d'un mouvement intentionnel », le signe étant dès lors entendu comme « expression », alors même que, selon les propres mots de Derrida,

> … seul l'indice est véritablement un signe pour Husserl. L'expression pleine – c'est-à-dire (…) l'*intention remplie* du vouloir-dire – échappe d'une certaine manière au concept de signe[1].

Pour relever cette apparente contradiction qui révèle en fait l'impasse de toute la phénoménologie, arrêtons-nous d'abord sur la définition de l'expression pleine ou « intention remplie », pour rappeler que le remplissement est en fait assuré par l'intuition qui pourtant ne peut se passer, c'est ce que nous cherchons à démontrer, de la visibilité. Cette remarque nous permet en effet de revenir à la détermination du signe que nous avions laissée en chemin, signe déterminé comme une « structure de renvoi » (p. 24). En d'autres termes, le signe est un « être-pour » mis « à la place de... », n'ayant pas de stabilité ou d'unité en soi, il désigne toujours un autre jamais présent. Le signe (*Zeichen*) est donc un montrer ou un indiquer (*Zeigen*), un indice (*Anzeichen*) qui donne à voir un objet invisible[2]. Appartenant par essence à la sphère empirique, le signe est un être matériel (*Körper*) ; extérieur à la conscience, il est orientation de mon regard vers une altérité radicale, un œil ouvert sur un monde dont je ne peux avoir qu'une apprésentation, jamais une intuition[3]. Or, parce que la phénoménologie est pensée de la phénoménalisation qui toujours est langage, elle ne pourra, en aucun cas, faire l'économie d'un montrer ou d'un faire voir, langage et *Zeigen* dès lors réunis en un *Zeichen* condition de possibilité de la production d'une idéalité, *phénomène historique* (c'est-à-dire langagier) de la conscience. Ainsi,

> [Le] « *Zeigen* » est le lieu où s'annonce la racine et la nécessité de tout « enchevêtrement » entre indice [*Anzeichen* – nous rajoutons] et expression. Lieu où toutes les oppositions et les différences qui sillonneront désormais l'analyse husserlienne (et qui seront toutes informées dans des concepts de la métaphysique traditionnelle) ne sont pas encore dessinées[4].

D'abord entendu dans sa fonction indicative et empirique, le renvoi indicatif (*Anzeigen*) devra être déporté dans la sphère de l'expression (ou « vouloir-dire ») garante du voir phénoménologique et désormais pensé sous le concept de « renvoi expressif » (*Hinzeigen*).

---

1 *Ibid*., p. 46.
2 Une invisibilité qui pour la phénoménologie est toujours « provisoire », l'objet idéal devant toujours pouvoir *in fine* être intuitionné. Pour l'occurrence de ce terme, voir *ibid.*, p. 80.
3 Pour rappel, nous touchons ici à la question de la réduction du signe indicatif.
4 *Ibid.,* p. 24-25 – Citation modifiée.

Cette déportation de fait, que Husserl pense de droit comme une distinction essentielle, ne saurait donc purger le renvoi expressif des déterminations propres au renvoi indicatif, ce que montre Derrida en travaillant « le statut de la *représentation* dans le langage »[1]. Car en effet, si Husserl sauve la distinction entre les deux types de renvoi en montrant que dans le renvoi expressif le signe n'est pas réel, mais seulement représenté, Derrida la déconstruit (n'ayant pas encore posé toutes les bases nécessaires à la compréhension de la déconstruction, nous n'utilisons pas encore le verbe « déconstruire » dans un sens « strictement derridien »), en révélant la structure éminemment représentative du signe dont la structure expressive n'est finalement que la dérivation. À cette étape de notre travail, il nous faut donc rappeler cette structure de l'expression, car ce n'est qu'à travers elle que nous pourrons appréhender celle du signe, l'expression étant en effet immédiatement saisissable par la conscience avec laquelle elle se confond. La structure de l'expression est ainsi articulée autour de trois pôles : la *Vorstellung* (lieu de l'idéalité en général qui ne subit aucune modification), la *Vergegenwärtigung* (lieu de la « possibilité de la répétition reproductive en général » sans lequel l'idéalité resterait définitivement coupée de toute relation à un *ego*), et la *Repräsentation* (le substitut actuel – énoncé par et dans l'acte de signifier – du signifié)[2] que nous retrouvons dans celle du signe indicatif : pour pouvoir être prononcé, c'est-à-dire répété (répétition qui est condition de possibilité du langage en général), le signe doit en effet posséder une forme d'identité par-delà le signifiant actuellement utilisé (car si les signes étaient constamment changeants, en d'autres termes informes, le mot se déliterait, et, avec lui, l'objectivité idéale).

> En effet, quand je me sers, *effectivement*, (…) de mots, (…) je dois d'entrée de jeu opérer (dans) une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif. Un signe n'est jamais un événement si événement veut dire unicité empirique irremplaçable et irréversible. (…) Un signifiant (en général) doit être reconnaissable dans sa forme malgré et à travers la diversité des caractères empiriques qui peuvent le modifier. Il doit rester le *même* et pouvoir être répété comme tel malgré et à travers les déformations que ce qu'on appelle l'événement empirique lui fait nécessairement subir[3].

On ressaisit donc bien dans cette citation tous les concepts au principe de la structuration de l'expression : la forme idéale du signifiant est *Vorstellung*, tandis que la *Vergegenwärtigung* en assure la répétition qui se réalise enfin dans une *Repräsentation* substitutive. La structure de l'expression pleine (car c'est bien d'elle qu'il s'agit) est *de facto* sous-tendue par celle du signe.

---

1 *Ibid.,* p. 54 – Derrida souligne.
2 Nous suivons ici de très près la p. 56 de *La voix et le phénomène, op. cit*.
3 *Ibid.,* p. 55 – Derrida souligne.

Le *Hinzeigen* n'est donc pas différent de l'*Anzeigen* : tous deux procèdent par répétition de substituts chargés de faire voir une forme idéale jamais présente. Et en poussant ce raisonnement jusqu'au bout, il apparaît non seulement que la répétition est de fait le pôle gravitationnel de cette structure – la *Vorstellung*, ne se donnant jamais au présent, mais toujours *par la médiation* d'un représentant *qui n'est que répétition*, elle finit par se confondre avec cette répétition substitutive –, mais qu'en plus cette répétition ne donne jamais rien à voir, puisqu'elle ne fait que répéter inlassablement un représentant dont l'origine demeure définitivement invisible. L'idéalité, qui ne se présente jamais en personne, est une « Idée au sens kantien ». L'expression, qui permet de préserver les idéalités par une répétition elle-même idéale, est enchevêtrée à la répétition du signe indicatif qui coïncide avec la rupture de l'intuition. La structure même du langage étant représentation et répétition, elle est simultanément la plus pure des idéalités et le plus empirique des objets. Cet enchevêtrement contradictoire se révèle dès lors que l'on aborde la répétition sous l'angle de l'idéalité. Car en effet, si la sauvegarde et la transmission de l'idéalité sont conditionnées par leur répétition, répétition qui n'appartient donc pas (qu')à ma propre vie et que je ne peux réactiver que sous certaines conditions[1], cela implique structurellement la possibilité d'une actualisation sans sujet de cette répétition idéale :

> C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans la détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort[2].

Si le renvoi expressif (*Hinzeigen*) de l'expression pleine me fait actuellement voir la représentation d'une idéalité dans un instant itératif, cette itération est en fait rendue possible par son inscription dans le signe qui m'est toujours étranger et qui me montre du doigt, sur le mode du renvoi indicatif (*Anzeigen*), un invisible. L'enchevêtrement du signe et de l'expression apparaît ainsi irréductible. Parce que l'idéalité doit être préservée et transmise, une intention de signification doit toujours pouvoir fonctionner à vide, fonctionnement qui, même considéré dans sa dimension idéale, relève du signe indicatif : en obéissant aux règles de la grammaire pure logique et en s'inscrivant dans la matière, l'intention de signification rompt avec l'intuition *et* de l'objet *et* de celle de l'énonciateur (double forme d'intuition en fait inséparables l'une de l'autre), tout en en préservant la possibilité. Le voir, gage de l'intuition,

1 Pour un développement de cette question, nous renvoyons à notre premier chapitre.
2 *Ibid.,* p. 60 – Derrida souligne.

est contradictoirement sa perte.

Parce qu'à cette étape de notre raisonnement, il n'est besoin ni de démontrer l'essence langagière de l'intentionnalité ni la raison pour laquelle l'expression doit se contenter de réfléchir improductivement la couche pré-expressive de sens, nous comprenons à présent pourquoi la *phonè* ne peut se passer du signe et du montrer, du *Zeichen* et du *Zeigen*, bref et en un mot, de l'*Anzeichen* qui détermine aussi les règles de la grammaire pure logique en ce qu'elle est en effet toujours « commandée plus ou moins immédiatement par la possibilité d'un rapport à l'objet »[1]. Un discours sensé est ainsi un discours qui non seulement rend possible un vouloir-dire ou une intention de signification (un discours grammaticalement correct), mais aussi la visée, et non la saisie, d'un objet. Autrement dit, la « logicité théorique » est elle-même déterminée par un *Zeigen* dont le signe (*Zeichen*) est le corrélat. L'énoncé logico-théorique par excellence, l'énoncé prédicatif « S est P », est ainsi idéalement toujours conjugué à la *troisième personne du singulier* au *présent de l'indicatif,* proposition dans laquelle il n'est potentiellement plus ni sujet (entendu au sens de première personne) ni objet[2] (« objet » entendu au sens de référent : l'objet désigné ; ou de signifié : l'objet conceptualisé – l'expression sans signifié « le cercle est carré » est par exemple une expression douée de sens). Mais cette invisibilité, si elle est irréductible, doit néanmoins rester « pro-visoire »[3] (la scission de cet adjectif permet à Derrida de mettre simultanément en exergue le préfixe « pro » et le « visoire » qui chacun désigne à leur façon cette idéalité originaire et finale que nous visons sans jamais l'atteindre, ne pouvant en étreindre que sa représentation) : l'objet étant par essence *phénomène historique de la conscience*, il n'est qu'à l'instant où il est saisi par l'intuition d'un « je ». C'est alors qu'intervient la *phonè* qui rétablit l'intuition du « je » et de l'objet là où « je » et « il » font défaut. Mais encore une fois, nous le voyons déjà, s'introduit le *Zeigen.* La *phonè* est un voir sans lequel elle ne pourrait jamais s'apparaître à elle-même : lorsque que je m'entends parler, je me saisis moi-même comme ob-jet « placé devant moi » et donc (toujours) visible. Le signe indicatif refait alors irruption au sein de la parole, introduisant de l'espace et de la transcendance au cœur de son être temporel et immanent. Parce que la voix est le phénomène, elle est nécessairement prise dans le renvoi

1 *Ibid.,* p. 80.
2 Voir p. 82.
3 *Ibid*., p. 109 : « La différence qui sépare l'intention de l'intuition, pour être radicale, n'en serait pas moins *pro-visoire.* Et cette pro-vision constituerait malgré tout l'essence du vouloir-dire. »

indicatif incarné le plus adéquatement par le signifiant scripturaire[1], la possibilité de se détacher de toute intentionnalité entendue au sens strict (intentionnalité indissociable d'une intuition) étant inscrite dans son « être même » qui se confond avec son apparaître mondain. C'est par un simple effet de renversement que ce détachement rend simultanément possible une grammaire pure logique :

> L'autonomie du vouloir-dire au regard de la connaissance intuitive (…), le « franc-parler », a sa norme dans l'écriture et le rapport à la mort. Cette écriture ne peut venir s'ajouter à la parole parce qu'elle l'a doublée en l'animant dès son éveil. Ici l'indication ne dégrade ni ne dévoie l'expression, elle la dicte. Cette conclusion, nous la tirons donc de l'idée de grammaire pure logique : de la distinction rigoureuse entre l'intention du vouloir-dire *(Bedeutungsintention)* qui peut toujours fonctionner « à vide » et son remplissement « éventuel » par l'intuition de l'objet[2].

La *phonè* est donc contradictoirement ce premier envoi *scripturaire* qui ouvre le texte de l'histoire. Portant en elle la nécessaire défaillance de l'intuition, elle tente de survivre à sa perte en gardant l'écriture sous sa garde et en faisant d'elle une écriture phonétique et secondaire (et qui n'est que la production symptomatique d'un jeu de forces) :

> Si l'écriture achève la constitution des objets idéaux [Derrida fait référence à *L'origine de la géométrie*], elle le fait en tant qu'écriture phonétique : elle vient fixer, inscrire, consigner, incarner une parole déjà prête. Et réactiver l'écriture, c'est toujours réveiller une expression dans une indication, un mot dans le corps d'une lettre qui portait en elle, en tant que symbole qui peut toujours rester vide, la menace de la crise[3].

Par un mouvement de renversement, il apparaît enfin que le texte historique est en fait conditionné par la rupture de l'intuition. La transmission transgénérationnelle de l'idéalité (ou plus exactement de sa re-présentation) dépend tout entière de cet instant disruptif qui coïncide avec l'irruption du signe indicatif ou de l'écriture. Ainsi, selon les termes mêmes de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* :

> C'est la possibilité de l'*écriture* qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle. Elle le fera en émancipant le sens à l'égard de son évidence *actuelle* pour un sujet réel et de sa circulation actuelle dans une communauté déterminée. (…) Cette *virtualité* est d'ailleurs une valeur ambiguë : elle rend possible du même coup la passivité, l'oubli et tous les phénomènes de *crise*[4].

---

1 Même si le signifiant scripturaire comprend le phonème, la *phonè* n'étant rien d'autre qu'une intention de signification remplie par une intuition « infaillible ».
2 *Ibid.,* p. 108.
3 *Ibid.,* p. 90-91.
4 L'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit,* p. 84. – Derrida souligne.

b) Une tradition disruptive

Parce que nous marchons juste au bord du langage, parce que nous ne pouvons pas encore faire « un pas au-delà » n'ayant pas encore pensé le chemin qui nous y conduirait – ce chemin distinct d'une méthode, mais qui « compte » néanmoins[1], et qu'il faudra bien suivre si nous voulons dépasser « notre époque-signe » –, nous nous contenterons ici de décrire le processus par lequel arrive la *crise*. Ce concept husserlien, immanquablement associé à celui d'*oubli*, est tout autant inséparable de celui de *signe,* symbole de « notre époque », une époque en *crise*, une époque *critique* marquée par le concept métaphysique grec « *krinein* » qui réunit en son sein « crise » et « critique » dans l'instant d'une décision. Pour le dire avec les mots de Derrida, si « le moment de la crise est toujours celui du signe »[2], c'est parce que

> Le signe graphique, caution de l'objectivité, peut aussi s'abîmer *en fait*. Ce péril est inhérent à la mondanité factice de l'inscription elle-même, et rien ne peut l'en préserver définitivement[3].

Il est ainsi possible

> [d']interpréter le phénomène de *crise* – qui renvoie toujours, pour Husserl, à une maladie du langage – comme une dégradation du signe-expression en signe-indice, d'une visée « claire » (*Klar*) en un symbole vide[4].

Dans cette citation, nous retrouvons en creux toute notre précédente démonstration qui trouve ainsi sa conclusion et nous y saisissons la modalité de l'évolution de cette « maladie dégénérative » dont l'aboutissement est l'avènement de « notre époque-signe ». Cette maladie est due, tenons-nous en là pour l'instant, à la contamination de l'expression par le signe indicatif, contamination irréductible en ce qu'elle seule peut libérer l'idéalité de l'emprise d'un *ego* en la vidant de toute intuition. Cette libération, qui fait le texte de l'histoire, ne peut donc s'opérer que par ce double mouvement contradictoire d'incorporabilité et d'incorporation travaillé dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, et auquel nous nous sommes déjà confrontée en prenant néanmoins le soin d'occulter (ou peut-être de réprimer) le second pour ne considérer que le premier. L'incorporabilité contribue en effet à la production d'un champ

---

1 Nous nous appuyons ici sur cette citation d' « Et cetera... » : « – et le chemin compte, rien n'opère dans une déconstruction sans la prise en compte d'un travail ou d'un trajet, d'une route qu'il faut pourtant distinguer de l'*hodos* d'une méthode. » *Op. cit.*, p. 24.

2 *La voix et le phénomène*, *op. cit.,* p. 91.

3 L'*Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit,* p. 92 – Derrida souligne.

4 *Ibid.,* p. 91 (note n° 3 du bas de la p. 90) – Derrida souligne, citation modifiée.

transcendantal[1] : lorsque l'idéalité est incarnée dans une chair elle-même transcendantale (*Leib*) et chargée de préserver « l'animation intentionnelle » (p. 85) (c'est-à-dire l'intuition), l' « écriture transcendantale » devient *phonè*. Mais à la lumière de notre analyse (qui a révélé l'entrelacs irréductible de l'expression et de l'indication), il nous faut remettre en tension ce double mouvement, décrire ensemble les processus d'incorporabilité et d'incorporation, qui rompent tous deux (mais chacun différemment) l'intuition tout en la préservant (le signe doit en effet toujours être pensé dans sa dimension subversive *et* répressive, comme « notre époque-signe » le manifeste symptomatiquement).

En effet, pour que soit préservé l'objet, son sens doit contradictoirement se présenter dans l'idéalité inférieure et enchaînée du mot tout en s'en « détachant », en s'inscrivant dans un signifié corrélatif d'une grammaire pure logique dont les règles dépendent de son rendre visible – inscription qui signe tout autant la mort de l'intuition. Mais décidément inséparable du signifiant, le signifié fait simultanément l'objet d'un processus d'incorporation par le mot, puis par les types morphologiques que sont les signes graphiques et vocaux (lettres et phonèmes pour reprendre l'exemple derridien) et dont l'identité assure la possibilité de la visée du sens. Le signifié résiste enfin à son incorporation définitive en se faisant porter par une intention de signification, qui vise toujours le sens par-delà la matière et la forme idéale du signifiant. Ainsi,

> Le lieu précis de l'incorporation réalisante proprement dite, dans son moment ultime, est donc l'union de la forme sensible et de la matière sensible, union *traversée* par l'intention de langage qui vise toujours, explicitement ou non, l'idéalité la plus haute. L'incarnation linguistique et la constitution de l'espace scriptural supposent donc un « enchaînement » de plus en plus serré de l'idéalité dans la réalité à travers une série de médiations de moins en moins idéales, et dans l'unité synthétique d'une visée. Cette synthèse intentionnelle est un mouvement incessant d'aller et retour, travaillant à enchaîner l'idéalité du sens et à libérer la réalité du signe, chacune de ces deux opérations étant toujours hantée par le sens de l'autre qui s'y annonce déjà ou s'y retient encore. Par le langage, l'idéalité du sens se libère donc dans le labeur même de son « enchaînement »[2].

Mais parce qu'il est sans doute insuffisant de nous contenter de notre présentation introductive pour expliciter cette citation, nous voudrions la relire à la lumière de la structure itérative du signe – enchevêtrement de signe-expression (ou signifié) et de signe-indice (ou signifiant) – que nous avons dégagée de notre étude de *La voix et le phénomène.* Cette lecture nous permettra de rendre compte de manière plus pertinente de ce double mouvement

---

1 En soustrayant l'objet à une communauté actuelle de sujets parlants pour le rendre lisible par des sujets non encore présents.

2 *Ibid.,* p. 87 (note n° 3 du bas de la p. 86) – Derrida souligne.

d'incorporabilité et d'incorporation, qui fait l'histoire.

Articulée autour de trois pôles, la structure du signe est répétition d'une représentation qui elle-même ne se donne que dans un substitut. Si maintenant nous intégrons cette détermination structurelle du signe au passage de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* précité, c'est en ces termes que nous pouvons repenser ce dernier. En visant « l'idéalité la plus haute », « l'intention de langage » traverse la matière et atteint ainsi la forme sensible du signifiant. Elle la dépasse enfin pour accéder au mot et à son signifié qui marque les frontières de la visibilité, et qui constitue la sphère éidétique des essences-limites, l'intuition du signifié pouvant potentiellement s'interrompre et se réactiver. Mais pour être visible et pouvoir être transmis, le signifié doit simultanément, par un mouvement renversé, s'incorporer au mot puis à la forme sensible du signifiant, à sa matière enfin. Si l'intention de langage vise bien « l'idéalité la plus haute », elle ne vise donc pas le signifié qui accède à sa liberté en s'enchaînant à la matière, mais beaucoup plus sûrement l'idéalité originaire et finale située par-delà voir et dire, c'est-dire l'Idée au sens kantien. N'en étreignant jamais que sa re-présentation, l'intention de langage qui essentiellement aspire à sa saisie doit être répétée et ne peut l'être que grâce à la permanence des signes, à savoir l'identité du signifié *et* du signifiant, même si ce dernier est irréductiblement prisonnier de la matière. Pour le dire autrement, cette répétition est celle d'une intention aveugle qui ne devient voyante qu'en s'incorporant à une matière opaque… La structure répétitive du signe se fond donc bien dans ce mouvement d'incorporation-incorporabilité, qui est aussi un mouvement temporalisant. Le signe, parce qu'il montre du doigt un invisible dans un geste protentionnel, ne peut être qu'une re-présentation dont la réapparition dépend de la rétention de ses différents modes d'apparaître : du mode le plus idéal au mode le plus empirique. Si donc le signifié ne peut se passer du signifiant, si les règles d'une grammaire pure logique peuvent *in fine* être définies comme « un système de relations mobiles [qui] prend sa source dans un projet d'acquisition ouvert à l'infini »[1], le texte de l'histoire, qui se constitue par répétition du signe, est nécessairement marqué par une irréductible *indécidabilité* transmise de génération en génération, une *indécidabilité* qui rompt et rend possible en même temps la chaîne de l'histoire : cette

1 L'*Introduction à l'origine de la géométrie op. cit.,* p. 106 – Citation modifiée. Si l'on ne peut faire autrement que de rapprocher cette citation de la définition saussurienne de la langue nous voulons néanmoins d'ores et déjà noter qu'elle s'en distingue en pensant la source de ce « système mobile de relations » : « un projet d'acquisition ouvert à l'infini », ce qui nous interdit de considérer la philosophie derridienne comme un simple « effet » du structuralisme.

impossible libération de la représentation idéale (le signifié) en raison de son inscription dans la matière (le signifiant scripturaire), est en effet condition de possibilité de la question en retour. C'est à partir de ce premier envoi éminemment divisé que se construit l'histoire sur le mode d'une télécommunication qui présuppose toujours de l'altérité, du brouillage, de la temporisation, un émetteur se manquant potentiellement à lui-même et s'adressant à un destinataire potentiellement défaillant. La télécommunication est toujours en attente de sa pleine réalisation. Le premier envoi qui ouvre la tradition dont nous sommes à la fois héritiers et responsables, n'est donc pas cette intentionnalité langagière identifiable à la *phonè*, mais un entrelacs de « vouloir-dire » (soit de signe expressif) et de signe indicatif. La répétition qui fait le texte de l'histoire, est en fait répétition d'un signe clivé dont une partie doit être réduite, afin de sauver l'intuition de son anéantissement. Ce n'est qu'à ce point de notre réflexion que nous pouvons enfin retranscrire dans sa totalité ce passage de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* déjà plusieurs fois partiellement convoqué pour poser les limites d'une *epokhê* qui toujours échouait dans sa prétention à la réactivation de l'intention originaire productrice de l'idéalité et qui de ce fait nous reconduisait invariablement à ce problématique « *document* reçu et *déjà* lisible » :

> Comme dans son synonyme allemand, la question en retour est marquée par la référence ou la résonnance postale et épistolaire d'une communication à distance. Comme la « *Rückfrage* », la question en retour se pose à partir d'un premier envoi. À partir du *document* reçu et *déjà* lisible, la possibilité m'est offerte d'interroger à nouveau et *en retour* sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition. Celle-ci, qui n'est que la médiateté elle-même et l'ouverture à une télécommunication en général, peut alors, comme le dit Husserl, « *se laisser questionner* » (*O.*, 176)[1].

Or la tradition, nous le savons, est selon Husserl ouverte par Platon[2]. Une conviction que Derrida ne remettra jamais en question et qui le conduira dès 1968[3] à s'interroger sur le geste platonicien, pour déceler en lui l'instant du « passage à la philosophie »[4], le geste husserlien n'en étant que l'ultime répétition et « notre époque-signe » son aboutissement, Saussure

---

1 *Ibid.*, p. 36 – Derrida souligne et indique la page de *L'origine de la géométrie* dans laquelle se trouve la citation de Husserl.

2 Nous renvoyons ici à notre chapitre 1, § 1-2 et citons encore une fois la p. 137 de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* : « Car l'instauration de la géométrie n'a pu être qu'un acte *philosophique*. Husserl, qui parle souvent de « *géométrie platonisante* », a toujours assigné à cette instauration une contemporanéité de *sens* avec « *l'école platonicienne* », le « *platonisme* », les Grecs « *guidés par la doctrine platonicienne des Idées, l'idéalisme platonicien* », etc. », *op. cit.*, p. 137 – Derrida souligne et cite Husserl en italique et entre guillemets.

3 Nous faisons référence à *La pharmacie de Platon*, *op. cit*.

4 Cette expression est de Derrida, p. 89 du texte précité.

reprenant enfin, sans le savoir et malgré lui, les schèmes platoniciens[1]. Questionnons donc « à nouveau et *en retour* l'intention originaire et finale », pour enfin retracer le cheminement de l'histoire de la philosophie, de Platon à « notre époque » qui elle-même n'est jamais que la répétition renversée de l'époque de la métaphysique. Suivant le mouvement de la *Rückfrage* remontons jusqu'aux origines de la philosophie. Tentons une fois de plus de réactiver l'intention originaire et finale gardée en mémoire dans le document écrit, une mémoire historique dont nous comprenons à présent qu'elle est en fait divisée entre la mémoire actuelle d'une idéalité – ou « vouloir-dire » – possiblement ressaisie par l'intuition, et une mémoire secondaire, une mémoire morte engluée dans le signe indicatif. Retournons donc au geste originaire, ce geste grec qui marque aussi le « passage à la philosophie », et (re)lisons le texte « de » Platon – coup d'envoi de l'histoire de la philosophie –, « sa pharmacie »[2] qui contradictoirement guérit la vie de la mort en l'empoisonnant mortellement.

c) Platon : père du « pharmaco-logos »

Il ne s'agira pas ici de procéder à une lecture suivie qui nous entraînerait trop loin dans les réseaux textuels platoniciens – et plus généralement dans les réseaux textuels grecs[3], puisque Derrida remet en mouvement le jeu des signifiants dans lequel se trouve prise l'écriture « proposée, présentée, déclarée comme un *pharmakon* »[4] –, mais de dévoiler la structure de ce signe : « Nous disons bien le *signe pharmakon*, voulant marquer par là qu'il s'agit *indissociablement* d'un signifiant et d'un concept signifié »[5], afin de ressaisir le « commencement » du texte de l'histoire et de reconstituer son tissage troué dès l'origine par un chaînon manquant réduit par la phénoménologie, congédié (*khairen*[6]) par Platon et toujours

---

1 Nous renvoyons à *De la grammatologie* qui s'ouvre sur un débat avec la linguistique saussurienne comprise dans l'horizon d'une histoire de la philosophie initiée par Platon. Le geste de rabaissement de l'écriture opéré par Saussure est ainsi identifié au geste rousseauiste, lui-même répétition du geste platonicien : « L'écriture, moyen mnémotechnique, suppléant la bonne mémoire, la mémoire spontanée, signifie l'oubli. C'est très précisément ce que disait Platon dans le *Phèdre,* comparant l'écriture à la parole comme l'*hypomnesis* à la *mnémè*, l'auxiliaire aide-mémoire à la mémoire vivante. » *op. cit*., p. 55.

2 *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, *op. cit*.

3 Car si Derrida prend en effet pour point de départ le *Phèdre* de Platon dans lequel l'écriture est définie comme un *pharmakon,* il remet par la suite ce signe en circulation dans la « totalité » de la langue grecque pour enfin le ré-enchaîner à d'autres dialogues de Platon.

4 *Ibid.*, p. 91.

5 *Ibid.*, p. 124 – Derrida souligne.

6 Derrida pointant le double sens du « *khairen* » (*ibid.*, pp. 84-85) qui signifie d'abord « réjouir son cœur », par extension « saluer une personne en lui souhaitant un bien », puis ironiquement « envoyer promener, saluer, mettre en vacances, donner congé » (selon les mots de Derrida, p. 84). (Pour mieux saisir ce renversement

réprimé par « notre époque ». C'est en nous laissant porter par le *logos* platonicien, face renversée du *pharmakon,* que nous pénétrerons le texte de la pharmarcie, car même s'il n'est pas encore identifiable au texte de l'histoire, il est néanmoins déjà indissociable de la mémoire sans laquelle la (re)mémoration de l'origine puis la contemplation de l'*eidos* demeureraient impossibles.

Discours rationnel, le *logos* est cette parole toujours dépendante de son père qui l'engendre, la maîtrise, et la tient sous sa garde. Parole vivante chargée de dire la vérité du père, le *logos* est un *zôon* (p. 97), un étant vivant qui, par implication, est tout autant mémoire de l'origine : *mnémè* « mémoire vivante et connaissante » (p. 113). Suivant le tissage du signifiant *pater*, aussi désigné comme un bien ou un capital, le *logos* apparaît enfin comme cet héritier vivant chargé de préserver et de faire fructifier une origine disparue échappant définitivement au voir comme au dire, en la re-présentant dans un concept signifié – *eidos* – visible par un acte noético-maïeutique et transmissible par sa capacité à être répété. Le père est ainsi celui qui ouvre la visibilité en donnant le *logos,* premier étant vivant qui garde en mémoire l'héritage de ce père dont il est désormais responsable. Vie, mémoire et *logos* apparaissent ainsi dans leur interdépendance, l'un ne pouvant être sans le secours de l'autre : parce que la vie est finie, elle ne peut se survivre qu'en se gardant en mémoire dans le *logos*, le discours rationnel ou le tissage de concepts saisissables dans une intuition actuelle qui vise, par-delà le signifié et par-delà voir et dire, la restauration impossible d'un bien originaire définitivement disparu. C'est donc bien la mort, l'origine disparue qui est aussi la « vie » dans sa plénitude inentamée, qui paradoxalement crée la nécessité du lien entre vie, mémoire et *logos* : le *logos* est mémoire parce qu'il est vie, c'est-à-dire mortel. La vie ne peut survivre à sa propre mort qu'en se gardant en mémoire dans un signe non seulement capable de préserver en lui *et* la vie *et* la mort du vivant, mais aussi capable de garantir la survie de l'origine par-delà l'étant vivant : sa re-présentation, sa capitalisation et sa transmission :

> La mémoire est par essence finie. Platon le reconnaît en lui attribuant la vie. Comme à tout organisme vivant (…), il lui assigne des limites. Une mémoire sans limite ne serait d'ailleurs pas une mémoire mais l'infinité d'une présence à soi. Toujours la mémoire a donc besoin de signes pour se rappeler le non-présent auquel elle a nécessairement rapport. Le mouvement de la dialectique en témoigne. La

---

ironique qui n'apparaît pas explicitement dans « La pharmacie », nous avons consulté le *Dictionnaire grec-français*, V. Magnien et M. Lacroix, Belin, 1969 : « Par ironie, *khairen* [nous retranscrivons en alphabet latin le terme écrit en alphabet grec] au lieu de signifier un souhait à celui qui s'en va, exprime le souhait qu'il s'en aille : **s'en aller** (dans la joie), **partir, aller se promener** ; exprime le souhait qu'une chose disparaisse. » p. 2074 – les auteurs soulignent.)

> mémoire se laisse ainsi contaminer par son premier dehors, par son premier suppléant : l'*hypomnésis*[1].

« Re-mémoration, recollection, consignation » (p. 113), l'*hypomnésis* est ce remède *ou* ce poison – *pharmakon* – qui permet de prolonger à l'infini une *mnémè* défaillante et finie *ou* qui se substitue à elle, mimant la vérité dépourvue qu'elle est de l'acte noétique qui saisit actuellement le concept signifié : laissée à l'abandon, elle se donne alors à tous et ne répond de rien. Pour le dire autrement, l'écriture « pharmaco-graphique » (p. 159) est cette *tekhnè* qui, en inscrivant la parole dans un signe, permet de sauver la *mnémè* de sa perte, tout en la provoquant. Si Platon voulait opposer puis maintenir l'opposition entre mémoire vive et intérieure d'une présence actuelle et mémoire morte et extérieure du signe scripturaire (ou plus largement, mémoire du signifiant), l'une est *de facto* entrelacée à l'autre, l'une luttant contre l'autre au sein d'un discours pharmaco-logique :

> Le « dehors » ne commence pas à la jointure de ce que nous appelons aujourd'hui le psychique et le physique mais au point où la *mnémè,* au lieu d'être présente à soi dans sa vie, comme mouvement de la vérité, se laisse supplanter par l'archive, se laisse évincer par un signe de re-mémoration ou de com-mémoration. L'espace de l'écriture, l'espace comme écriture s'ouvre dans le mouvement violent de cette suppléance, dans la différence entre *mnémè* et *hypomnésis*. Le dehors est déjà *dans* le travail de la mémoire[2].

Si l'*eidos* est re-présentation d'une origine disparue, si l'*eidos* sauve cette origine de l'anéantissement en la répétant, si enfin elle est au principe de la « dialectique anamnésique » (p. 151), c'est-à-dire de cette maïeutique maîtrisée par un acte noétique toujours voyant et donc toujours vrai, parce qu'elle est simultanément toujours gravée dans un signe, elle est soumise à une répétition vide de tout acte noétique, c'est-à-dire à une répétition qui *dissémine* l'héritage originaire en abîmant définitivement la vérité. La structure du signe *pharmakon*, ou plus exactement de la pharmacologie, n'est autre que ce « *graphique de la supplémentarité* » rendu possible grâce à la disparition de l'originaire qu'il vient seconder et assister en lui redonnant vie dans un signe répétitif, c'est-à-dire mortel :

> La disparition de la face [*ie* de « la présence originaire » ; nous rajoutons] ou la structure de répétition ne se laisse pas dominer par la valeur de vérité. L'opposition du vrai et du non-vrai est au contraire tout entière comprise, *inscrite* dans cette structure ou dans cette écriture générale. Le vrai et le non-vrai sont des espèces de la répétition. Et il n'y a de répétition possible que dans le *graphique de la supplémentarité*, ajoutant, au défaut d'une unité pleine, une autre unité qui vient la suppléer, étant à la fois assez la même et assez autre pour remplacer en ajoutant. Ainsi, d'une part, la répétition est ce sans quoi il n'y aurait pas de vérité : la vérité de l'étant sous la forme intelligible de l'idéalité découvre dans l'*eidos* ce qui peut se répéter, étant le même, le clair, le stable, l'identifiable dans son égalité à soi. Et

---

1 *Ibid.*, p. 135.
2 *Ibid.*, p. 135 – Derrida souligne.

> seul l'*eidos* peut donner lieu à la répétition comme anamnèse ou maïeutique, dialectique ou didactique. Ici la répétition se donne comme répétition de vie. La tautologie est la vie ne sortant de soi que pour rentrer en soi. Se tenant auprès de soi dans la *mnémè,* dans le *logos* et la *phonè.* Mais d'un autre côté, la répétition est le mouvement même de la non-vérité : la présence de l'étant s'y perd, s'y disperse, s'y multiplie par mimèmes, icônes, phantasmes, simulacres, etc. Par phénomènes, déjà. Et cette répétition est la possibilité du devenir sensible, la non-idéalité[1].

Ce passage nous permet enfin de mettre au jour la triple lecture possible de l'opération langagière de la répétition : une lecture « verticale », « horizontale » et « transversale » qui – chacune à sa façon – se rapporte à la question de la traduction. Première « traduction » dés-idéalisante d'un originaire disparu qu'il re-présente (nous encadrons le terme « traduction » de guillemets, car il ne correspond pas, tout du moins sous l'une de ses faces, au sens classique de la traduction que nous aurons bientôt l'occasion de définir ; quant à la conception derridienne de la traduction, nous y reviendrons lorsqu'il s'agira de comprendre comment se construit un idiome), le signe répétitif est aussi cette structure ouverte à l'infini d'un signe appelant toujours sa connexion à un autre signe pour tenter de pallier son défaut de plénitude (une connexion qui pourra devenir, sous certaines conditions, traduction d'un signe dans un autre signe de la même langue[2]) ; et il est enfin l'unité d'un concept signifié et d'un signifiant transmissible telle quelle dans le temps, les termes grecs pouvant dès lors être « répétés » – une répétition qui s'apparente en fait à une traduction[3] – par la phénoménologie husserlienne : la *geistige Leiblichkeit* (chair spirituelle)[4] garde l'esprit de la *phonè*, inséparable du *logos,* et est ainsi capable de répéter ou de produire une idéalité ou une *eidos* en termes grecs. Or ces trois modalités de la répétition du signe sont toutes sous-tendues par le clivage entre signifié et signifiant, l'instant du passage au langage coïncidant avec l'avènement d'un signe

---

1 *Ibid.*, p. 210 – Derrida souligne.

2 Une « traduction intralinguale » pour reprendre les termes théoriques de Jakobson. Nous faisons ici référence à la distinction établie par Roman Jakobson au chapitre 4 « Aspects linguistique de la traduction » (article publié en anglais en 1959) de ses *Essais de linguistique générale* (trad. Nicolas Ruwet, Minuit, 1963), entre « traduction intralinguale ou reformulation [qui] consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen d'autres signes de la même langue » ; « traduction interlinguale ou traduction proprement dite [qui] consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen d'une autre langue » ; et « traduction intersémiotique ou transmutation [qui] consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen de systèmes de signes non linguistiques. », p. 79. Si Derrida ne convoque pas encore ces termes dans *La pharmacie de Platon*, il les relèvera pour les critiquer dans « Des tours de Babel », in *Psyché*, *Inventions de l'autre,* Galilée, 1987, pp. 209-210. Faisons néanmoins remarquer que Derrida a lu les *Essais de linguistique générale* dès 1965, comme en atteste *De la grammatologie*. Nous suivons ici pour un temps l'article de M. Crépon, « Déconstruction et traduction », in *Derrida, la tradition de la philosophie*, *op. cit.,* pp. 27 à 44, qui commence par questionner le « passage à la philosophie » (*La pharmacie de Platon*, *op. cit*., p. 89) identifié à une traduction.

3 Les mots grecs répétés par Husserl ne sont *de facto* pas ceux de Platon. Pour reprendre les termes de *Signature Événement Contexte*, in *Marges de la philosophie,* Minuit, 1972 (texte repris dans sa totalité, in *Limited Inc.,* Galilée, 1990), il s'agit ici de la « greffe citationnelle » (p. 381) qui ouvre à l'infini de nouveaux contextes.

4 Voir *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 15.

irréductiblement divisé entre l'idéalisation et la non-idéalisation, la représentation et la non-représentation. Cette schize rend possible le « passage à la philosophie » et détermine la traduction interlinguale aussi constitutive du texte de l'histoire. Sans doute le *logos* est-il d'abord « pharmaco-logos » – la traduction devant donc toujours concerner l'union d'un signifié et d'un signifiant –, mais il n'en reste pas moins que toute traduction au sens classique, c'est-à-dire métaphysique, reste déterminée par le signifié. Ainsi, si la re-présentation de l'origine disparue est tout à la fois répétition et présentation, c'est en fait à la seconde que la première doit se soumettre. Ainsi, si le *pharmakon* est écriture, poison, remède, drogue, philtre, celui qui charme et qui séduit ; s'il est ce liquide qui circule à l'infini dans la langue, qui l'empoisonne et l'ensemence en se connectant à une multiplicité de réseaux textuels différents grâce au déport du signifiant, qui entraîne chaque fois un déplacement de sens[1] ; il est aussi celui qui, cristallisé dans un signifié, devient le symbole d'un mal qu'il s'agit d'exclure et de maintenir « hors du corps de la cité » (p. 162) : le *pharmakon*, entrelacs d'une multiplicité de sens qui ne se laissent pas enfermer dans un signifié devient, par un geste philosophique (échoué), celui qui s'oppose au *logos*, à la *mnémè* et à l'*eidos*. Si les termes grecs réutilisés par la phénoménologie husserlienne ont nécessairement un sens autre que ces mêmes termes pris dans le mouvement « total » de la langue grecque, Husserl, en les répétant, cherche en fait à réactiver leur sens sans considération pour leur lettre. Le « passage à la philosophie » (ou le passage au concept) est donc bien la traduction, fondée sur le signifié, d'un signe dans un autre signe d'une même langue. Et cette traduction devient tradition lorsqu'elle s'exporte enfin dans une autre langue : la répétition signifiante est congédiée, réduite, réprimée au nom de l'avènement d'un signifié caractérisé par son univocité, son identité à soi, et son indivisibilité. Pour le dire autrement, le signifié est présence, charge pour le signifiant de le traduire sans aucune perte de sens. *La pharmacie de Platon* est ainsi confrontée de part en part à

> … la redoutable et irréductible difficulté de la traduction. Difficulté de principe qui tient moins au passage d'une langue dans une autre, qu'à la tradition déjà (…) du grec au grec, et violente, d'un non-philosophème dans un philosophème. Avec ce problème de traduction nous n'aurons affaire à rien de moins qu'au problème du passage à la philosophie[2].

---

1 S'il peut bien être préservé comme tel, le *pharmakon* peut aussi devenir Pharmacée – celle qui joue avec Orithye juste avant que celle-ci ne soit précipitée dans l'abîme (p. 86) –, *pharmakeus* (sorcier, magicien, empoisonneur) (p. 145), ou *pharmakos* (un synonyme de *pharmakeus* qui désigne en plus le bouc émissaire) (p. 162).

2 *Ibid.*, p. 89.

Comme déjà nous l'annoncions, nous ne suivrons pas encore[1] le fil conducteur du rapport de la traduction à la déconstruction, pour rechercher les moyens de déconstruire le « projet » et le « concept » de traduction au sens métaphysique du terme, afin de repenser la traduction comme survie idiomatique de la singularité, mais ferons halte un peu plus longuement dans le lieu et l'instant du « passage à la philosophie ». Ce « passage à la philosophie », sans coïncider avec l'instant de l'avènement du signe, en est néanmoins inséparable. Car en effet, si le manque originaire doit être « traduit » (nous reviendrons sur cette impérative « traduction » qui peut *éventuellement* se faire dans un signe linguistique dont l'usage est alors *nécessairement* subverti[2]), le signe, parce qu'il est cette unité clivée entre une face idéale et une face sensible, est le lieu d'un irréductible jeu de forces conflictuelles qui nous reconduit à cette indécidabilité « originaire » qui marque non seulement la frontière entre le langage et son autre (nous le verrons), mais encore celle entre la philosophie et son autre *au sein même du langage* :

> … l'élément du *pharmakon* est le lieu du combat entre la philosophie et son autre. Élément *en lui-même*, si l'on peut encore dire, *indécidable*[3].

Mettre un terme à ce conflit en déterminant le signifié sous lequel « un » signifiant sera désormais subsumé, geste déterminant simultanément toutes les formes de traduction, relève donc d'une *décision* philosophique qu'il faudra distinguer de la « décision » issue de la déconstruction. Cette décision est l'instant d'un jugement[4] qui tranche un litige entre deux parties adverses et tente de réparer la déchirure provoquée par une *crise*, en faisant un choix *critique*, discriminant, et séparateur. « Décision », « crise », et « critique » se réunissent enfin dans le concept grec « *krinein* » qui signifie tout cela à la fois, comme Derrida nous le

---

1 Accompagnant ainsi jusqu'à son terme l'article de M. Crépon déjà cité.

2 Nous faisons indirectement référence au « double geste » de la déconstruction présenté dans *Positions,* Minuit, 1972 : le premier geste est défini comme le renversement d'une hiérarchie violente tandis que le second correspond à « l'émergence irruptive d'un nouveau « concept » », pp. 56-57. Sur ce point, voir aussi M. Crépon pp. 32 à 35 (« Déconstruction et traduction », *op. cit.*). Nous comprenons déjà le lien entre la déconstruction et l'idiome, celui-ci étant tout autant subversion de la langue instituée qu'irruption de nouveaux « concepts ».

3 *La pharmacie de Platon*, *op. cit.*, p. 172.

4 Il s'agit ici d'un jugement à caractère juridique que Derrida distinguera du jugement juste dans *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, 1994.

rappelle notamment[1] dans « Cogito et histoire de la folie »[2] :

> *La crise, c'est aussi la décision*, la césure dont parle Foucault, la décision au sens du *krinein*[3], du choix et du partage entre les deux voies séparées par Parménide en son poème, la voie du *logos* et la non-voie, le labyrinthe, le « palintrope » où se perd le *logos* (…). *Partage à partir duquel, après lequel, le logos, dans la violence nécessaire de son irruption, se sépare de soi comme folie, s'exile et oublie son origine et sa propre possibilité*[4].

L'histoire est ouverte par cette décision fondatrice des catégories philosophiques hiérarchisées qui enferment enfin le *pharmakon* dans la structure du *logos* : « Le *pharmakon* est *compris* dans la structure du *logos*. Cette compréhension est une *domination* et une *décision* »[5]. Si maintenant nous commençons à mieux comprendre pourquoi le langage est force, à la lumière de ce qui précède nous savons aussi que la décision séparatrice ne parvient jamais à anéantir l'élément exclu, tout juste rabaissé dans un rôle subalterne. Parce que la vie est la mort, elle ne peut se survivre qu'en se gardant en mémoire dans le « langage »[6], en s'inscrivant (éventuellement) dans un signe clivé entre un signifié et un signifiant ; et l'irréductibilité du signifiant ressurgit toujours lorsqu'il s'agit de dépasser, encore une fois, la mort d'un vivant, pour transmettre une idéalité.

Si l'histoire est un texte, il ne peut être que succession de crises symptomatiques de l'irréparable déchirure entre le signifiant et le signifié, et répétition du « coup de force »[7]

---

1 Cette ressaisie de l'origine étymologique grecque de « crise », « critique » et « décision » sera en effet encore plus clairement effectuée dans la « Lettre à un ami japonais » : « L'instance du *krinein* ou de la *krisis* (décision, choix, jugement, discernement) est elle-même, comme d'ailleurs tout l'appareil de la critique transcendantale [Derrida est en train de distinguer la déconstruction de la critique kantienne, expliquant pourquoi la déconstruction ne peut être identifiée à une critique], un des « thèmes » ou des « objets » essentiels de la déconstruction. » In *Psyché, op. cit.,* p. 390.

2 In *L'écriture et la différence, op. cit* (« Cogito et histoire de la folie » est une conférence de 1963 publié pour la première fois en 1964). Notons encore qu'il est remarquable que Derrida ne renvoie jamais dans *La pharmacie de Platon* à l'étymologie grecque de « décision », « crise » et « critique ».

3 Derrida écrit « *krinein* » dans l'alphabet grec.

4 *Op. cit.*, p. 96 – Nous soulignons.

5 *La pharmacie de Platon, op. cit.*, p. 145 – Derrida souligne.

6 Si tel n'est pas encore notre propos, notons cependant que le terme « langage » peut ici être entendu dans un sens large : la vie elle-même est « langage » c'est-à-dire mémoire, répétition et *inscription* comme on pourra le vérifier en lisant par exemple *Freud et la scène de l'écriture,* in *L'écriture et la différence, op. cit.,* p. 306 (article publié pour la première fois en 1966).

7 Cette expression est une expression derridienne utilisées à de maintes reprises. On pourra par exemple se référer à ce passage de « Cogito et histoire de la folie » : « … la folie est bien par essence et en général, le silence, la parole coupée, dans une césure et une blessure qui *entament* bien la vie comme *historicité en général*. Silence non pas déterminé, non pas imposé à un moment plutôt qu'à tel autre, mais lié par essence à un **coup de force**, à un interdit qui ouvrent l'histoire et la parole. » p. 84 – Derrida souligne en italique, nous soulignons en gras.

philosophique. Ce coup de force impose une nouvelle fois la vie comme présence à soi et la mémoire comme présentation, en expulsant toutes les marques de dé-présentation. Autrement dit, parce que le signifiant travaille le signifié du dedans, celui-ci finit toujours par déchoir, par redevenir, dans ces périodes de crise et d'oubli, « symbole vide » ou matière opaque. La méthode de l'*epokhê* doit donc être systématiquement répétée, afin de réactiver l'intentionnalité défaillante. Si l'histoire est un texte, elle est en fait celui d'une télé-communication postale. Ce concept, qui sera repensé dans sa proximité polémique avec le « Il y a » (*Es gibt*) heideggerien dans *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*[1] et que nous voulons pour l'instant nous préserver de forer pour des raisons qui s'éclaireront par la suite, permet enfin de rendre compte de l'irréductible technicité d'une histoire ne pouvant se comprendre qu'à rebours, après avoir pratiqué une *epokhê* qui, contre l'intention qui l'anime, finit par révéler l'impossible ressaisie d'un originaire destiné à demeurer invisible. L'originaire est en fait un *telos* qui ne peut être que re-présenté dans un signe[2]. Cette *epokhê* est ainsi répétée jusqu'à ce que l'idéalité soit ré-apparue indissociable du signifié, le signifié indissociable du signifiant et que le langage ait envahi « la totalité de l'horizon problématique d'une époque » :

> Cette inflation du « signe » langage est l'inflation du signe lui-même, l'inflation absolue, l'inflation elle-même. (…) Elle indique comme malgré elle qu'une époque historico-métaphysique *doit* déterminer enfin comme langage la totalité de son horizon problématique[3].

Une époque en crise, une époque qui, *en prenant la décision de critiquer* la métaphysique, réitère sans le savoir le geste intentionnel d'une conscience qui détermine, par un acte de langage rendant visible, son objet de pensée dont elle peut ensuite montrer les limites et les défaillances[4]. Cette époque, dont la critique explicite est en fait répétition implicite de la décision métaphysique, est « notre époque », celle des années 60.

---

1 Flammarion, 1980 (désormais noté *La carte postale*). On consultera plus spécialement la lettre du « 6 septembre 1977 », pp. 71 à 75.

2 Nous pourrions intégrer en ce point une analyse suivie de « Cogito et histoire de la philosophie » qui finit par identifier le doute méthodique à une *epokhê* pour enfin en ressaisir la pointe extrême qui fait sombrer la pensée dans la folie. Si nous ne le faisons pas, c'est parce que ce texte ne nous semble pas présenter d'enjeu essentiel dans la dynamique de notre propos.

3 *De la grammatologie*, *op. cit.,* p.15 – Derrida souligne.

4 Nous renvoyons une fois de plus à « La lettre à un ami japonais » et citons le passage précédant de quelques lignes celui déjà cité ci-dessus : « En tout cas, malgré les apparences, la déconstruction n'est ni une *analyse* ni une *critique*... » in *Psyché, op. cit.,* p. 390 – Derrida souligne.

2.2- « Notre époque-signe »

Mais avant de pénétrer « notre époque », parcourons à nouveau le chemin que nous venons d'effectuer et dans lequel nous repérons de multiples télescopages chronologiques dus à la complexité de la lecture derridienne des textes philosophiques, une lecture multidimensionnelle qui non seulement s'appuie sur une multiplicité de courants intellectuels jamais explicitement convoqués, mais qui en plus suit sans le dire la dynamique d'une *Rückfrage*. C'est ainsi à l'aune des schèmes conceptuels du structuralisme, et en se référant à la philosophie heideggerienne, que Derrida relit Husserl. Il recherche dans la phénoménologie les impasses dans lesquelles le langage l'a enferrée, et saisit dans le signe la condition de possibilité et d'impossibilité de la préservation de la présence, pour revenir enfin aux origines de la philosophie, au geste platonicien dont l'*Introduction à l'origine de la géométrie* porte la marque, nécessairement. Nous aurions donc pu ouvrir notre travail en questionnant « notre époque », pour ne retourner qu'ensuite à la phénoménologie husserlienne puis à Platon, mais il nous a semblé requis d'élucider d'abord la raison pour laquelle l'histoire est ce texte dont « notre époque » est le point d'aboutissement, ce qui ne pouvait se faire qu'en prenant appui sur la phénoménologie husserlienne qui nous a enfin permis de rendre intelligible la structure répétitive du signe[1]. C'est ainsi en lisant *La voix et le phénomène* et l'*Introduction à l'origine de la géométrie* que nous découvrons que l'histoire est un texte, que l'idéalité, par définition historique, ne peut être produite que par la médiation d'un langage salvateur (gardien de la présence et condition de possibilité de la réactivation), et simultanément menaçant (cause de la crise et de l'oubli). C'est toujours en lisant *La voix et le phénomène* et l'*Introduction à l'origine de la géométrie* que nous pouvons enfin relire et comprendre ce texte télé-communicationnel depuis ses origines jusqu'à « notre époque-signe » éclatée entre différents courants. Cette histoire est donc programmée par la répétition d'une *epokhê* qui, sans le voir ni le savoir, est simultanément répétition du signe et de la structure, comme nous le remarquions en citant ce texte de *L'écriture et la différence* : « la structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » qui questionne dès ses premières lignes l'événement ouvrant « notre époque » :

---

1 Pour reprendre les mots de Derrida dans sa conférence « La différance » in *Marges, op. cit.*(« La différance » est une conférence prononcée le 27 janvier 1968 à la Société française de philosophie) : « Je pars donc, stratégiquement, du lieu et du temps où « nous » sommes, bien que mon ouverture ne soit pas en dernière instance justifiable et que ce soit toujours à partir de la différance et de son « histoire » que nous pouvons prétendre savoir qui et où « nous » sommes, et ce que pourraient être les limites d'une « époque ». » p. 7.

> Quel serait donc cet événement ? Il aurait la forme extérieure d'une *rupture* et d'un *redoublement*[1].

« Redoublement » parce que comme nous le savons :

> … le concept de structure et même le mot de structure ont l'âge de *l'epistémè*, c'est-à-dire à la fois de la science et de la philosophie occidentales...[2]

« Rupture » parce que sous l'effet de la répétition de la « structuralité » se disloque le centre organisateur ou signifié transcendantal qui en limitait le jeu en lui donnant la forme d'une totalité c'est-à-dire, une structure :

> L'événement de rupture, la disruption à laquelle je faisais allusion en commençant, se serait peut-être produite au moment où la structuralité de la structure a dû commencer à être pensée, c'est-à-dire répétée, et c'est pourquoi je disais que cette disruption était répétition à tous les sens de ce mot. Dès lors on a dû sans doute commencer à penser (...) qu'il [le centre – nous rajoutons] n'était pas un lieu fixe mais une fonction, une sorte de non-lieu dans lequel se jouaient à l'infini des substitutions de signes. C'est alors le moment où le langage envahit le champ problématique universel ; c'est alors le moment où, en l'absence de centre ou d'origine, tout devient discours – à condition de s'entendre sur ce mot – c'est-à-dire système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendantal, n'est jamais absolument présent hors d'un système de différences. L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification[3].

Conclusion de tout notre précédent mouvement de réflexion, ce passage nous donne accès à « notre époque », en nous permettant d'en isoler les principales propriétés qui sont exactement contraires à celles de l'époque métaphysique, l'une regardant l'autre en miroir, l'une et l'autre se réfléchissant et se contemplant dans leur parfaite symétrie. L'époque métaphysique est ainsi fondée sur le postulat de l'existence d'une conscience dont les prédicats essentiels sont l'immuabilité, l'unité et l'universalité, et qui identifiable au Signifié transcendantal. Mais lorsque le signifiant réapparaît dans toute son irréductibilité, le Signifié transcendantal perd son statut substantiel, et par un mouvement de renversement, il est alors remplacé par le jeu de substitutions de signes. « Notre époque » se définit ainsi par la mouvance, la multiplicité et l'arbitraire. En d'autres termes, « notre époque » se définit par la mise en crise de la présence. Elle est le résultat d'un décentrement qui n'est originellement pas décidé par un geste intentionnel – la critique ne venant qu'après coup –, mais provoqué par la force de la répétition. Ainsi,

> Pour désigner cette production, il y aurait quelque naïveté à se référer à un événement, à une doctrine

---

1 *L'écriture et la différence, op. cit.,* p. 409 – Derrida souligne.
2 *Ibid.,* p. 409.
3 *Ibid.*, p. 411.

> ou à un nom d'auteur. Cette production appartient sans doute à la totalité d'une époque, qui est la nôtre, mais elle a toujours commencé à s'annoncer et à *travailler*[1].

Derrida cite par la suite, « à titre indicatif », quelques uns de ces noms d'auteurs producteurs d'un discours décentré : Nietzsche, Freud, et Heidegger (de la philosophie duquel Derrida tire le concept d'époque – nous y reviendrons) ; Saussure – et plus largement le structuralisme dont ce dernier est à l'origine – faisant bien sûr, sans être explicitement nommé, implicitement partie de cette liste. Autrement dit, si la linguistique saussurienne peut sans doute être considérée comme la discipline la plus exemplaire de cette époque en ce qu'elle s'ouvre par une redéfinition du signe ressaisi comme « unité différentielle », et en ce qu'elle révèle, de la manière la plus remarquable, l'envahissement du langage à la totalité du champ du savoir, elle est en fait elle-même un signe de « notre époque » marquée par le décentrement. Elle est un signe qui, avant même de pointer vers la « cause » cachée de ce décentrement – « notre époque-signe » faisant symptôme au sens freudien –, pointe vers une multiplicité de discours différents. C'est donc en deux sens différents que « notre époque » est signe : en se définissant par une inflation du signe, elle fait aussi signe vers une cause dont elle n'est qu'un effet. Elle est en d'autres termes la production « finale » et programmée de l'époque de la métaphysique, qui est aussi, nous le savons, l'époque d'une conscience par définition langagière.

Sans nous appuyer sur la lecture derridienne des discours saussurien, freudien et heideggerien[2] – discours qui, selon Derrida, déterminent le plus adéquatement « notre époque-signe » –, il s'agira ici de les présenter synthétiquement afin d'identifier leur singularité critique et de reconstruire la *structure* de cette époque. Nous montrerons ainsi en quel sens chacun de ces trois discours répète en fait la décision philosophique d'exclusion, de réduction, ou de répression de la force aveugle de la répétition, pour enfin dégager d'eux ce trait singulier que la déconstruction a chaque fois stratégiquement conservé[3].

---

1 *Ibid.*, p. 411 – Derrida souligne.

2 Une lecture déconstructrice que nous serions pour l'instant bien en peine de suivre pour des raisons que nous connaissons. On trouvera ces lectures de Saussure, Freud et Heidegger respectivement au chapitre 2 de *De la grammatologie* « linguistique et grammatologie », *op. cit.*, dans *L'écriture et la différence,* article *Freud et la scène de l'écriture*, *op. cit.*, et dans *Marges*, article Ousia *et* grammè – *note sur une note de* Sein und Zeit*, op. cit*.

3 Nous voulons ici rappeler la première phrase de cet exergue qui ouvre notre réflexion : « La déconstruction a commencé avec la déconstruction du logocentrisme, la déconstruction du phonocentrisme. Elle a essayé de dégager l'expérience, de la libérer de la tutelle du modèle linguistique qui était si puissant à l'époque – je veux parler des années soixante. », *Moscou aller-retour, op. cit.*, pp. 108-109.

a) L'arbitraire d'un signe différentiel

Nous commençons donc en questionnant les concepts corrélatifs de signe et de structure à partir du *Cours de linguistique générale*[1] de F. de Saussure, *Cours* paradigmatique de « notre époque » en ce qu'il rend possible la réduction de la totalité du monde au langage. Inaugurant la linguistique, le *Cours* propose ainsi, et pour la première fois, une définition de la langue fondée sur une définition du signe. Pour lire le *Cours*, nous suivrons donc le fil conducteur du signe linguistique sans doute distinguable du signe sémiologique ou sémiotique[2] – « science des signes en général » dont la linguistique n'est d'abord qu'une branche[3] –, mais devenant *in fine*, tout du moins sous la plume de Derrida (qui cependant marche ainsi dans les pas de Saussure[4]), le modèle du signe sémiologique, le signe linguistique et son organisation structurelle intrinsèque pouvant donc définir le tout de « notre époque ». Le *Cours* s'ouvre sur une question à laquelle Saussure répond très vite : « l'objet à la fois intégral et concret de la linguistique »[5] est la langue, langue distinguée du langage – faculté propre à l'homme lui permettant d'articuler des éléments distincts et ne pouvant se manifester concrètement que dans une langue spécifique[6] –, et définie comme un « système de signes » (p. 32) que nous pourrions encore plus justement nommer « système d'oppositions et de différences entre des signes conventionnels ». Si l'on saisit déjà que la définition du signe, élément clé et constituant de la langue, ne pourra être simple et qu'elle devra articuler deux dimensions distinctes, mais corrélatives : le signe considéré dans son « unité » et le signe considéré comme « unité différentielle » (le signe étant toujours en rapport avec d'autres signes), commençons par le définir comme « unité différentielle », car c'est sans doute à partir de cette appréhension qu'il sera possible de comprendre, et de justifier, les deux principes devant présider à toute étude du signe (« l'arbitraire du signe » et « le caractère linéaire du

---

1 1916 pour la première publication, Payot, 1973 (désormais noté *Cours*). Nous utiliserons cette version du *Cours* sur laquelle travaillaient Derrida et ses contemporains et qui a donc marqué « notre époque » des années 60, mais précisons que la référence scientifique des textes de Saussure est désormais *Écrits de linguistique générale*, texte établi et édité par S. Bouquet et R. Engler, Gallimard, 2002.

2 Saussure ne distingue en effet pas la sémiologie de la sémiotique.

3 Outre le *Cours*, on pourra consulter sur ces deux points le *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* de T. Todorov et O. Ducrot, Seuil, 1972.

4 Voir *Cours, op. cit.,* p. 101 et *Positions, op. cit.,* p. 32 « Le concept de signe (signifiant / signifié) porte en lui-même la nécessité de privilégier la substance phonique et d'ériger la linguistique en « patron » de la sémiologie. »

5 *Cours, op. cit.,* introduction, chapitre 3 § 1, p. 23.

6 Le langage ne pouvant donc constituer un « objet d'étude ». On se référera plus spécifiquement à la p. 25.

signifiant »[1]). Repartons donc du système de signes lui-même. Plus précisément, repartons du paragraphe 1, chapitre 4 de la seconde partie du *Cours*[2], paragraphe dans lequel Saussure détermine la modalité de formation de la langue en se fondant sur la distinction classique entre la pensée et la matière. Cette démarche conduira Saussure à privilégier la substance phonique et marquera, selon Derrida, l'attachement de la linguistique à certains des principes de la métaphysique, qui se manifeste sous la forme de diverses tensions repérables à l'intérieur du *Cours*. Car en effet, si le langage peut bien être pensé indépendamment de la substance sonore et de la pensée (il est cette capacité, propre à l'homme, d'articuler des différences), la langue quant à elle en dépend tout entière. Actualisation de la faculté langagière, la langue se déploie nécessairement dans la matière phonique. Censée « servir d'intermédiaire entre la pensée et le son » (p. 156), la langue est sans doute beaucoup plus justement le résultat de l'*articulation* de la pensée et du son. Si Saussure, dans son introduction, affirme que « l'essentiel de la langue (…) est étranger au caractère phonique du signe linguistique » (p. 21), cette assertion convient sans doute plus rigoureusement à la définition du langage, car la conception saussurienne de la langue, et par implication du signe, ne peut en effet faire l'économie de la substance phonique, comme nous voudrions maintenant le montrer[3]. Prise en elle-même, la pensée est, selon les termes mêmes de Saussure, « une masse amorphe et indistincte (…), une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité » (p. 155). Mais en s'articulant à la matière phonique, étendue divisible, la pensée informe se décompose en une multiplicité d'unités distinctes et gagne ainsi en précision. La langue est d'abord parlée parce que seule la substance phonique est suffisamment souple et fluide pour pouvoir simultanément tolérer *et* la différenciation nécessaire au « devenir intelligible » de la pensée (« devenir intelligible » condition de possibilité de l'échange de messages entre un locuteur et un auditeur) *et* la préservation d'un lien entre les unités significatives ou signes[4] ainsi produit(e)s : la substance phonique se déploie en effet de manière continue et linéaire dans le temps :

---

1 Première partie, chapitre 1, § 2 et 3.

2 *Op. cit.*, pp. 155 à 158.

3 Nous nous confronterons donc directement à la tension que nous avons précédemment résolue en revenant à une distinction stricte entre langue et langage, distinction que Saussure ne maintient pas toujours. Sur ce point voir l'entretien de Derrida avec Julia Kristeva dans *Positions*, *op. cit.,* pp. 31 et 32. Cette indétermination quant à la définition de la langue a rendu possible la formation de deux écoles linguistiques concurrentes : l'école de Copenhague dont le représentant le plus connu est Hjelmslev et qui tente de tirer toutes les implications d'une langue indépendante de la substance phonique, et l'école du linguiste Jakobson qui au contraire pense la langue dans sa dépendance nécessaire à la substance phonique.

4 Pour la définition de l'unité de signification comme signe, voir *Cours, op. cit.*, p. 146.

> Le signifiant, étant de nature auditive, il se déroule dans le temps seul et a les caractères qu'il emprunte au temps : a) *il représente une étendue*, et b) *cette étendue est mesurable dans une seule dimension* : c'est une ligne. (…) Les signifiants acoustiques ne disposent que de la ligne du temps ; leurs éléments se présentent l'un après l'autre ; ils forment une chaîne[1].

Ces deux conditions sont indispensables à la construction d'un *système*. L'actualisation de la faculté langagière dépend donc bien de la substance phonique : à l'infini modulable par les organes vocaux mis « naturellement »[2] à la disposition de l'homme, le système de la langue peut enfin être pensé sur le modèle d'une onde sonore composée d'une multiplicité d'unités de temps différenciées, mais toujours liées entre elles. Ce faisant, il ressort implicitement que la « structure de l'articulation » est une structure bipartite pouvant désigner :

> ou bien la subdivision de la chaîne parlée en syllabes, ou bien la subdivision de la chaîne des significations en unités significatives...[3],

unités significatives dont nous savons bien désormais qu'elles ne peuvent être que des *articulus*, à savoir le résultat de cet instant où « une idée se fixe dans un son et où un son devient le signe d'une idée » (p. 156). S'il apparaît maintenant clairement que l'actualisation de la faculté d'articulation dépend bien de la substance phonique, la mise au jour de sa structure, condition de possibilité du système de la langue, nous permet de revenir à ces deux dimensions du signe déjà repérées ci-dessus. Le signe est par définition doué de sens, mais ce sens diffère en fonction de la modalité de son actualisation. L'articulation d'une idée et d'un son produit le signe pensé comme « unité de signification » (objet d'étude de la sémantique), même si cette unité est en fait clivée entre un signifié (le concept « pris » dans la substance phonique) et un signifiant (l'image acoustique que Saussure, en raison de sa conception phonique de la langue, finit par identifier au son[4]). L'articulation d'un signe à d'autres signes assigne à chacun d'eux une « valeur » qui émerge de la totalité de la chaîne verbale ainsi constituée. Et c'est seulement à la lumière de cette réflexion qu'il est enfin possible de justifier le caractère arbitraire de la langue et, par implication, du signe. Car en effet, si la pensée, la substance phonique et la faculté d'articulation appartiennent bien à l'humanité tout entière, la modalité de l'articulation des deux masses dans un signe puis la fixation de sa valeur dans une

---

1 *Ibid.*, p. 103 – Saussure souligne.

2 Nous renvoyons à l'introduction, chapitre III, § 1, p. 26 dans lequel Saussure critique le linguiste américain Whitney soutenant la thèse selon laquelle : « c'est par hasard, pour de simples raisons de commodité, que nous nous servons de l'appareil vocal comme instrument de la langue » car en effet « ils [les organes vocaux] nous étaient bien en quelque sorte imposés par la nature ».

3 *Ibid.*, p. 26.

4 Première partie du *Cours,* chapitre 1, § 1.

chaîne contextuelle articulée, dépendent toujours de la décision d'une communauté. La raison en est que :

> Non seulement les deux domaines reliés par le fait linguistique sont confus et amorphes, mais le choix qui appelle telle tranche acoustique pour telle idée est parfaitement arbitraire.

« Arbitraire » : il faut l'entendre dans le sens d'immotivé (« immotivation » du signe à laquelle Derrida ne cessera d'être attentif de *De la grammatologie*[1] à ses dernières œuvres) :

> La collectivité est nécessaire pour établir des valeurs dont l'unique raison d'être est dans l'usage et le consentement général ; l'individu à lui seul est incapable d'en fixer aucune[2].

Clairement corrélatives, *conventionalité*, *articulation* et *matière phonique* sont les trois déterminations qui rendent possible la formation et l'organisation du système de la langue : pour qu'il y ait une langue, le signe doit être différentiel et relationnel – un *articulus* – inscriptible dans une chaîne verbale qui en révèle la valeur à mesure de son déploiement linéaire et continu dans le temps. Les deux principes devant présider à toute étude du signe isolés dans la première partie du *Cours*, « l'arbitraire du signe » et « le caractère linéaire du signifiant », reposent donc bien sur la forme même de la langue. Saussure ressaisit enfin en une phrase toute sa démonstration développée depuis l'introduction : « *Arbitraire et différentiel* sont deux qualités corrélatives »[3], ces deux déterminations ne pouvant faire l'économie, dans une perspective saussurienne, du caractère linéaire du signifiant quant à lui inséparable de la substance phonique, comme nous avons essayé de le montrer[4].

Cette définition du signe a eu sans aucun doute une implication décisive pour toute la philosophie française de la deuxième moitié du XXe siècle : en reconduisant le concept à la langue, en en faisant éclater l'unité pour le coupler au signifiant, et enfin faire dépendre sa valeur du tout de la chaîne verbale, Saussure rend non seulement possible la séparation du monde des choses d'avec celui de la langue (le signe n'est pas la représentation d'une chose, il est une relation entre un signifié et un signifiant), mais libère en plus la pensée de l'emprise du concept compris comme un universel transcendant. Et tirant toutes les conséquences de la linguistique saussurienne, le structuralisme en vient enfin à fondre la pensée dans la langue :

---

1 Voir par exemple, *op. cit.*, p. 65.
2 *Cours, op. cit.*, p. 157 pour les deux citations.
3 *Ibid.*, p. 163 – Saussure souligne.
4 Ce qu'affirme du reste Derrida à simple titre d'hypothèse : « Ce linéarisme est sans doute inséparable du phonologisme. » *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 105.

la langue elle-même est pensée qui dès lors devient conventionnelle et sensible. La langue pense et la pensée « parle », celle-ci perdant ainsi toute unité et toute stabilité. La conscience déchoit alors de son rôle organisateur et fixateur : elle n'est que le produit d'une structure linguistique fondée sur des *conventions inconscientes* déterminant pourtant le tout de notre rapport au monde.

b) Le psychisme comme forces différentielles

C'est dans ce même contexte gréco-occidental de mise en crise de la conscience et de résurgence du signifiant que Derrida inscrit la psychanalyse freudienne, premier discours à scientifiquement thématiser le concept d'inconscient, en pensant – après Nietzsche – le psychisme en termes de forces différentielles :

> On sait donc déjà que la vie psychique n'est ni la transparence du sens ni l'opacité de la force mais la différence dans le travail des forces. Nietzsche le disait bien[1].

Nietzsche et Freud mis en rapport pour une même pensée de la force, une force non naturaliste ou substantialiste, mais relationnelle ou différentielle. Ce concept – la force différentielle – émergeant à « notre époque » renverse d'une autre manière les déterminations de la présence. « Non réalité » inobservable en elle-même et par elle-même, la force différentielle, parce qu'elle est toujours manquante à elle-même, est en tension entre deux termes distincts qu'elle cherche à rapprocher, sa force perdurant du fait même de son inessentiel manque à soi qui la fait continument aspirer à la plénitude. La force se décline ainsi au pluriel : toujours autre, altérée, et altérante, elle se dessine dans le rapport que deux termes entretiennent entre eux sans jamais se présenter elle-même. Sans unité, les forces mises en rapport sont par définition conflictuelles, elles entrent en lutte, le psychisme devenant dès lors le « lieu » d'un jeu de forces, enfin « neutralisé » par l'intervention d'une force spécifique : le « refoulement » (*Verdrängung*). Les forces ainsi écrasées, mais non éliminées, se transforment, pour ressurgir enfin sous la forme du symptôme. Concept thématisé dans la *Métapsychologie*[2], le refoulement joue un rôle clé dans l'organisation de la

---

1 *Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 299.

2 *Métapsychologie*, traduction dirigée par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Folio-essais, 1986 (traduction parue pour la première fois en 1968 aux éditions Gallimard). *Métapsychologie* est le recueil de plusieurs articles rédigés en 1915 en vue de la publication d'un « Préliminaire à une métapsychologie ». Le concept de « refoulement » est thématisé dans l'article du même nom, pp. 45 à 63.

vie psychique qui peut être entièrement repensée à partir de sa force d'action continue, s'exerçant contre des forces pulsionnelles incessantes[1]. À travers une série d'articles, Freud dresse progressivement le tableau complet du fonctionnement psychique en le pensant selon trois points de vue complémentaires[2] : le point de vue topique qui permet métaphoriquement de diviser le psychisme en trois lieux (du grec *topos*) différents, mais toujours en interaction : l'inconscient (lieu des pulsions – ensemble des excitations provenant de l'organisme –, des représentants des pulsions, et de leurs rejetons qui seuls sont susceptibles de devenir conscients), le préconscient (lieu de la censure et de la représentation verbale contenant les rejetons des pulsions traduits en mots mais non encore conscientisés) et le conscient (lieu de la perception produite par l'achèvement du processus d'idéalisation des rejetons de la pulsion qui coïncide avec la reviviscence des traces verbales préconscientes[3]) ; le point de vue dynamique qui permet de discerner le jeu de forces pulsionnelles : lutte, liaison et déliaison ; le point de vue économique, enfin, qui permet de repérer comment le psychisme équilibre les investissements et les désinvestissements pulsionnels, afin de maintenir son degré d'excitation au plus bas – l'excitation est en effet toujours génératrice de souffrance, et contraire à ce que Freud appelle le « principe de plaisir ». Le psychisme peut donc finalement être défini comme ce jeu de forces pulsionnelles dont l'organisation est tout entière commandée par ce principe, le refoulement étant cette pièce maîtresse qui contribue à la régulation des forces. Chargé de neutraliser un conflit psychique résultant de l'exigence de satisfaction de deux pulsions contradictoires, le refoulement écarte, et garde éloignée du conscient, la pulsion non conforme au principe de réalité et dont la satisfaction risquerait de mettre en péril l'équilibre de l'organisme, ce au mépris du principe de plaisir : « L'essence du refoulement ne consiste qu'en ceci : mettre à l'écart et tenir à distance du conscient. » (p. 47). Au sein du discours freudien, le psychisme se décline en une multiplicité de forces qui se lient, se délient, s'affrontent, et se renversent, le refoulement permettant de comprendre pourquoi, jusqu'ici, l'inconscient n'a pu être pensé, pourquoi jusqu'ici le conscient a dominé, pourquoi aujourd'hui il y a « retour du refoulé » (p. 57). Car en effet, toute refoulée qu'elle est, la force n'en reste pas moins active :

---

1 Nous précisons qu'il ne sera pas ici question de penser la problématique « pulsion de mort », fondamentale dans la pensée derridienne et sur laquelle nous reviendrons amplement, pour nous en tenir à notre objectif initial : la présentation synthétique de chacun des discours critique de l'époque de la présence.

2 Pour un approfondissement de cette théorie des processus psychiques ou métapsychologie, on pourra lire l'article « Métapsychologie » du *Dictionnaire freudien*, publié sous la direction de Claude Le Guen, PUF, 2008.

3 Le conscient est donc le lieu du langage maîtrisé par l'intuition en termes plus phénoménologiques.

exerçant sa poussée de manière continue pour atteindre son but (la satisfaction), elle cherche à passer la double censure exercée par le préconscient (Freud commence par poser une censure entre l'inconscient et le préconscient finalement doublée d'une censure entre le préconscient et le conscient – p. 105) en se transformant pour revenir sous la forme de « substituts et de symptômes » (p. 57). Autre fil du tissu de « notre époque », le discours freudien y introduit la force et destitue ainsi le conscient de sa place centrale, en pensant le nécessaire refoulement d'une force muette destinée à ressurgir au sein du conscient de manière transformée et impromptue. Si le conscient est le lieu de la perception et de l'enchaînement des signifiés, il est toujours déjà pris par le signifiant qui lui-même n'est rien d'autre que la traduction de cette force et l'expression de sa première idéalisation. La psychanalyse est ainsi la première discipline à scientifiquement thématiser l'inconscient et à penser la conscience, ou la présence, comme secondaire, le produit d'une altérité échappant à son contrôle. Elle est aussi la première discipline à conceptualiser le refoulement, et à interroger la nécessité d'un « retour du refoulé ». Elle est enfin la première discipline à questionner la raison de l'assomption d'une conscience qui ne peut plus être pensée comme cette irréductible évidence à partir de laquelle doit se comprendre le monde. C'est en considérant cette « nécessité d'une question explicite sur le sens de la présence en général » ou sur « l'époque de la présence au sens heideggerien » que Derrida en vient, dans *Freud et la scène de l'écriture*, à comparer la « démarche de Heidegger et celle de Freud »[1].

Ces deux démarches sont sans aucun doute très différentes, mais elles se rejoignent dans leur tentative respective de déplacement et de transformation d'une pensée qui doit désormais s'ouvrir à une autre temporalité que celle du présent, épouser le jeu d'une différence toujours en mouvement, et enfin mettre au jour les causes de son refoulement, en termes freudiens, ou de sa dissimulation, en termes heideggeriens. Si Derrida, nous le savons, a repris à son compte le concept heideggerien d' « époque », il s'agit tout d'abord de comprendre le sens qu'en donne le philosophe allemand, pour ainsi dévoiler la raison pour laquelle, selon Heidegger puis selon Derrida, l' « époque » est toujours celle de la présence.

c) La différence ontico-ontologique

1 *Op. cit.* Toutes les citations encadrées guillemets sont extraites de la p. 294.

L'époque est donc ce concept heideggerien auquel nous faisions déjà référence ci-dessus, « *die Epoche* », qui notamment apparaît dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*[1] :

> De l'époque [*die Epoche* dans le texte allemand – nous précisons] de l'être provient le déploiement en époques de sa destination, en laquelle consiste la véritable histoire mondiale. Chaque fois que l'être se contient en son destin, il se produit (*ereignet sich*) soudain et imprévisiblement un monde. Toute époque de l'histoire mondiale est une époque de l'errance[2]. Le déploiement en époque de l'être appartient au caractère secrètement temporel de l'être et caractérise ainsi l'essence du « temps » pensé à l'intérieur de l'être[3].

Suivons donc pour un temps le fil heideggerien, afin de mieux comprendre en quel sens il se noue au fil freudien et quel trait de l'époque heideggerienne marque enfin l'époque derridienne. Ainsi saisissons-nous dans le passage précité que l'époque est histoire, plus exactement, temps de l'errance, un temps dépendant du « caractère secrètement temporel de l'être » ; ce n'est donc qu'à partir de la détermination de « l'essence du « temps » pensé à l'intérieur de l'être » que nous pourrons comprendre ce que Heidegger entend exactement par « époque ». Concept thématisé au moment du « tournant » (*Kehre*) des années 30 et de l'abandon d'une pensée « daseinocentrée » (le *Dasein* est désormais pensé comme « la première épreuve de la correspondance à l'être se déployant en époque »[4]), ce n'est pourtant qu'à la lumière d'*Être et temps*[5] que l'époque devient véritablement intelligible. Renversant l'appréhension classique d'une temporalité fondée sur la présence, pour la repenser à partir des trois *ekstases* du *Dasein*, le philosophe pose, dans ce premier ouvrage, les déterminations fondamentales et structurantes de toute sa philosophie dont nous rappelons synthétiquement la problématique clé : l'ouverture, par et dans le *logos*, de la différence ontico-ontologique qui seule rend possible une compréhension de l'être, jusqu'alors oublié par l'histoire de la métaphysique. L'oubli de cette différence, qui est tout autant oubli de l'être, doit aujourd'hui être pensé, et la question de l'être répétée. S'ouvrant sur cette question, *Être et temps* se déploie selon son rythme pulsatif qui rompt avec la métaphysique de la présence en mettant au jour la différence entre l'être et l'étant, condition de possibilité de l'élaboration d'un nouveau champ conceptuel répondant à l'exigence d'une pensée qui ne put encore jamais être

---

1 Trad. W. Brokmeier, Gallimard, 1980 (*Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1950) – désormais noté *Chemins...*

2 Brokmeier traduit « *Irre* » par le néologisme « erroir » ; nous préférons sur ce point suivre Derrida qui, dans « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence, op. cit,* p. 213, traduit « *Irre* » par « errance », terme qui permet tout autant de conserver l'idée d'égarement à l'origine de l'erreur .

3 *Chemins...*, « La parole d'Anaximandre », *op. cit.*, p. 407.

4 *Ibid..,* p. 407.

5 Traduction Emmanuel Martineau, Authentica, 1985 (édition hors commerce) (première publication en allemand 1927.

pensée. Pour reconstruire le propos d'*Être et temps*, nous suivrons donc la dynamique de la question[1], elle seule permettant de penser un être qui pourtant nous échappe : concept le plus universel et simultanément le plus vide, il rend en effet possible l'articulation de tout énoncé, sans jamais se dévoiler en tant que tel, la compréhension de l'être demeurant de l'ordre d'une « compréhension vague et moyenne »[2]. Puisque l'être demeure donc primitivement insaisissable, commençons par interroger la détermination de l'étant, car c'est en effet par ce geste inaugural que nous parviendrons à révéler la structure de la question qui, enfin, nous dévoilera celle de l'être.

Logiquement dépendant du « mot être » et *participe présent* en ce qu'il participe simultanément de l'adjectif, du verbe, et du substantif, l'étant est cette « substance » à notre disposition, un objet dont on peut user à notre guise, et que Heidegger désigne par « être-sous-la-main » (*Vorhandenheit*). Selon cette définition très large, l'étant englobera :

> tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière – et encore ce que nous sommes nous-mêmes, et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le « que » et le « *quid* », dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence], dans le « il y a »[3].

Si l'étant est ainsi tout ce qui se présente à nous, tout ce qui nous fait face et dont l'être constitue l'objet du questionner – être du questionner désigné par « être-devant-la-main » (*Zuhandenheit*) (pour reprendre un exemple heideggerien – paragraphe 15 –, il y va de l'être du marteau de marteler, « être du marteau » qui doit être distingué de l'étant « marteau ») –, il ne saurait néanmoins être celui qui questionne. D'abord subsistant, il ne peut être possible pour l'étant de poser une question, ce *a contrario* de son être, ou plus exactement de l'être d'un étant particulier, seul capable de questionner parce que seul détenteur du *logos*. C'est donc auprès de ce dernier qu'il faudra s'enquérir de la question de l'être, auprès de cet étant exemplaire qui peut dès lors être défini comme l'interrogé : celui « à qui » (pour ne pas utiliser le pronom relatif « auquel » aussi utilisable pour parler des choses) la question se

---

1 Dans le contexte qui est le nôtre, il est en effet impossible de retracer son cheminement dans toute sa complexité : le progressif dégagement du *Dasein* de l'étantité dans laquelle il est primitivement englué.

2 Voir le § 2 de *Être et temps, op. cit.*

3 « il y a » qui ne doit pas être identifié au « Il y a » de la conférence de 1962 « *Zeit und Sein* » (« Temps et Être »), in *Questions III et IV,* trad. François Fédier, Gallimard, 2008 (1968 pour la première traduction française, in *L'Endurance de la pensée* en hommage à Jean Beauffret, éditions Plon). Comme l'écrit Françoise Dastur dans son *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990, le « il y a » de *Être et temps* indique « la différence ontologique, c'est-à-dire ce qui rend possible le « est » de l'étant. » p. 113. *Ibid.*, p. 29 pour la citation d'*Être et temps*.

rapporte. Cet étant exemplaire que nous sommes, Heidegger le nomme *Dasein* :

> Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN*[1].

Ce sera donc au *Dasein* à répondre de son être, à lui de mettre au jour ses structures fondamentales, radicalement différentes de celles de l'étant subsistant. Mais au-delà de l'objet questionné (l'être de l'étant), c'est en fait le *sens de l'être qui est visé*, et non simplement sa structuration dont l'intelligibilité ne rend pas compte du pour quoi de l'être. Le questionné, ainsi élevé au concept, devient un *demandé* :

> Enfin, lorsqu'une question est recherche, c'est-à-dire spécifiquement théorique, il faut que le questionné soit déterminé et porté au concept. Le questionné inclut donc, à titre de proprement intentionné, le *demandé* : ce auprès de quoi le questionnement touche au but[2].

Ceci a une implication essentielle : l'être n'ayant été jusqu'à présent pensé qu'à travers les catégories de l'étant[3], il sera nécessaire de construire un nouveau champ conceptuel pour déterminer l'être de cet étant exemplaire, et le libérer ainsi des catégories de la substance dans lesquelles il a été enfermé dès les premiers pas de la philosophie. Ce geste ne pourra s'effectuer sans une « destruction » (*Destruktion*) de la métaphysique et de l'ontologie classiques qui ont toujours pensé l'être selon l'étant[4]. Ainsi,

> Le *demandé*, le sens de l'être, requerra lui-aussi une conceptualité propre, qui se dissocie à nouveau[5] essentiellement des concepts où l'étant atteint sa déterminité significative[6].

« La structure formelle de la question de l'être » est donc ternaire : le *Dasein* [l'interrogé] questionne l'être de l'étant [le questionné] pour tenter d'en saisir le sens [le demandé]. Si ce travail était nécessaire pour révéler toutes les déterminations essentielles qui doivent nous permettre de poursuivre notre chemin dans le dévoilement du sens de l'être et par implication de la raison de son oubli – en mettant au jour la différence ontico-ontologique entre l'être (le plan ontologique) et l'étant (le plan ontique), nous avons en effet ouvert la voie à une pensée

---

1 *Ibid.*, p. 30.
2 *Ibid.*, pp. 28-29.
3 Le geste d'Aristote serait ainsi la première cristallisation philosophique explicite de l'être en tant qu'être dans les catégories de l'étant. Toute l'ontologie classique relèverait de cette « errance » originelle, la pensée de l'étant se substituant de manière inaperçue à celle de l'être tombée en déshérence.
4 Voir introduction, § 6.
5 Juste avant Heidegger a montré que le mode permettant la mise au jour des structures propres à l'être de l'étant compris comme « questionné » devait essentiellement se distinguer de la découverte de l'étant.
6 *Ibid.*, p. 29.

de l'être dégagée, au moins théoriquement, des catégories de l'étant –, il reste maintenant à déterminer la structure de l'être de cet étant exemplaire compris comme *Dasein*. Pour ce faire, revenons brièvement sur la différence essentielle entre l'être et l'étant, qui nous permettra de reconsidérer, dans une autre perspective, la structure de la question, seule susceptible de libérer le sens de l'être. Ainsi, si l'étant est d'abord cette substance qui se pense à partir du présent, le *Dasein*, l'être de l'étant, est celui qui *questionne* le sens de son être. Ici devons-nous porter notre attention non plus sur les différents pôles de la structure de la question de l'être, mais sur sa *temporalité* : même si le verbe se conjugue au présent, le « questionner » est en fait ce geste qui se porte au-devant de lui-même vers une réponse qu'il contient sans doute déjà en lui de manière confuse, mais qui demande à être éclaircie (compréhension sans laquelle la question ne pourrait même pas être posée et qui se révèle dans les énoncés prédicatifs du type « S est P » quant à eux cristallisés dans le présent[1]). Autrement dit, la question est cette pulsation se projetant vers une réponse [le questionné] qui constitue sa propre limite, la forçant à revenir sur elle-même, pour dévoiler le sens du questionné, qui primitivement n'apparaissait que confusément. Le questionné (l'être) n'est donc autre que ce pro-jet pourtant déjà passé, qui ne peut se dévoiler comme demandé que dans la dynamique d'un questionner (le mode d'être d'un étant) qui met en tension, dans un jeu abyssal de renvois, le terme à venir et le terme passé : à partir de la compréhension vague qu'il a de son être, un être se questionne sur son être (cherche à le comprendre) qui lui renvoie en miroir qu'il en va de son être de questionner. Ainsi,

> La question du sens de l'être (…) [se] caractérise (…) par une « rétro- » et « pré-référence » du questionné (être) au questionner en tant que mode d'être d'un étant. Ce concernement essentiel du questionner par son questionné appartient au sens le plus propre de la question de l'être[2].

La structure de la question de l'être est donc bien temporale, une temporalité qui ne se pense pas à partir du présent, mais de l'avenir, le dévoilement, qui appartient en propre à la question, ne pouvant s'effectuer que depuis ce dernier. Or, puisque le questionner est le mode d'être d'un étant, puisque sa dynamique est impensable indépendamment de la spécificité du questionné, il s'ensuit que la structure de la question de l'être dévoile en transparence celle du *Dasein*, enfin mise au jour au paragraphe 65 d'*Être et temps*. Dans un seul et même mouvement de pensée sont ainsi ressaisis dans ce paragraphe *et* le sens d'être du *Dasein et* sa structure

1 *Ibid*., p. 28 (§ 1).
2 *Ibid.*, p. 30 – Citation modifiée.

ontologique unitaire, tous deux étant compris comme « souci » (*Sorge*), c'est-à-dire, temporalité. Toujours au-devant de lui-même, le *Dasein* se pro-jette selon un rythme pulsatif vers sa propre limite, c'est-à-dire sa finitude. C'est à partir de l'avenir que le *Dasein* se comprend lui-même, avenir duquel adviennent passé et présent. En d'autres termes, le *Dasein*, parce qu'il est fini, se projette par pulsations en-avant-de-soi vers cette ultime possibilité [sa propre fin], sur laquelle il achoppe. L'ob-stacle le force alors à revenir sur soi pour se comprendre comme un être-déjà-dans (pour ex-ister, il faut avoir été), duquel émerge le présent, à savoir l'être-auprès d'un étant. Le sens d'être du *Dasein*, désigné comme souci, se comprend donc selon ces trois *ekstases* temporelles : à chaque instant, le *Dasein* ex-iste (avenir), retourne sur lui-même (passé), et se présentifie (ce verbe pour dé-cristalliser l'être des catégories de l'étant).

> Ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité*[1].

L'être du *Dasein* peut dès lors être compris comme cette pulsation rendue possible par le caractère essentiellement fini de l'être, l'impulsion originaire provenant de l'avenir, même si les trois instants de chaque *ekstase* temporelle sont *de facto* simultanés :

> Le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle[2] il possibilise la constitution de la structure du souci. La temporalité est essentiellement ekstatique. La temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir. Le temps originaire est fini[3].

La structure du souci, ou sens d'être du *Dasein*, est temporalisation à partir de son avenir qui n'est autre que sa propre mort. L'être est échappée, toujours en avant de lui-même, juste à la lisière de son anéantissement. La présence, moment de la conscience, n'en est que le résultat, l'effet de sa présentification auprès d'un étant. Dès lors peut-on comprendre l'oubli de l'être selon deux perspectives différentes, mais corrélatives : l'être s'oublie lui-même, car il est non seulement extatique, mais aussi toujours déjà auprès d'un étant présent, l'être n'étant autre que l'être *de* l'étant. Si l'une des conséquences de l'assertion « le sens d'être du *Dasein* est temporalisation », est « être est histoire », il faut bien en déduire que celle-ci ne saurait être identifiée à l'histoire au sens classique qui dissimule la temporalité de l'être pour se soumettre

---

1 *Ibid.*, p. 229.
2 Nous recopions mot à mot la traduction même si nous pensons qu'il serait plus français d'écrire : « le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité *en tant qu'*il possibilise la constitution de la structure du souci. »
3 *Ibid.*, p. 232.

au « concept vulgaire de temps » défini, au paragraphe 80, comme une suite de maintenant-présent, c'est-à-dire une suite objectivement mesurable et identifiable au temps de la montre.

C'est en ce point que nous mettons un terme à notre présentation d'*Être et temps* pour suivre la dynamique pulsative de la question qui « n'est point une fondation déductive, mais la mise en lumière libérante d'un fond » (p. 30). Autrement dit, la question ne met pas au jour un fondement à partir duquel il devient possible de reconstruire, par la voie d'un raisonnement analytique, le tout de l'étant (selon la démarche de la métaphysique qui fait ainsi de l'être l'étant suprême), mais elle est ce jeu de renvois incessants entre un questionné et un questionner, une mise en abîme qui conduit la pensée questionnante à enfin dépasser l'être du *Dasein* et la logique, pour questionner l'être en propre et sa parole. Plusieurs ouvrages jalonnent la pensée de Heidegger dans cette progression sans fond de la question qui se creuse à mesure de ce perpétuel mouvement d'aller et retour entre le questionner et le questionné, mais nous choisissons de nous arrêter sur cette conférence de 1962 déjà citée – « Temps et Être » – et ce pour deux raisons. En premier lieu, parce que si Derrida a d'abord – et ce nécessairement – travaillé la pensée du « deuxième » Heidegger à partir des *Chemins...* et plus spécifiquement de « La parole d'Anaximandre »[1] (rappelons toutefois que dès *La carte postale*[2], Derrida travaille exclusivement la question de l'époque à partir de « Temps et Être »), il nous semble néanmoins que c'est dans cette conférence que tous les concepts clés structurant la pensée heideggerienne postérieure à *Être et temps* peuvent être ressaisis ; ensuite, parce que nous voulons faire remarquer cette note de bas de page ajoutée en 1972 à son texte, « La différance »[3], dans laquelle Derrida débat avec « Temps et Être ». Or ce débat éclaire après coup l'époque derridienne dans sa différence, et son différend, avec l'époque heideggerienne. En suivant pas à pas « Temps et Être », nous tenterons d'en extraire tous les concepts clés qui nous permettront enfin de définir ce que Heidegger entend par « époque ».

À l'instar d'*Être et temps*, « Temps et Être » s'ouvre sur une question : « Qu'est-ce qui donne occasion de nommer ensemble Temps et Être ? » (p. 194). Le rythme de « Temps et Être » s'accorde à cette question qui porte précisément sur l'articulation de temps *et* être. Cette articulation se donnera dans un nom rassembleur, temps et être se déterminant en effet l'un par l'autre : tous deux se tendent vers leur dévoilement unique dans une parole qui ne dit rien

---

1 *Op. cit.* Sur ce point, voir « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence, op. cit.* et « La différance », in *Marges*, *op. cit.*
2 *Op. cit.*
3 *Op. cit.,* p. 27.

d'autre que leur union (une parole distincte du discours « logico-grammatical » qui a uniquement en vue le « faire apparaître » de l'étant). L'être se dit ainsi *Anwesen*, « approche de l'être » ou « se déployer dans la présence ». Or ce mouvement propre à l'être donne enfin le tout de l'étant. Si la prés*ence* ne doit donc pas se comprendre dans le même sens que le prés*ent* – le second désignant l'étant, la première un mouvement d'approche (pour rebondir sur un exemple heideggerien, on ne dira pas « le présent des candidats est souhaité », mais « la présence (qui équivaut ici à « la venue ») des candidats est souhaitée ») –, il n'en demeure pas moins que l' « Être, en tant qu'avancée-de-l'être, est déterminé par le temps » (p. 194). Pourtant, l'être, à la différence de l'étant, n'apparaît jamais dans le temps compris comme ce rapport entre présent, passé, et futur : « Nulle part au milieu des choses nous ne trouvons l'être. » (p. 195). Si donc l'être est déterminé par le temps, il ne peut l'être par ce temps identifiable au « temps qui passe » ou au « temporel », le temps d'un futur qui devient présent puis d'un présent qui devient passé. Ce temps qui disparaît n'est qu'à la condition d'être soutenu par un autre temps : le temps de l'être qui parle dans le temporel. Ainsi, il apparaît qu' « Être et temps se déterminent réciproquement, mais de telle sorte que celui-là – l'être – ne peut pas être déclaré temporel, pas plus que celui-ci – le temps – ne peut être déclaré étant. » (p. 196) Cette contradiction manifeste force la pensée questionnante à se déplacer : la question ne se pose pas sur l'être de l'être et du temps dont nous ne pouvons dire qu' « ils sont », mais sur le « Il y a » (*Es gibt*) qui nous permet de dire : « il y a être, et il y a temps » (p. 197). « Il y a » réunit ensemble être et temps, et permet de les penser comme un don impersonnel n'attendant aucun retour, être et temps s'effaçant dès l'origine en se donnant à la temporalité de l'étant : « Il y a » qui se scinde entre le « Il » et le « y a », entre le rassemblement et le donner. Mais avant de les ressaisir ensemble dans le « Il », Heidegger propose de suivre d'abord la trace de l'être, puis celle du temps, afin de comprendre la manière dont chacun se donne. Si *Être et temps* a déjà dévoilé le rapport de l'être à l'étant, et pensé l'être de l'étant (son sens) comme cet « en avant » de l'étant interprétable par le comprendre propre au *logos* dont le *Dasein* est détenteur, il s'agit maintenant de penser l'être en propre[1] et sa parole. Autrement dit, il s'agit de libérer la pensée de la question de l'être dans son jeu de voilement-dévoilement avec l'étant pour questionner le « Il y a » et sa dynamique propre qui donne, en retrait, l'être. Celui-ci est ainsi libéré de son retrait et se déploie en présence dans la parole d'un « Il y a ». Le « Il y a » en tant que *donner* peut donc être pensé selon ce double mouvement unifié qui,

1 Et non plus l' « être comme fond de l'étant », *ibid.*, p. 199.

parce qu'il est tendu vers la présence pour s'arracher à son retrait – il *donne*, il est *donation* –, devient *le donner* dans lequel l'être est simultanément perdu – devenu autre ou en retrait – et retenu, le donner gardant en lui la trace de celui qui donne :

> L'être, en tant que donation de cet Il y a, a sa place et est à sa place dans le donner. L'être, en tant que donation, n'est pas repoussé hors du donner ; l'être, se-déployer-en-présence, devient tout autre. En tant que laisser-se-déployer-dans-la-présence, il a sa place dans la libération hors du retrait ; mais en tant que don de cette libération, il reste retenu dans le donner[1].

Pour le dire encore autrement, l'être est en tension vers cette parole dévoilant son se-déployer-dans-la-présence dans laquelle il se perd tout en se gardant, la parole pouvant encore dévoiler l'être qui l'a donnée en faisant don de soi. Si telle est « la manière dont l'être a lieu – autrement dit (…), la manière dont Il y a être » (p. 202), telle est aussi son histoire (*Geschichte*) distincte de celle de l'étant. L'histoire de l'être est l'histoire de cet « Il y a » qui fait en retrait donation du donner au sein duquel il est simultanément retenu et soustrait. Cette dynamique simultanément projective, rétentionnelle (qu'il ne faut pas entendre dans le sens husserlien), et soustractive propre à l'être et à son donner, et qui produit les changements historiques, Heidegger la nomme « destiner ». Elle est le destin (*Geschick*) historique de l'être : « Histoire de l'être veut dire destination de l'être » (p. 203). En d'autres termes, parce que l'être est ce mouvement toujours recommencé (en tant que l'être est fini) d'entrée dans la présence, il est destiné à la libération de son retrait en fondant l'étant qui ainsi le retient (une fondation abyssale qui n'est jamais fondement), tout en le dissimulant. Ce destin propre à l'être constitue les « époques » qui sont autant de « haltes », suivant l'étymologie grecque – « *epokhê* » : « faire halte »[2] –, au sein desquelles se soustrait et se retient l'être. Celui-ci se libère de son retrait en se donnant dans l'étant qui lui convient le mieux. Parce que l'être est ce donner qui ne se donne jamais en personne, il n'est *que* cette « plénitude époquale de changement » (p. 204). Ce changement est certes indéterminé – l'histoire de l'être échappant à la contingence comme à la nécessité –, mais il ne résulte néanmoins pas d'un donner arbitraire de l'être dans « n'importe quel » étant, comme Heidegger le montrera en pensant l'*Ereignis.* Ainsi « s'annonce dans la destination ce qui répond au destin, et dans l'appartenance mutuelle des époques ce qui convient en elles » (p. 203) : l'être, qui n'est pas, se dévoile dans un étant chaque fois différent, tout en portant néanmoins chaque fois la trace de sa non division et de son rassemblement :

---

1 *Ibid*., p. 199.
2 Heidegger dans « Temps et Être » écrit tous les concepts grecs en alphabet grec.

> … se-déployer-en-présence se montre en tant que le *En*, l'Un unique unifiant ; en tant que *Logos*, le recueillement sauvegardant le tout ; en tant que *idéa*, *ousia*, *energeia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, Monade ; en tant que thèse de la position de soi au sens de la volonté de raison, de la volonté d'amour, de la volonté d'esprit, de la volonté de puissance ; en tant que volonté pour la volonté dans l'éternel retour de l'égal[1].

Ainsi, « le donner du « Il y a » s'est montré comme *destiner*. Mais comment penser le « Il » qui *donne* être ? » (p. 204 – Heidegger souligne). Cette question fait franchir un nouveau tournant à la pensée qui suit maintenant la trace du temps, déterminant l'être compris comme *Anwesen* ou *parousia*, c'est-à-dire « entrée-dans-la-présence ». Or, cette détermination est aussi, nous le savons, celle du temps, temps non plus pensé comme cette succession de maintenants, mais comme cette tension vers une présence sans présent qui aspire à la libération de son retrait dans une parole. Abandonnant la dynamique du destiner pour ne penser qu'en vue du temps, l'entrée-dans-la-présence se déploie jusqu'à nous, hommes, capables de l'accueillir dans notre parole. Parce que l'être comme *parousia* s'est toujours déjà retiré, il est « avoir-été ». Cette absence ne doit pas être pensée comme un « présent qui n'est plus là », mais comme ce déploiement qui se tend vers une présence sans présent. Pour le dire encore autrement, l'accueil de l'être en propre par l'homme se fait à partir d'un avoir-été qui se déploie jusqu'à nous, et ce déploiement ne se fait pas sur le mode d'un présent-passé qui redeviendrait présent au moyen d'une maïeutique ou d'un travail de réminiscence, il rencontre l'homme à la manière dont il se donne à lui. Parce que l'avoir-été n'a jamais été présent, qu'il est l'avoir-été d'une entrée en présence à laquelle le présent fait défaut, et qu'il ne fait que tendre à sa présence en s'approchant de nous, cet avoir-été reste toujours à-venir. Il vient à nous depuis cette absence qui nous regarde : « Dans l'à-venir, dans le venir-sur-nous, c'est l'approche d'un être qui est procurée » (p. 210). Cette porrection éclaircissante, ou entrée en présence d'un être qui n'a jamais été présent, et qui porte et apporte un avoir-été qui lui-même ne peut porter et apporter le présent qu'en se procurant un avenir, « il nous faut la nommer : temps » (p. 211). Cette mise en rapport des trois dimensions du temps, chacune d'entre elles étant tendue vers les deux autres, se joue enfin dans un espace unifié que Heidegger appelle l' « Ouvert », et qui donne l'espace géométrique et mesurable. Ainsi, « le temps véritable est quadri-dimensionnel » (p. 213). Or cette quatrième dimension est en fait la première, en ce qu'elle ouvre le jeu tridimensionnel de l'avenir, de l'avoir-été, et du présent, en les tenant rassemblés dans leur espacement. Mais à y regarder de plus près, il s'avère que l'Ouvert est en

1 *Ibid.*, p. 201.

fait procuré par une première ouverture : la tension vers une présence qui se *garde en retrait.* Cette tension donne ainsi un avoir-été sans présent qui se maintient en se déployant comme avenir. Cet avenir peut possiblement devenir un présent au sein duquel il sera simultanément soustrait et retenu. Ouverture de l'Ouvert, la « proximité approchante » (*Nahheit*) (p. 213) donne le temps en mettant en rapport ses trois dimensions, tout en empêchant leur fusion et en maintenant le retrait de l'entrée en présence qui reste ainsi ouverture indéterminée. Ce retrait est toujours sauvegardé et maintenu dans l'avoir-été et le survenir, la porrection pouvant être de ce point de vue envisagée comme la « porrection éclaircissante-hébergeante » (p. 214). Si le donner, dans « il y a être », est rassemblement de la destination en présence, si le donner, dans « il y a temps », est porrection éclaircissante approchante et hébergeante, c'est-à-dire ouverture de l'Ouvert, il reste à unir temps et être, et à penser le « Il » qui donne temps et être. Mais sans être prononcé, cet « Il » était néanmoins toujours là, soutenant tacitement chaque pas de la pensée heideggerienne dans sa suivie de la trace de l'être puis de celle du temps, car être et temps s'accordent entre eux, puisqu'ils se conviennent réciproquement. Cette « convenance réciproque » (p. 218) est « *das Ereignis* », premier nom rassembleur qui dit l'appropriation du temps par l'être et de l'être par le temps, sans être pour autant « le concept suprême qui comprend tout, et sous lequel être et temps se laisseraient ranger » (p. 222) – une telle pensée de l'*Ereignis* revient en effet à faire de lui une *arché* ; un tel geste renverse peut-être les termes de la métaphysique, mais jamais ne les déplace. L'*Ereignis* doit juste être pensé comme ce jeu d'appropriation de l'être par le temps et du temps par l'être, un jeu qui appartient en propre à l'être et au temps. L'*Ereignis* est, en d'autres termes, ce jeu de l'entrée en présence qui fait advenir en propre être et temps en faisant entrer l'être dans le temps, et le temps dans l'être. Ce mouvement d'appropriation réciproque du temps et de l'être, est enfin inséparable d'un dépropriement : l'être et le temps deviennent propre en s'abandonnant l'un à l'autre. Chacun, en abandonnant à l'autre ce qu'il a de plus propre, reste ainsi en retrait dans le mouvement même de l'appropriation. Ainsi, « à l'*Ereignis* comme tel appartient le dépropriement » (p. 223). Le dépropriement limite le jeu de l'appropriation du destinal et de la porrection tout en le laissant ainsi se poursuivre. Sans ce dépropriement, l'être et le temps sortiraient totalement de leur retrait, et l'un ne pourrait plus se laisser approprier par l'autre – et réciproquement. Il reste maintenant à penser le rapport de l'homme à l'*Ereignis*. Or, l'*Ereignis* n'advient que dans cette parole que depuis la question d'ouverture nous cherchons, le rythme de « Temps et Être » s'accordant avec le mouvement abyssal d'une pensée tout entière tendue vers son avènement : « Qu'est-ce qui donne occasion de *nommer* ensemble Temps et Être ? » Le propre de l'*Ereignis* est un dire qui ne peut se donner qu'en parole à celui

dont l'être lui convient le mieux. Le jeu de l'appropriation « dépropriante » se rassemble ainsi dans une parole qui fait advenir l'*Ereignis*, et fait advenir l'homme, à ce qu'ils sont de plus propre. C'est en laissant la parole à l'*Ereignis* que l'homme est porté à son propre ; c'est en faisant don de la parole à l'homme que l'*Ereignis* est porté à son propre. « Cette appartenance repose dans le rappropriement qui distingue l'*Ereignis*. Par lui l'homme est engagé dans l'*Ereignis* » (p. 224). Autrement dit, l'*Ereignis* est ce trait de langage qui unit le temps, l'être et la parole [*ie* l'homme] dans un jeu rassemblé d'appropriation dépropriante.

« Que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : l'*Ereignis* – l'appropriement approprie. Ainsi, à partir du Même et en direction du Même nous disons le Même. » (p. 225) La pensée est portée – pro-jetée – par ce nom unique vers ce nom unique se déployant dans une parole appropriée et appropriante qui dit l'appropriation d'un être et d'un temps, depuis toujours en retrait, et pour toujours à-venir.

> Depuis ce qui se dit d'avance par cet initial de tous les motifs directeurs de la pensée, c'est un lien qui parle – lien qui lie toute pensée, étant admis qu'elle se soumette à l'appel de ce qui est à penser[1].

Inséparable du langage, l'époque heideggerienne doit donc être pensée comme l'effet du retrait (*epokhê*) propre à l'*Ereignis.* Elle est la manifestation de la perte de cette parole dans les déterminations de l'étant. L'époque heideggerienne s'inscrit ainsi dans l'ouverture de la différence ontico-ontologique, c'est-à-dire de la différence entre un discours logico-grammatical tout entier dédié à l'étant et une parole unie qui s'avance et se retire pour dire l'autre de l'étant, l'autre du présent.

Si Derrida emprunte à Heidegger son concept d'époque, si Derrida affirme :

> Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes. Et d'abord, puisque nous devons dire ici les choses très vite, sans l'attention à ce que Heidegger appelle la différence entre l'être et l'étant, la différence ontico-ontologique telle qu'elle reste d'une certaine manière impensée par la philosophie[2].

Derrida pourtant le dévie de son sens heideggerien pour le repenser dans l'horizon de l'historialité husserlienne, à savoir une succession de crises et de répétitions de l'*epokhê.* Celles-ci sont autant de tentatives toujours échouées pour réduire l'irruption itérée d'un signe

---

1 *Ibid*., p. 225.
2 In *Positions, op. cit.*, p. 18.

indicatif qui cependant a toujours déjà contaminé le « vouloir-dire ». Le signe indicatif rompt la jonction entre intention et intuition, indiquant (*Zeigen*) ainsi, au-delà de lui-même, une altérité qui ne se dit même plus. Le déplacement derridien de l'époque heideggerienne se situe donc à deux niveaux différents, mais corrélatifs[1] : tout d'abord la répétition vide d'intuition du signe indicatif interdit toute possibilité d'un rassemblement de l'être dans une parole, et produit la dissémination d'une écriture extensible à l'infini ; ensuite, le signe indicatif est en fait lui-même la première « traduction » idéalisante et *arbitraire* d'un non-langagier que jusqu'ici nous nous sommes contentée d'indiquer. « Arbitraire », nous insistons, car la préservation de l'arbitraire du signe saussurien par Derrida n'est pas sans conséquences : si elle interdit toute possibilité de penser une « convenance » ou une co-appartenance (*Ereignis*) du langage et de l'homme, comme le philosophe nous le rappelle dans cette note de bas de page de « La différance » déjà évoquée[2], elle fait en plus du signe une technique mémorielle (*hypomnésis* et *pharmakon*) pouvant être remplacée par n'importe quelle autre technique – la technique est en effet simultanément nécessaire et contingente : irréductible supplément, elle n'est ni une essence ni une réalité en soi et pour soi, son apparaître dépendant d'un contexte toujours en transformation[3]. Le langage tel que nous le connaissons depuis les grecs (le langage alphabétique et phonétique, langage le plus éloigné de l'imagination et donc le plus proche de la présentation), pourrait bien alors disparaître (une disparition qui sans aucun doute s'accorde avec le mouvement de de la pensée derridienne). C'est par la considération de ce dernier point que nous comprenons pourquoi le discours heideggerien est encore, selon Derrida, un autre signe de la structure de « notre époque » critique (*Krinein*) : attaché au langage alphabétique et phonétique, il reste soumis aux déterminations de la présence, ce langage pouvant toujours – une possibilité qui n'est pas une nécessité – être ressaisi par

---

1 Sur ce point nous renvoyons au commentaire de P. Marrati-Guénoun déjà cité, deuxième partie, chap. 2 : « L'être ne se rassemble pas », qui montre en travaillant à partir de l' « Envoi » de *Psyché, op. cit*., et des « Envois » de *La carte postale, op. cit.,* en quel sens l'époque heideggerienne ne peut être pensée comme cette télécommunication postale qui chez Derrida fait époque.

2 « La différance n'est pas une « espèce » du genre *différence ontologique.* Si « la donation de présence est donation de l'*Ereignen* » [Derrida cite « Temps et Être »], la différance n'est pas un procès de propriation en quelque sens que ce soit. Elle n'en est ni la position (appropriation) ni la négation (expropriation), mais l'autre. » *Op. cit.*, p. 27.

3 Nous reviendrons sur ce point fondamental que nous n'avons pas encore suffisamment approfondi pour des raisons qui s'éclaireront par la suite (pour véritablement comprendre en quel sens le signe peut être pensé comme une technique, il ne suffit pas en effet de se référer au caractère technique de l'écriture et il nous faudra pour cela faire ce pas tant attendu au-delà du langage). Nous indiquons encore les travaux de Bernard Stiegler qui justement tentent de penser cette connexion nécessaire entre vie, mémoire et technique. On pourra par exemple se référer à son dernier ouvrage, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, 2010.

l'intuition, en ce qu'il reste déterminé par le sens, la logique, et la grammaticalité. Le discours heideggerien rejoint ainsi le discours freudien, qui construit sa première topique en se fondant sur le langage phonétique – le conscient étant le « lieu du signifié », le préconscient celui du « signifiant » ou, en termes plus freudiens, le conscient se produisant par la réactivation de représentations verbales préconscientes[1] –, et le discours saussurien pour lequel la prédominance du langage phonétique n'est plus à démontrer. C'est ainsi un autre chemin que Derrida nous invite à suivre, un chemin qui n'est ni celui du structuralisme ni celui de la psychanalyse ou de l'ontologie heideggerienne, et ce même si le philosophe préserve – pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons – un trait de chacun de ces discours : le différentiel et l'arbitraire saussuriens, la force freudo-nietzschéenne et la question heideggerienne. Ce chemin, qui accompagne au-delà d'elle-même une *epokhê* phénoménologique ainsi devenue trans-phénoménologique[2], permet enfin de faire un pas « au-delà du langage ». Nous ne pouvons donc souscrire à l'analyse de Frédéric Worms qui, dans son essai *La philosophie en France au XXe siècle – Moments*[3], voit en Derrida :

> celui qui [plus que tout autre[4]] cherche à tirer les conséquences ontologiques ou « métaphysiques » (ou pour une *critique* de la « métaphysique ») de la théorie structurale du sens, comme renvoi constant entre des différences. Celle-ci, en effet, nous interdit de postuler un fondement quelconque de la signification, en dehors de ce mouvement de signes, au-delà des signes. Toute la métaphysique peut et doit être relue à travers cette erreur qui est plus qu'une erreur, un oubli, une répression[5].

Outre le fait que la philosophie derridienne n'est surtout pas une « critique de la « métaphysique » », comme nous avons commencé à le travailler, elle ne peut être pensée dans l'horizon d'un structuralisme radicalisé, comme nous cherchons à le démontrer. F. Worms a sans doute vu que les trois œuvres publiées en 67 (*La voix et le phénomène*, *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence*) formaient « comme un triangle ou un prisme filtrant les rayons du moment qu'ils contribuaient à dessiner »[6] – et on notera à cette occasion

---

1 Nous renvoyons sur ce point à *Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 294.

2 Nous empruntons ce terme à N. Abraham et M. Torok que Derrida relève dans *Fors, op. cit.*, note 2 du bas de la p. 19 pour la première occurrence de ce terme. Ajoutons encore (une remarque importante pour la suite de notre travail) que selon les dires mêmes de Derrida, N. Abraham fut le premier à tenter de penser la psychanalyse dans l'horizon d'une phénoménologie excédée (voir en particulier pp. 40-41).

3 Gallimard, 2009 (Folio), désormais noté *Moments*. Troisième partie, chapitre 1 : « Structure et différence : le moment philosophique des années 60 en France », p. 467.

4 Cette précision est de F. Worms mais apparaît avant le début de la citation que nous avons choisi de retranscrire.

5 *Ibid.*, p. 484 – F. Worms souligne.

6 *Ibid.*, p. 483 (citation modifiée). La psychanalyse, la phénoménologie husserlienne, le structuralisme issu de la linguistique saussurienne, l'ontologie heideggerienne, et la dialectique hégélienne, autant de rayons dessinant le moment des années 60.

dans la citation ci-dessus isolée l'occurrence du concept d' « oubli » qui pointe vers Husserl et Heidegger, et de « répression » qui pointe vers Freud –, mais il omet de mentionner ce texte fondamental, l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, dont nous avons pourtant vu qu'il ne pouvait être lu indépendamment de *La voix et le phénomène.* L'entrecroisement de ces deux ouvrages permet en effet de montrer la nécessité de la connexion de l'intentionnalité husserlienne et du langage, de repenser l'histoire comme un texte, de déceler en son sein le travail du signifiant, et enfin, en suivant un certain chemin que nous n'avons pas encore véritablement emprunté, d'indiquer un « originaire » situé par-delà voir et dire. La philosophie derridienne est ainsi une radicalisation de la phénoménologie husserlienne[1] qui n'est que l'expression philosophique du processus ordinaire de l'assomption de la conscience enfin identifiée au langage à « notre époque-signe ». Et elle tente de déceler, dans le texte conscientisé, l'opération du signe indicatif qui en rompt le sens tout en faisant signe vers une altérité insaisissable par et dans le langage. Pour le dire encore autrement, la philosophie derridienne est une tentative de dépassement de la frontière du langage marquée par le signe indicatif, celui-ci étant désormais pensé comme l'indication, et la première expression idéalisante d'une itération infinie qui quant à elle se passe de mots. Le texte s'ouvre alors à son autre qui le travaille du-dedans, pour devenir ce « texte en général » qui ne se laisse plus contenir dans des limites.

1 De ce point de vue, nous souscrivons à l'hypothèse de François-David Sebbah dans son article, « Déconstruire, c'est dire oui » déconstruction et réduction », publié dans la revue *Alter, Derrida et la phénoménologie,* n° 8, 2000, selon laquelle « la déconstruction *continue et radicalise* la réduction », p. 227 – F.-D. Sebbah souligne.

Chapitre 3 – Un pas « au-delà » du langage : la déconstruction

3.1- Une *epokhê* trans-phénoménologique, *und so weiter...*

Aboutissement de toute une histoire de la philosophie, « notre époque » est ce texte critique symptomatique de la crise qui inévitablement guette une conscience par définition langagière et dont la structure est nécessairement re-présentative. Si le langage grec, alphabétique et phonétique organisé autour du signe, cherche à se préserver de toutes les marques de dé-présentation en réprimant, en congédiant, ou en réduisant le signifiant, celui-ci ressurgit toujours dans le texte conscientisé, déportant le signifié de son sens. Et lorsqu'enfin le signifié réapparaît inséparable du signifiant, c'est toute une époque qui se laisse envahir par la question du langage, produisant ainsi une critique de la métaphysique qui, malgré ses prétentions, reste en fait interne à celle-ci. L'appartenance de la critique à l'époque de la présence se repère en effet à deux niveaux différents, mais logiquement liés. La production critique de nouveaux concepts et schèmes intellectuels reste tout d'abord inséparable du langage dans lequel ils sont prononcés, un langage qui, malgré tous les déports et distorsions subis, demeure l'héritier du texte métaphysique inauguré par Platon :

> Or tous ces discours destructeurs et tous leurs analogues sont pris dans une sorte de cercle. Ce cercle est unique et il décrit la forme du rapport entre l'histoire de la métaphysique et la destruction de l'histoire de la métaphysique : *il n'y a aucun sens* à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique ; nous ne disposons d'aucun langage – d'aucune syntaxe et d'aucun lexique – qui soit étranger à cette histoire ; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester[1].

Le geste critique est ensuite ce geste intentionnel déterminant en conscience quel objet critiquer ; et ce geste lui-même est rendu possible par l'usage d'un langage sous-tendu par l'intentionnalité. Ce mouvement critique est ainsi une répétition du mouvement réflexif d'une conscience qui ne cherche plus à se connaître elle-même en suivant la voie de la dialectique, de la méthode du doute hyperbolique ou celle de l'*epokhê* phénoménologique, mais à ressaisir ses propres défaillances afin de circonscrire ses limites selon un schème kantien[2] auquel « notre époque » ne souscrirait pourtant pas. S'il existe bien un certain chemin à suivre pour

---

1 *ED*, *op. cit.*, p. 412.
2 Rappelons à cette occasion la « Lettre à un ami japonais » (in *Psyché, op. cit.*) dans laquelle Derrida distingue la déconstruction de la critique kantienne.

s'arracher à l'époque de la métaphysique, il ne devra donc prendre ni la forme d'une méthode (qu'elle soit critique ou non) ni celle de la *Destruktion* heideggerienne, mais utiliser le langage contre lui-même en décelant en son sein toutes les fois où il se manque à soi, toutes les fois où, en termes husserliens, la jonction entre l'intention de signification et l'intuition se rompt. Ce chemin déjà partiellement accompagné en poussant dans ses presque derniers retranchements l'*epokhê* phénoménologique nous a conduite jusqu'au signifiant – premier support de la rupture entre intention et intuition – dont nous avons analysé la dynamique contradictoire, simultanément subversive *et* répressive, en travaillant les concepts d'incorporabilité et d'incorporation. C'est à l'aune de ce dernier concept que nous avons pu ressaisir le programme de l'histoire de la philosophie ou de l'époque de la métaphysique, de ses origines à son aboutissement. Mais ce faisant, nous n'avons pas travaillé, tout juste évoqué, une autre de ses déterminations que Derrida emprunte à Heidegger pour la détourner : l'époqualité, inséparable de la question qui ouvre la différence entre l'être et l'étant en dévoilant l'autre du présent[1]. Si Derrida n'en reste pas à cette époqualité heideggerienne qui jamais ne se délie du langage, s'il la détourne de son sens pour la connecter à l'historialité husserlienne, il n'en demeure pas moins que l'époque de la métaphysique est aussi époquale, et ce non parce qu'elle exerce toujours – et même à « notre époque » – une certain type de répression sur le signifiant, mais plus profondément parce qu'elle persiste à rejeter cet irreprésentable que nous n'avons cessé d'indiquer sous le nom inadéquat d' « Idée au sens kantien ». De manière répétée, nous avons achoppé sur cette Idée dont nous avons saisi l'importance sans pouvoir la comprendre. Il s'agit maintenant de nous y confronter, afin d'ouvrir l'histoire à un « à venir » qui n'a plus rien d'une Idée au sens strictement kantien.

a) Du syncatégorème « et »…

Encore une fois, nous repartons de la phénoménologie husserlienne, car en pensant et en thématisant cette jonction langagière entre l'intention et l'intuition, ce serait elle qui aurait, selon Derrida, clôturé le texte de la tradition en en faisant paradoxalement apparaître l'impossibilité. Pour reprendre les mots du philosophe de la déconstruction dans les pages conclusives de *La voix et le phénomène* :

---

1 L'époque, chez Heidegger, est en effet, nous le rappelons, la manifestation d'un être qui s'est mis en retrait (*epokhê* au sens grec), pour donner l'étant et se donner dans l'étant.

> *L'histoire de la métaphysique est le vouloir-s'entendre parler absolu.* Cette histoire est close quand cet absolu infini s'apparaît comme sa propre mort[1].

Mais ce n'est pas immédiatement que nous retravaillerons ce texte qui, s'il pense bien la rupture entre l'intention et l'intuition, la pense d'abord le plus explicitement (car nous verrons que *La voix et le phénomène* ne s'y limite pas, comme nous le montre clairement ses premières et ses dernières pages[2]) à la lumière de la structure re-présentative du langage et du mode opératoire du signe indicatif qui sous-tend le vouloir-dire. Ce n'est donc pas en suivant la voie de cette première forme de rupture entre l'intention et l'intuition que nous parviendrons à faire un pas « au-delà », mais à partir d'un autre texte, l'un des touts derniers de Derrida : « Et cetera... (*and so on*, *und so weiter*, *and so forth*, et ainsi de suite, *und so überall*, etc.) »[3], qui vient après-coup éclairer son tout premier, l'*Introduction à l'origine de la géométrie*[4] – et par implication son *recto* ou son *verso* : *La voix et le phénomène* –, en nous indiquant le chemin à suivre, pour dépasser la sphère de la représentation. Car ce texte tardif, d'abord rédigé en anglais dans un contexte particulier – Nicholas Royle a « demandé à chacun des participants [au livre *Deconstructions. A User's Guide*[5]] de traiter de la « déconstruction et... » »[6] –, ne se contente pas de présenter pédagogiquement le chemin de la déconstruction[7]. En isolant les concepts clés qui ont justement rendu possible ce que Derrida appellera en 1965 « la déconstruction », il donne une véritable intelligence du premier ouvrage du philosophe, l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, dans lequel la déconstruction, sans être nommée, opère pourtant déjà. Mais avant de nous engager sur ce chemin et d'ouvrir le « texte en général », nous voudrions tout d'abord nous attarder un peu sur ce renversement de la chronologie dont le philosophe est coutumier[8], car il est déjà une indication de la temporalité très spécifique de la déconstruction.

Le geste derridien est pensable dans l'horizon de la *Rückfrage* (la forme historique de l'*epokhê*) qui doit rendre possible la réactivation ou la répétition de l'intention originaire

---

1 *Op. cit.*, p. 115.
2 Voir plus précisément les p. 5 et 116.
3 Pour rappel, il s'agit de cet article publié dans la revue *Les cahiers de l'Herne* (dir. M.-L. Mallet et G. Michaud), L'Herne, 2004 (désormais noté « Et cetera... »).
4 *Op. cit*. Sur ce point voir aussi l'article de J.-F. Courtine, « *L'ABC* de la déconstruction », in *Derrida, la tradition de la philosophie*, *op. cit.*, p. 11 à 13 et plus particulièrement p. 12.
5 N. Royle ed., New York, Palgrave, 2000.
6 Cette citation est extraite des notes d' « Et cetera... », *op. cit.*, p. 33.
7 Le « manuel utilisateur des déconstructions », dans lequel ce texte est pour la première fois paru, pouvait pourtant le laisser craindre.
8 Juste pour prendre un exemple, c'est bien Platon qui précède Socrate dans *La carte postale, op. cit*.

emprisonnée dans les sédimentations du document écrit, pour enfin faire résonner la *phonè* qui joint l'intention de signification et l'intuition. Mais la *phonè* qui se déploie à la pointe de l'*epokhê* n'est en fait rien d'autre qu'une répétition du signe dont le double processus d'incorporation (répétition du signe indicatif) et d'incorporabilité (répétition du signe expressif) aboutit chaque fois à la rupture de cette jonction. La *phonè* est *de facto* la représentation d'un originaire qui n'a jamais été présent et dont l'avènement est à l'infini différé. Si d'ores et déjà nous comprenons que l'intention propre à la *Rückfrage* est nécessairement destinée à dévier de son objectif premier, il faut surtout observer qu'en son terme ultime, la question-en-retour nous ouvre sur cet au-delà du langage au seuil duquel nous sommes pour l'instant restée. Si « Et cetera... » est l'un des touts derniers texte de Derrida, il se pourrait donc bien qu'il doive en fait être lu en premier, en ce qu'il présente, « après-coup », tous les jalons du chemin menant à cet excédent : l'Idée au sens kantien, qui permet de lier, sans risquer la critique du télescopage chronologique gratuit, « Et cetera... », l'*Introduction à l'origine de la géométrie* et *La voix et le phénomène*. Pour l'instant, nous nous contentons de remarquer, sans le développer, les effets de ce déport de la *Rückfrage*, qui la fait enfin s'apparenter à l'après-coup freudien (*Nachträglichkeit*[1]), même si cette remarque nous met déjà sur la voie : la question de la temporalité est cette question cruciale autour de laquelle semble bien s'organiser la déconstruction. Et cette temporalité, qu'il nous reste encore à définir, imprime tout autant son rythme à « Et cetera... » qui prend la forme d'une spirale ouverte. Les premiers mots,

- Et au commencement, il y a le *et*.

répondent ainsi aux derniers :

- Oui, oui. Et oui...[2]

qui nous reconduisent aux premiers selon un mouvement infini. Or les « et » qui « bordent » le texte nous ré-entraînent sans cesse en son cœur, le « et » en constituant en fait le « centre d'ouverture ». « Et cetera... » ne ne se prête donc pas à une lecture suivie et nous invite plutôt à directement interroger le syncatégorème « et », c'est-à-dire à repartir de son centre[3], pour

1 Pour l'occurrence de ce concept freudien dans l'œuvre de Derrida voir par exemple *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 303.
2 « Et cetera... », *op. cit.*, p. 21 pour la première citation et p. 33 pour la seconde.
3 L'étude du syncatégorème « et » constitue en effet le cœur d' « Etc. ».

ensuite revenir vers ses bords qui nous reconduiront enfin à l'*Introduction à l'origine de la géométrie* puis à *La voix et le phénomène*[1].

Ce « et », « Et cetera... » le travaille à partir de la quatrième recherche des *Recherches logiques*[2] (et plus spécialement les § 9 à 11), pour tenter de tirer toutes les conséquences de la distinction husserlienne entre syncatégorème et catégorème. C'est au § 5 de cette même *Recherche* que Husserl en vient à définir le syncatégorème comme une signification dépendante. Après avoir montré que l'expression est composée de parties qui toutes concourent à la production d'une unique signification pouvant faire l'objet d'une intuition (dans ce cas, l'expression, compréhensible en elle-même et par elle-même, est dite « catégorématique »), Husserl définit le syncatégorème (ou la partie simple d'une expression), comme ce composant dont la signification *pleine* dépend de l'expression à laquelle il est intégré. Distinct des parties morphologiques ou sensibles de l'expression (lettres, phonèmes, et syllabes) qui sont en elles-mêmes dépourvues de signification, et des parties possédant intrinsèquement une signification (c'est-à-dire les parties « indépendantes » ou « catégorématiques » de l'expression), le syncatégorème est *formellement* déterminé à entrer en connexion avec d'autres parties d'une expression, qui dès lors lui assignent *matériellement* une signification (pour donner corps à notre propos, nous donnons un exemple de syncatégorème que nous aurons bientôt l'occasion de travailler assez précisément : « et »). Si le syncatégorème isolé, c'est-à-dire détaché de toute expression, possède malgré tout une signification, c'est parce qu'il est appréhendé comme le complément vide d'un contenu expressif matériellement absent, mais intentionnellement présent, qui lui confère une co-détermination formelle. Selon les mots de Husserl :

> … ils [les syncatégorèmes – nous rajoutons] sont conçus comme des porteurs de moments de signification déterminés quant à leur contenu, moments qui réclament un certain complément, à savoir un complément qui, bien que non déterminé quant à sa matière, soit cependant quant à sa forme co-déterminé par le contenu donné et ainsi délimité selon une loi[3].

Cette définition du syncatégorème est donc fondée sur la distinction entre les deux modalités de sa signification : le syncatégorème est une signification dépendante en ce qu'il en appelle

---

1 Sur ce point, nous souscrivons donc à l'analyse de J.-F. Courtine qui, dans son article déjà cité et paru dans *Derrida la tradition de la philosophie, op. cit.*, a bien repéré ce mouvement d'aller et retour entre les premiers et les derniers mots et évoque quant à lui un mouvement « en boucle », *op. cit.*, p. 11.

2 *Op. cit.* Dans cette recherche, Husserl cherche à déterminer les lois universelles de la grammaire pure logique qui est au principe du langage.

3 *Recherche 4, op. cit.*, p. 99.

formellement à un contenu expressif par lequel il prendra sa signification matérielle.

En ce point de l'analyse apparaît déjà de manière latente cette difficulté à laquelle Husserl ne se confronte directement qu'au § 9b : la possibilité d'une compréhension des syncatégorèmes détachés pourtant matériellement vides et ne pouvant donc être intuitionnés. Car en effet, même s'ils demeurent inconnaissables et échappent donc au vécu de la conscience, les syncatégorèmes détachés peuvent néanmoins être appréhendés par une intention de signification (à la différence d'un énoncé agrammatical qui, par définition, est dénué de signification[1]). Si ce constat de fait soulève selon Husserl « une sérieuse difficulté » (p. 107), c'est en tant qu'il révèle la possible rupture entre l'intention et l'intuition, dont nous nous rappelons qu'elle est au principe de la perte du Présent-Vivant. Pour résoudre cette difficulté qui est déjà une mise en crise de la vérité, Husserl propose deux solutions chaque fois explicitées par un exemple :

> Ou bien le syncatégorème détaché n'a pas du tout la même signification que dans un contexte catégorématique, ou bien il a la même signification mais reçoit un *complément de signification*, il est vrai tout à fait indéterminé dans son contenu, de telle sorte qu'il se transforme alors en une expression incomplète de la signification vivante et complétée. Nous comprenons le *et* isolé, ou bien parce qu'il vient s'y accoler en tant que signification normale l'idée indirecte, quoique non articulée verbalement, *d'une certaine particule bien connue de nous*, ou bien parce que, grâce à de vagues représentations concrètes et sans aucun complément verbal, se forme une idée de type *A et B*. Dans ce dernier cas, la particule *et* remplit sa fonction normalement, en tant qu'elle n'appartient à proprement parler qu'à un seul moment de l'intention de signification complète, réalisée intérieurement, à savoir au même moment que dans le contexte d'expressions catégorématiques de collection ; mais anormalement dans la mesure où elle n'est pas reliée à d'autres expressions qui donnent aux parties complémentaires de la signification prédonnée un aspect normal[2].

Dans les deux cas, il s'agit de réinstaurer l'intuition là où elle vient à manquer, soit en rattachant le « et » détaché à sa définition grammaticale (le « et » est ainsi cette conjonction de coordination permettant d'articuler certaines parties de l'expression complète logiquement et nécessairement – dirait Husserl – liées entre elles), soit en se représentant de manière vague et non formulée le contexte catégorématique dans lequel le « et » s'inscrit nécessairement en vertu même de sa définition grammaticale. Mais dans les deux cas, le syncatégorème résiste encore à son remplissement complet par une intuition : dans le premier, le « et » a en fait subi une modification de signification : l'expression, en devenant son propre nom, a pris l'aspect d'un catégorème et présente donc une anomalie[3] ; dans le second (qui est, comme nous le

---

1 Sur ce point, nous renvoyons au premier chapitre, section 1 de cette partie.
2 *Ibid.*, p. 109-110 – Husserl souligne.
3 Nous faisons ici référence à la *suppositio materialis* que Husserl travaille au § 11 *des Recherches 4, op. cit.*, p. 117 et que Derrida reprend à la p. 29 d' « Et cetera... ». Si l'on suit Derrida, il s'agit là pour Husserl d'une

voyons, corrélatif du premier), l'expression vaguement représentée est uniquement formelle et ne donne à proprement parler aucun contenu matériel au « et ». Le défaut d'intuition au sein du syncatégorème détaché demeure donc, et ce même si sa compréhension n'en est pas pour autant rendue impossible, ce qui indique la possibilité pour une intention de signification de fonctionner à vide. L'ultime réponse de Husserl à ce problème consiste alors à distinguer l'utilisation « normale » ou « authentique » des syncatégorèmes (syncatégorèmes non détachés) de leur utilisation « anormale » ou « inauthentique » (syncatégorèmes détachés). C'est en tant que les syncatégorèmes sont formellement déterminés à entrer en connexion avec d'autres parties de l'expression, c'est-à-dire en tant qu'ils sont déterminés à pouvoir être saisis dans une intuition (cette détermination constituant le *telos* du syncatégorème), qu'ils demeurent compréhensibles même détachés de toute connexion :

> C'est de cette manière que se résolvent ces difficultés et nous pouvons admettre que la différence entre significations indépendantes et significations dépendantes concerne aussi bien le domaine de l'intention de signification que celui du remplissement, et qu'ainsi existe effectivement la situation que la possibilité d'une adéquation entre l'intention et le remplissement exige nécessairement[1].

Mais s'il pourrait sembler au vu de ce passage que c'est toujours en référence au contenu expressif ou à l'intuition que le syncatégorème peut être compris (contenu qui le détermine formellement lorsque le syncatégorème est détaché, c'est-à-dire vide de toute intuition, et matériellement lorsqu'il ne l'est pas : l'intention de signification est alors remplie), Husserl fait apparaître, de manière plus profonde et subtile, la co-variation de la signification du contenu et de celle du syncatégorème. Si le contenu donne bien sa signification matérielle au syncatégorème, c'est aussi en fonction de la signification formelle du syncatégorème qui lui est rattaché que le contenu va obtenir sa signification définitive. Il existe donc de fait une interdépendance entre le contenu expressif qui doit faire appel à un syncatégorème, et le syncatégorème, la signification de l'expression achevée dépendant en effet de leur jonction :

> Quand, d'autre part, le syncatégorème remplit normalement sa fonction, quand il se présente par conséquent dans le contexte d'une expression achevée indépendante, il a alors toujours, comme on peut le voir sur n'importe quel exemple, un rapport *déterminé* de signification avec la pensée tout entière, il est porteur de signification pour un certain membre dépendant de la pensée et contribue ainsi sa manière à former l'expression comme telle[2].

---

manière différente de toujours traiter le même problème : la rupture entre intention de signification et intuition remplissante.

1 *Ibid.*, p. 110.

2 *Ibid.*, p. 99 – Husserl souligne.

En d'autres termes, si le syncatégorème semble tout d'abord bien être le complément d'un contenu expressif, c'est en fait ce dernier qui devient complément du syncatégorème dès lors que la signification de l'expression en dépend tout entière. Ce raisonnement mené jusqu'à son terme met enfin en question le clivage entre les deux formes de signification du syncatégorème. Si la signification du contenu expressif dépend bien du syncatégorème, alors il faut en déduire que le syncatégorème détaché préserve en quelque manière les caractéristiques du syncatégorème non détaché (ce sans quoi il ne pourrait influer sur la signification du contenu), et corrélativement que le syncatégorème non détaché préserve tout autant celles du syncatégorème détaché (ce sans quoi le syncatégorème ne pourrait plus être pensé indépendamment du contenu dans lequel il apparaît : son isolement et son déport dans un autre contenu devenant impossibles, le syncatégorème perd alors ses propriétés de signification dépendante). Pour le dire encore autrement, cette interdépendance, ou co-variation de la signification du contenu et de celle du syncatégorème, n'est possible que parce que la signification vide du syncatégorème détaché n'est en fait jamais réduite au sein de l'expression complète ou achevée, et réciproquement, parce que la signification pleine du syncatégorème non détaché demeure irréductible, même lorsque celui-ci est effectivement détaché.

C'est en pesant sur cette tension qu' « Et cetera... » déborde le texte au sens étroit et dépasse enfin la représentation itérative du signe, pour ouvrir le « texte en général » caractérisé par sa non-saturabilité et sa part de non langagier. Derrida, en faisant comme s'il distinguait dans un énoncé tiré des *Recherches 4* toutes les fois où le syncatégorème « et » est *mentionné* (à savoir inséré dans une phrase à titre d'exemple ou d'indication[1], c'est-à-dire détaché dans la terminologie husserlienne – Derrida l'écrit en italique) et <u>utilisé</u> (à savoir enchaîné[2] – Derrida le souligne), révèle ainsi l'impossibilité d'une telle distinction[3] :

> Si nous voulons nous représenter clairement (*uns klarmachen*) la signification (*Bedeutung*) du mot *et (und)*, nous devons effectuer véritablement (*wirklich vollziehen*) un acte de colliger quelconque (*irgendeinen Kollektionsakts*), <u>et</u> dans l'ensemble ainsi élevé une représentation authentique (*<u>und</u> in dem so zu eigentlicher Vorstellung kommenden Inbegriff)*, accomplir le remplissement d'une

1 Dans ce cas, le syncatégorème ne participe pas à la construction de la signification de la phrase.
2 Dans ce cas, le syncatégorème participe totalement à la construction de la signification de la phrase.
3 Cette distinction impossible entre « usage » et « mention » provient de sa polémique avec Searle. Voir *Limited Inc., op. cit.*, p. 150 notamment (nous reviendrons sur ce texte important pour notre sujet). Signalons encore que cette impossibilité d'une distinction entre « usage » et « mention » est symptomatique de la « greffe citationnelle » qui permet, d'une autre manière, de faire un pas au-delà du langage et que nous étudierons plus spécifiquement dans la deuxième section de ce chapitre.

> signification de la forme *a et b (eine Bedeutung der Form* a und b *zur Erfüllung bringen).* Et ainsi dans tous les cas (*Und so überall*)[1].

Si pour Husserl le « et » n'est rempli par l'intuition qu'à la condition d'être enchaîné à un contexte déterminé, le passage retranscrit par Derrida montre comment un énoncé apparemment achevé peut être ouvert par l'occurrence de syncatégorèmes détachés. Le « et » mentionné qui, selon la logique husserlienne, est une intention de signification vide, interdit la clôture de l'énoncé et son appréhension par une intuition englobante. Nous retrouvons ici toutes les problématiques déjà abordées en travaillant la question du signe à partir de *La voix et le phénomène*[2]. Si le langage est incontournable en ce qu'il rend possible la préservation et la transmission des idéalités historiques, il doit pouvoir se passer d'une intuition sans l'empêcher définitivement : la structure représentative du langage est tout entière déterminée par cette double possibilité. Autrement dit, pour qu'une histoire de la philosophie soit possible, il est requis que l'intention de signification puisse fonctionner à vide, le langage appartenant de ce point de vue à la sphère éidétique. C'est pour relever cette difficulté que Husserl en vient à distinguer le langage des essences – conservateur mais non producteur – du langage transcendantal identifiable à ce geste originaire temporalisant et producteur des idéalités qui est aussi *phonè*, même si cette distinction n'existe que de droit. Tous ces points problématiques ont déjà été abordés et discutés lors de notre lecture de *La voix et le phénomène* dans nos deux précédents chapitres. Or, si le syncatégorème « et » porte bien pour une part toute la charge de cette tension, il ne s'y limite pourtant pas et ouvre une nouvelle problématique que nous n'avons pour l'instant fait qu'effleurer par le biais du concept d'Idée au sens kantien.

b) ... à l'Idée au sens kantien

Car en effet, même si la répétition propre au signe indique bien un originaire qui ne fut et ne sera jamais présent, celui-là reste par définition circonscrit dans la sphère langagière. La problématique posée par le signe (le signe dont nous rappelons qu'il est l'itération simultanée du signe indicatif et du signe expressif) se limite en effet à la rupture entre l'intention de signification et l'intuition. Dans cette perspective, la limite du langage n'est donc jamais

---

1 Nous citons « Et cetera... » *op. cit.*, p. 27-28, citant la *Recherche 4*, *op. cit.*, p. 108.
2 *Op. cit.*

transgressée : si l'intention de signification vide peut se répéter à l'infini, son remplissement par l'intuition reste toujours possible. Or le syncatégorème – c'est tout du moins ce que nous voudrions montrer ici – présente la spécificité de pouvoir dépasser les limites de l'intention de signification. Si cette transgression n'est certes pas explicitement effectuée dans « Et cetera... », elle apparaît néanmoins dès lors que nous suivons ce chemin qui nous mène de la note numéro 21 de la page 30 de ce dernier texte à l'*Introduction à l'origine de la géométrie*. C'est en effet en suivant ce parcours, qui n'est en fait nul autre que celui d'une « *epokhê* trans-phénoménologique », que nous parviendrons enfin à comprendre comment il est possible de faire un pas au-delà du langage. Alors,

> – Si je comprends bien, la déconstruction, ou tout du moins ce qui s'est appelé à un moment donné « la déconstruction », c'est un geste qui ne semble pas frontalement opposé à cette logique de la phénoménologie husserlienne[1].

Si nous ne questionnons pour l'instant pas la raison de l'usage du dialogue qui signe la fin du monologue que voudrait être la *phonè*, c'est parce que nous voulons d'abord tenter de tenir compte de la spécificité des syncatégorèmes qui, mieux que tout autre type de signe, indiquent cette possibilité d'une sortie hors du langage et de l'ouverture du « texte en général ».

> Et de ce point de vue, « la déconstruction » marque encore une surenchère de fidélité, comme c'est souvent le cas, à une certaine inspiration phénoménologique[2].

Car en effet,

> Si tout langage, cela fut suggéré ailleurs [ici est inséré l'appel de la note numéro 21 – nous rajoutons], est en lui-même une sorte de réduction éidétique et transcendantale spontanée, donc aussi « naturelle » et plus ou moins naïve...[3],

tout langage est aussi toujours travaillé par son autre (l'Idée au sens kantien). Cet autre du langage, nous le retrouvons en nous reportant à la note n° 21 qui nous invite donc à abandonner notre lecture d' « Et cetera... », pour nous reconduire à l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, et plus précisément à ses pages 56 et subséquentes et à la note n° 1 de sa page 148. Or cette note nous renvoie encore à un autre texte[4], très exactement au paragraphe

---

1 « Et cetera... », *op. cit.*, p. 29.

2 *Ibid.*, p. 30. Cette citation appartient en fait à la même partie du dialogue que la précédente. Si nous l'avons interrompu, c'est parce que le passage connectant les deux citations que nous avons choisi de rapporter ne peut pas encore, à ce stade de notre analyse, être compris.

3 *Ibid.*, p. 30. Une *epokhê* phénoménologique que nous avons implicitement effectuée en travaillant les difficultés posées par le syncatégorème « et ».

4 En fait à plusieurs, mais la référence aux *Ideen 1* nous semble plus essentielle en ce qu'elle renvoie à la

149 des *Ideen 1*[1], dans lequel Husserl traite du « *und so weiter* » comme « forme fondamentale de l'idéalisation »[2]. Mais avant de nous confronter à ce paragraphe des *Ideen 1*, il s'agira d'abord de reconstruire le contexte de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* dans lequel le premier intervient, afin de comprendre la raison de l'irruption du « *und so weiter* » à la page 148 du second. Dans un premier temps, nous rappellerons donc synthétiquement, et en nous appuyant principalement sur les passages indiqués par la note 21 d' « Et cetera... »[3], le développement de l'analyse derridienne jusqu'à cette page 148 de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, pour enfin travailler cette expression, « *und so weiter* », que Derrida préserve dans sa langue d'origine[4].

Les pages 56 et subséquentes de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* montrent en quel sens l'objet idéal est nécessairement langagier, tant du point de vue éidétique que transcendantal, tout en présentant les difficultés qu'une telle nécessité pose à la phénoménologie husserlienne : le langage éidétique n'étant que conservateur, et non producteur des idéalités, il doit être dépassé par un langage transcendantal. Or ce dernier n'étant *de facto* pas dissociable du langage des essences, qui fixe les idéalités dans des propositions axiomatiques, il doit lui-même faire l'objet d'une *epokhê* radicale identifiable à la réactivation du geste originaire et constituant, non d'une idéalité particulière, mais de l'espace mathématique. En effet, pour qu'une constitution des idéalités et un progrès des sciences soient possibles, il est nécessaire de penser l'instant d'un « passage à la limite » non séparable du « *und so weiter* », qui perce les essences-limites. Saisissables dans une intuition d'essence (*Wesensschau*) toujours actuelle, les essences-limites sont décidables et appartiennent aux disciplines éidétiques exactes dont Derrida définit les propriétés dans les pages 39 et suivantes de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*. Pour le dire autrement, parce que les propositions axiomatiques dont la construction obéit aux règles de la grammaire pure logique, sont déterminées une fois pour toute et qu'elles ne peuvent plus faire l'objet d'une modification au sein du système axiomatique auquel elles appartiennent, elles ne permettent pas de rendre

---

distinction entre l'idéation, soit l'intuition de l'Idée identifiable au « et ainsi de suite », et l'intuition pure kantienne.

1 *Op. cit.*

2 Pour l'occurrence de ces deux expressions entre guillemets, voir l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 148, corps du texte et note de bas de page. L'expression « *und so weiter* » est traduite par Derrida « et ainsi de suite ».

3 Nous nous référerons aussi à des passages non indiqués dans la note 21 d' « Et cetera... », mais essentiels à la compréhension de notre propos.

4 Pour l'ensemble de cette analyse nous nous appuierons sur la première partie de notre étude.

compte de la création des essences et de la constitution de la tradition. Ce champ axiomatique régi par une entière décidabilité doit donc être pensé dans l'horizon du geste temporalisant qui ouvre l'espace mathématique et rend possible la constitution des propositions décidables que sont les essences-limites. C'est ainsi dans la dynamique de la structure intentionnelle de la conscience – ou du Présent-Vivant – que peut enfin être compris ce geste d'ouverture. Toujours pensé à partir du Maintenant, le Présent-Vivant s'organise en fait autour des pôles protentionnel et rétentionnel. Le dépassement du langage éidétique, qui va de pair avec l'ouverture de l'espace infini et idéal, est réalisé par le geste protentionnel de la conscience qui ne se projette plus vers un noème dès lors itéré, mais qui effectue un passage-à-la-limite, pour se porter vers une essence absolue insaisissable par une intuition d'essence et constituant le *telos* de la conscience. Parce que la finalité de cette projection est la *création* d'une éidétique, ce pôle idéal situé à l'infini est aussi l'horizon d'indécidabilité qui rend possible la tradition. Appartenant à la dimension protentionnelle de l'intentionnalité, cette essence qui enveloppe toutes les autres échappe à sa structure noético-noématique considérée dans sa dimension éidétique et limitée à l'itération d'un noème préexistant. C'est dans le paragraphe 149 des *Ideen 1* auquel nous faisions précédemment référence, que Husserl définit le statut de cette essence qui n'est autre que l'Idée de Kant[1] « clarifiée par la phénoménologie »[2]. Aussi appelée « essence de la chose X », cette essence originaire qui détermine et oriente la création de l'éidétique dont relève la totalité des ontologies régionales, est d'abord saisie dans une « représentation verbale, (…) peut-être tout à fait obscure » (p. 499). L'éclaircissement de cette représentation se réalise au moyen de la production de différentes représentations de choses, comme par exemple des « chevaux ailés »[3], saisissables par une intuition. À partir de cette représentation peut être effectuée l'idéation qui correspond en fait à une *epokhê* éidétique

---

1 Kant fait notamment appel à cette Idée dans *Le projet de paix perpétuelle* ou *Vers la paix perpétuelle*, selon les traductions de *Zum ewigen Frieden* (1795), dont nous citons les dernières phrases : « Si c'est un devoir, s'il existe en même temps une espérance fondée de réaliser l'état d'un droit public, même si on ne peut que s'en approcher par des progrès indéfinis, la *paix perpétuelle,* qui résulte de ce qu'on a nommé jusqu'ici faussement des conclusions de paix (en fait des armistices), n'est pas une Idée creuse, mais un problème qui se résout peu à peu et se rapproche constamment de son but (parce que le temps, au cours duquel se produisent de tels progrès, sera heureusement de plus en plus court.) » Trad. Françoise Proust et Jean-François Poirier, GF Flammarion, 1991 (2006), p. 131 – Kant souligne.

2 Nous citons Husserl, *Ideen 1*, *op. cit.*, p. 503. Notre lecture de Husserl étant toujours commandée par celle de Derrida, nous précisons que notre but se limitera à présenter de manière synthétique ce que Husserl entend par « Idée au sens kantien ». Il ne s'agira donc pas de pénétrer de manière plus approfondie la phénoménologie husserlienne.

3 Nous reprenons un exemple husserlien qui, pour définir l'essence de la chose X et ainsi penser le principe de la constitution phénoménologique des ontologies régionales, prend pour fil conducteur la « région « chose matérielle » ». Voir, *ibid.*, p. 498.

et qui permet de ressaisir l'essence de la chose, qui quant à elle oriente les actes de visée dans leur tentative d'appréhension, non seulement d'une chose singulière, mais aussi de toutes les choses possibles (par exemple, la saisie d'une chose dans toutes ses dimensions spatiales : de profil, de face, de dos,…). Susceptible d'être à l'infini modifiée et améliorée, l'intuition de l'essence de la chose, que ce soit celle d'une chose singulière ou celle de la chose en général, reste donc inadéquate :

> … nous pouvons former l'évidence éidétique suivante, dont la portée est très générale : *toute donnée imparfaite* (tout noème qui se donne de façon inadéquate) *recèle en soi une règle qui commande la possibilité de son perfectionnement*[1].

De cette règle de perfectionnement infini du noème, il est possible de déduire les cinq propriétés de l'essence de la chose : premièrement, l'essence de la chose est transcendante, non au sens où elle échapperait à l'espace et au temps, mais au sens où elle est située à l'infini ; deuxièmement, la saisie « intuitive » de l'essence de la chose – entendue ici au sens d'idéation de l'Idée et non d'intuition d'essence (*Wesensschau* : intuition actuelle d'un noème effectivement perçu) – ayant une extension infinie, elle ne peut être que vide (« sans remplissement », p. 502) ; troisièmement, l'essence de la chose est temporelle (*res temporalis*), son infinité impliquant nécessairement une « extension sans fin de durée » (p. 502) ; quatrièmement, l'essence de la chose est aussi spatiale (*res extensa*) et rend possible une infinité de mouvements et de variations de formes ; cinquièmement enfin, l'essence de la chose est l'unité synthétique et substantielle de toutes les formes possibles, elle est leur cause[2] originaire et finale (*res materialis*). Le « ainsi de suite », selon la traduction de Ricœur mais que Derrida préfère travailler dans sa forme allemande[3], ressaisit les cinq propriétés de la chose en une seule proposition qui permet d'exprimer son être « *in infinitum* » :

> Le « ainsi de suite » [« *usw* » dans le texte allemand – nous renvoyons à notre note de bas de page immédiatement précédente] est un moment évident et absolument indispensable dans le noème de chose[4].

Distincte des propositions axiomatiques des essences-limites, la forme propositionnelle de

---

1 *Ibid.*, p. 500 – Husserl souligne.
2 Notons qu'en français, l'origine étymologique du substantif « chose » est *causa* qui signifie « cause ».
3 Cette traduction omet en effet le syncatégorème « et » alors même que dans le texte allemand – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tome 3 des *Husserliana,* Nijhoff, 1976 –, l'expression « *und so weiter* » est bien notée « *usw* » (nous l'indiquerons en recopiant la citation). Dans notre contexte, cette omission n'est pas sans conséquence. Pour l'usage de l'acronyme « *usw* » par Husserl, voir p. 347 de l'édition allemande.
4 *Ibid.*, p. 502.

l'essence de la chose, ou de l'Idée au sens kantien, est bien le « *und so weiter* ». Cette proposition, marquée par l'indécidabilité, est inscrite dans un temps qui ne peut plus être pensé à partir de l'actualité d'une intuition.

C'est ainsi que Derrida dans « Et cetera... », en jouant sur l'homophonie entre le « est » et le « et » qui pourtant ne s'entend que dans la langue française[1], réduit l'expression allemande à son syncatégorème d'ouverture, pour faire du « et » le premier *signe* de la déconstruction. L'essence de la chose, à savoir son être en tant qu'il est pensé dans l'horizon de l'étant, est en fait *und so weiter…,* c'est-à-dire insaisissable dans une intuition actuelle. Dans les termes de Derrida, la déconstruction

> ... ou ce qu'on appelle de ce nom, commence par mettre en question la question « qu'est-ce que c'est ? », celle qui s'institue sous l'autorité du « est », à savoir d'une détermination de l'être, et de l'être ainsi nominalisé à partir de l'indicatif ou du participe présent du verbe « être ». Depuis l'étant de ce « est » (ou de l'étant comme objet en général) s'organise une ontologie fondamentale ou une phénoménologie transcendantale qui, en principe et *de jure,* domine verticalement la pyramide des ontologies, des phénoménologies ou des disciplines dites régionales. En mettant en question ce schéma hiérarchique, en le déplaçant sans nécessairement le discréditer, « la déconstruction », ou ce qu'on appelle ainsi, ouvre l'espace pour une autre organisation des relations (non nécessairement pyramidales) entre la série des « et » qui coordonnent horizontalement lesdites « régions » (appellation à repenser) et l'ordre onto-phénoménologique du « est »[2].

Même si ce passage d' « Et cetera... », qui amalgame la phénoménologie et l'ontologie en les subsumant sous la question de l'être – la phénoménologie comme l'ontologie au sens classique étant toutes deux fondées sur l'idée d'un présent immuable et atemporel –, adopte un ton et un accent très heideggeriens (ce qui du reste ne nous surprend pas, Derrida ayant en effet toujours affirmé penser dans l'ouverture de la différence ontico-ontologique et de l' « être pour la mort », *Sein zum Tode*[3]), nous voudrions nous y adosser pour replacer la question de l'être dans la dynamique de l'*epokhê* phénoménologique et ainsi tenter d'en comprendre l'ultime proposition, *und so weiter*, qui signe la fin de l'intention de signification et la mort définitive du présent-vivant. Or « Et cetera... », en substituant le « et » au « est » juste après avoir associé la déconstruction à une *epokhê* phénoménologique radicalisée, nous permet de revenir, avec un œil différent, sur notre travail déjà effectué à partir de *La voix et le phénomène*[4]. Car ce dernier texte suit en effet aussi l'hyperbole d'une *epokhê* trans-

---

1 Derrida ne manque pas de souligner que seule la langue française fait entendre cette homophonie, *op. cit.*, p. 30. J.-F. Courtine, dans son article déjà cité, réitère cette remarque.

2 « Et cetera... », *op. cit.*, p. 30.

3 *Sein zum Tode* sur lequel Derrida s'attarde longuement dans *Apories – Mourir s'attendre aux « limites de la vérité »*, Galilée, 1996.

4 *Op. cit.* Nous nous appuierons sur les chapitres 1 section 1, et 2 section 1 de cette étude.

phénoménologique qui nous conduit au-delà du langage dans son chapitre cinq, « le signe *et*[1] le clin d'œil », que nous analyserons dans un tout dernier temps. Il nous faut donc ici répéter l'*epokhê* et ses apories, mais dans le but cette fois d'outrepasser les limites du langage, ce qui paradoxalement ne pourra se faire qu'en réintégrant l'être, *und so weiter*, au cœur même de l'intention de signification.

Fondé sur la difficulté posée par la différence de droit mais non de fait entre *ego* psychologique et *ego* transcendantal, *La voix et le phénomène* montre comment l'intention de signification, qui de droit relève exclusivement du premier, exprime (une « expression » que Derrida, en reprenant les mots de Husserl, qualifie de « médium » « improductif »[2]) de fait le mode opératoire du second. Corrélative d'une grammaire pure logique dont la finalité est toujours la représentation d'un objet de connaissance et dont l'expression paradigmatique est la proposition prédicative du type « S est P » au principe de toutes les ontologies classiques, l'intention de signification relève d'abord de la sphère éidétique à laquelle appartient l'*ego* psychologique. Parce qu'elle est en effet chargée de conserver les objets idéals par-delà la mort du sujet, l'intention de signification doit toujours pouvoir fonctionner à vide, c'est-à-dire dépourvue de toute intuition remplissante qui est pourtant le gage du Présent-Vivant. La distinction entre le « vouloir-dire » et le signe indicatif, puis l'*epokhê* du second, sont dès lors chargées de sauver l'intuition de son anéantissement. Cependant, l'impossibilité d'une distinction de fait entre ces deux types de signe – une impossibilité mise en évidence à partir du montrer, *Zeigen*, qui selon Derrida est le « lieu où s'annonce la racine et la nécessité de tout « enchevêtrement » entre indice et expression »[3] – interdit définitivement la réduction du signe indicatif. C'est en ce point qu'il apparaît nécessaire à Husserl de doubler cette première *epokhê* d'une seconde dont la finalité est la ressaisie de l'*ego* transcendantal, couche originaire et pré-expressive de sens. Mais parce que l'intentionnalité propre à l'*ego* transcendantal est toujours « conscience de quelque chose », parce que sa finalité est toujours la saisie d'un noème par un acte noétique – c'est-à-dire un acte de connaissance –, l'*ego* transcendantal se donne toujours en fait dans une proposition du type « S est P ». C'est alors que ressurgit la question du *Zeigen* qui se manifeste dans le verbe « être » conjugué au présent de l'indicatif et à la troisième personne du singulier. Le montrer est ainsi l'introduction de la mort au sein de

1 Nous soulignons le syncatégorème « et » qui joint – ou disjoint – le « signe » et le « clin d'œil ».
2 *Ibid.*, p. 83.
3 *Ibid.*, pp. 24-25.

l'énoncé de connaissance à deux niveaux certes différents, mais relevant néanmoins tous deux du problème posé par la représentation indicative en fait constitutive de l'intention de signification. Si elle peut tout d'abord toujours fonctionner à vide de par sa structure même, cette représentation est ensuite l'indication d'un original absent qu'elle vient représenter, cet original étant, dans cette forme d'énoncé, l'être. Car en effet, si le prédicat révèle bien une propriété du sujet, son être en tant que tel ne saurait se réduire à cette relation. « S est P » en donne plutôt à voir *l'un de ses* aspects et engage le travail infini de perfectionnement du noème. Le « *und so weiter* » s'insère alors à la place du « est », et à la stabilité du « est » se substitue l'instabilité du « *und so weiter* » que Derrida réduit finalement à son syncatégorème d'ouverture « et ». Or, cette substitution ne signe pas seulement la fin de l'intuition mais aussi celle de l'intention de signification, comme nous voudrions maintenant le montrer en analysant la structure du « et ».

Conjonction de coordination dont nous avons vu qu'elle était un syncatégorème, le « et » détaché ne se comprend qu'en ce qu'il est structurellement connectable à un contenu expressif. Si réapparaît ici la question de la rupture entre l'intention et l'intuition, le « et » pouvant toujours fonctionner à vide – une potentialité qui, nous le rappelons, est en travail même lorsque le « et » est compris dans un contexte apparemment déterminé –, c'est la spécificité de sa structure de renvoi qu'il faut analyser. Car en effet, si la structure du « et » peut bien être intégrée à la structure représentative du signe (compris comme cet entrelacs de vouloir-dire et de signe indicatif), dont nous rappelons qu'elle s'articule autour : 1) de la représentation au sens de *Vorstellung* (représentation idéale ou « authentique »[1], objet « placé devant », pour suivre plus exactement la terminologie allemande), 2) de la re-présentation au sens de *Vergegenwärtigung* (répétition altérée d'un événement passé), et 3) de la re-présentation au sens de *Repräsentation*[2] (répétition dans un substitut), elle s'en arrache pourtant en disjonctant la *Vorstellung*. Sauf à être saisi dans une proposition définitionnelle qui correspond au devenir nominal (et anormal) du syncatégorème[3], le « et » détaché renvoie en effet à une infinité de propositions sans qu'il soit jamais possible de déterminer lesquelles pourront se connecter à lui. Pour le dire autrement, si le « et » est bien une structure de renvoi, elle se distingue de celle du signe en général en ce qu'elle ne renvoie ni à une idéalité représentative déterminée

1 *Recherches 4, op. cit.*, p. 108.
2 Pour une analyse plus approfondie de la structure de la représentation nous renvoyons à nos deux précédents chapitres.
3 Il s'agit de la *suppositio materialis* que Derrida travaille à la p. 29 d' « Et cetera... », *op. cit.*

(*Vorstellung*) ni à un autre signe prédéterminé par le mouvement total d'une phrase dont les règles dépendent de celles de la grammaire pure logique et dont la finalité est la représentation d'un objet. La structure du « et » renvoie à tous les contextes possibles, sans aucune exclusion. Cette disparition de l'idéalité représentative fait de la structure du « et » la simple itération infinie d'un substitut qui ne donne définitivement rien à voir : elle n'est plus que *Vergegenwärtigung* et *Repräsentation*. Il est, en d'autres termes, une structure ouverte à l'infini. S'il appartient au « et » de pouvoir se connecter à des éléments contextuels différents pour les mettre en connexion, il est simultanément le lieu du rassemblement et du dés-assemblement. Toujours opératoire dans un contexte déterminé, le « et », qui en interdit la saturabilité, est aussi le lieu de l'*indécidabilité*. Enfin, parce qu'il est porteur de tous les possibles, le « et » crève le champ éidétique des propositions axiomatiques décidables et permet l'enrichissement du sens. Il est ce signe spécifique qui contradictoirement interrompt l'intention de signification, en indiquant, sans plus passer par la médiation d'une « *Vorstellung*-limite », un point situé à l'infini où la « pensée » ne veut plus rien dire :

- Et alors qu'est-ce que ça veut dire, « déconstruction et... etc. » ?
- Rien avant d'en faire une phrase, bien sûr, ou un discours organisé. Voyons, *la* déconstruction, est-ce qu'on a jamais su ce que cela voulait dire ? Et ne s'agissait-il pas de tout faire pour revenir à ce point de « pensée » où se « penserait » une « pensée » qui d'abord ou enfin ne voulût rien dire[1] ?

Und so weiter, l'Idée au sens kantien ne se laisse saisir que dans une proposition ouverte par un signe qui indique la possibilité d'un infini situé par-delà les limites d'un langage dont la dimension transcendantale n'existe que de droit. Plus qu'une simple intention de signification non remplie qui pourtant est déjà irruption de la mort au sein du Présent-Vivant[2], le « et », en immisçant l'indécidabilité dans les énoncés, qu'ils soient de connaissance ou simplement par son biais connectés[3], rompt avec l'intention de signification et introduit la possibilité de l'agrammaticalité au sein de tout contexte significatif. Nous reviendrons bientôt sur cette question de la percée de la saturabilité du contexte par l'agrammaticalité en nous focalisant sur *Signature Événement Contexte*[4] et sur son « effet » *Limited Inc.*[5], mais nous voudrions avant cela réfléchir la temporalité de ce « et » qui ouvre à l'infini l'intentionnalité langagière et qui

1 « Et cetera... », *op. cit.*, p. 31 – Derrida souligne.
2 Cet infini de la répétition vide de l'intention de signification doit être distingué de l'infini transcendantal au sens husserlien du terme
3 Si le « et » est le syncatégorème paradigmatique, tous les syncatégorèmes remplissent néanmoins la même fonction.
4 In *Marges de la philosophie*, *op. cit*.
5 Galilée, 1990.

apparaît dans toute sa nécessité : la tradition de la philosophie ne peut être que si le langage – dont nous savons qu'il n'est *de facto* que celui des essences – est dépassé par une altérité qui se donne dans cette proposition inachevée : *und so weiter*. Pour reprendre les mots de *La voix et le phénomène* :

> … il y [a] des raisons essentielles pour que tout le sens ne soit pas complétement répété dans l'expression, et que celle-ci comporte des significations dépendantes et incomplètes (syncatégorèmes, etc.)...[1]

Tout en faisant partie de l'expression, le « et » pourtant lui échappe et indique en creux l'autre du langage et son opération. Ce dépassement de l'expression ne doit pas pour autant être identifié à son *epokhê* chargée de sauver l'intuition de sa possible disparition, mais dont l'impossibilité appelle l'intervention de la *phonè* censée maintenir en elle le sens en empêchant la rupture de l'intention et de l'intuition. Si le *Zeigen* réintroduit le signe indicatif au cœur même de la voix phénoménologique, le « *und so weiter* » l'ouvre sur son dehors. L'Idée au sens kantien ne peut *de facto* que « s'annoncer »[2] : la possibilité de sa formulation dans une proposition, et corrélativement la possibilité de son intuition, n'existent que de droit. Déjà pensée dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie* sous le concept de « dialectique du Présent-Vivant », la temporalité de cette altérité est repensée au chapitre V de *La voix et le phénomène* – « Le signe et le clin d'œil » –, qui fait discrètement écho aux toutes dernières pages du même ouvrage (pages 111 à 117), dans lesquelles l' « Idée au sens kantien » est enfin introduite. Intervenant juste après que Derrida ait montré pourquoi le vouloir-dire dans le monologue en était réduit à une pure représentation imaginative et immédiate de soi par soi – « la présence à soi du vécu » étant *in fine* identifiable à un instant « aussi indivisible qu'un clin d'œil »[3] (*Augenblick*) –, « le signe et le clin d'œil » expose le mouvement propre de cette temporalité pensée à partir de l'instant présent. Chapitre clé dans l'économie de *La voix et le phénomène*, c'est en son sein qu'est démontrée l'impossibilité de cet instant dès lors à l'infini différé.

*c) La temporalité de l'*und so weiter *: un passé sans présent toujours à venir*

---

1 *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 83 – Citation modifiée.
2 Nous réutilisons une expression de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 150.
3 Les deux dernières citations sont tirées de *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 66.

En s'appuyant sur des textes postérieurs aux *Recherches logiques*[1] dans lesquelles n'est pas encore questionnée la temporalité – et notamment sur *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*[2] –, « le signe et le clin d'œil » connecte de manière à première vue surprenante la structure de l'expression et le temps, pour montrer en quoi ce dernier échappe à l'expression. « À première vue » seulement, car l'expression, nous le rappelons, n'est en effet que ce médium réfléchissant de manière improductive la couche pré-expressive de sens – la *phonè* fait la synthèse du sens toujours pensé à partir du présent-Vivant et de l'expression. Or dans cette perspective, le « et », expression syncatégorématique ou incomplète, révèlerait bien une temporalité « disjointe » au sein de laquelle il ne serait plus ni instant présent ni intention de signification. Composé de trois paragraphes, ce chapitre analyse successivement : comment la théorie husserlienne qui prétend se défaire de la définition classique du temps inaugurée par Aristote, reste en fait attachée à l'idée de la ponctualité d'un maintenant défini comme ce « point source » constitutif de la conscience ; comment ce maintenant « *compose continûment* avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l'attente primaires (rétention et protention) »[3] ; et enfin, comment la conscience est en fait produite par la répétition de la protention et de la rétention, la saisie actuelle du maintenant-présent n'étant jamais qu'une re-présentation sans représentation idéale, c'est-à-dire sans *Vorstellung*. Ainsi, parce que la conscience est impression actuelle de soi par soi – une évidence toujours intuitionnée pour parler de manière tautologique –, elle ne peut être pensée que dans la temporalité d'un maintenant-présent. Ce maintenant-présent,

> On ne peut le suspecter sans commencer à énucléer la conscience elle-même depuis un ailleurs de la philosophie qui ôte toute *sécurité* et tout *fondement* possibles au discours[4].

Mais parce que Husserl cherche à se dégager d'une conception classique (aristotélicienne) de la temporalité et par implication de la conscience, il réinscrit celle-ci dans une temporalité dynamique. Le passé et le futur ne doivent plus être compris comme des maintenant-présents

---

1 *Op. cit.*

2 *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (désormais noté *Leçons*), tr. fr. Henri Dussort, PUF, 1983 (1964). Les leçons (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*) regroupent les leçons de 1905 et « les additifs et compléments à l'analyse de la conscience et du temps » de 1905-1910. Pour l'essentiel, nous lirons cet ouvrage à travers *La voix et le phénomène*, notre problématique ne concernant pas – nous le rappelons encore une fois – le rapport Husserl-Derrida.

3 *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 72. Il s'agit en fait d'une citation modifiée des *Leçons* de Husserl, *op. cit.*, P. 56.

4 *Ibid.*, p. 70.

dépassés ou non encore advenus – le temps est alors identifiable à une succession de points isolés qui prennent sens à partir du présent[1] –, mais doivent être pensés dans leur interrelation continue avec le maintenant-présent. La conscience devient dès lors ce lieu de tensions entre des différences temporelles, au sein duquel sont mis en relation le passé (le souvenir actuel de ce qui a été) et le futur (l'attente actuelle de ce qui sera). C'est sur cette difficulté que joue Derrida pour mettre en question le privilège du maintenant-présent que Husserl cherche malgré tout à conserver.

Focalisant d'abord son attention sur les paragraphes 16 et 17 des *Leçons*, Derrida déplace la distinction husserlienne qui structure toutes les *Leçons* entre la perception (à savoir la rétention ou le souvenir primaire, et la protention ou l'attente actuelle) et la re-présentation (*Vergegenwärtigung*, *Repräsentation*), pour la situer entre la perception et la non-perception au sein de laquelle Derrida intègre la protention et la rétention[2]. Autrement dit, tandis que Husserl élargit la définition de la perception à la rétention et à la protention pour réduire celle de la non-perception à la re-présentation, Derrida, au contraire, réduit la définition de la perception à l'impression actuelle et originaire pour inclure la rétention et la protention dans la non-perception. Cette inclusion a une double implication : si la rétention et la protention, en devenant des non-perceptions, ne peuvent tout d'abord plus être essentiellement distinguées de la re-présentation, cette impossibilité permet ensuite à Derrida de réintroduire la re-présentation au sein même de la perception dont le privilège peut alors être mis en question.

Mais avant de tenter de comprendre le traitement derridien de la temporalité husserlienne, essayons tout d'abord de repérer et de définir ses concepts clés en lisant les *Leçons*[3]. En s'appuyant sur l'exemple de la mélodie qui devient très vite le paradigme de la temporalité de la conscience, Husserl définit tout d'abord la perception comme « le son *donné maintenant* » (p. 54), c'est-à-dire comme l'élément de son actuellement entendu. Mais parce qu'un objet temporel se constitue de fait dans un temps compris comme une durée (appréhension extensive du temps), et non simplement comme un point intensif identifiable au présent de la perception – Husserl prend ainsi en compte la possibilité d'une visée intentionnelle de « *la*

---

1 La temporalité de la conscience est en effet classiquement pensée comme une succession de maintenant-présents, le passé et le futur étant toujours compris comme des maintenant-passés ou non encore advenus. C'est ce que Heidegger appelle « le temps objectif ou temps de la montre » au paragraphe 80 d'*Être et temps*, *op. cit*. (voir *supra*, chapitre 2, section 2).

2 Ce déplacement s'accorde néanmoins avec les propos du § 16 des *Leçons*.

3 Une lecture toujours commandée par notre lecture de *La voix et le phénomène* (nous le rappelons).

mélodie dans son ensemble » (*ibid.*) qui suppose non seulement que les sons passés aient été retenus, mais en plus que les sons à venir soient déjà attendus –, la conscience du temps est en fait un commerce continuel du présent avec le passé et le futur :

> Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec *les différences dans les façons de se donner* qu'ont les objets temporels, *l'opposé de la perception* est alors le *souvenir primaire* et *l'attente primaire* (rétention et protention), qui entrent ici en scène, en sorte que *perception et non-perception* passent *continûment* l'une dans l'autre[1].

Dans cette perspective, la perception pensée comme la saisie actuelle du son indépendamment des appréhensions rétentionnelle et protentionnelle constitutives de la durée, ne serait qu'une « limite idéale » (*ibid.*) qu'il ne faut pas entendre ici dans le sens d'une idéalité constituée saisissable dans une intuition, mais dans le sens de cette limite vers laquelle on tend sans jamais l'atteindre. Dans des termes qui évoquent (sans s'y apparenter) ceux du paragraphe 149 des *Ideen 1* ci-dessus travaillé, Husserl affirme ainsi :

> … nous n'avons pas (…) des appréhensions individuelles qui *pourraient être données en elles-mêmes* ; au contraire, nous n'avons toujours, et nous ne pouvons avoir, d'après l'essence de la chose[2], que des continuités d'appréhensions, ou plutôt *un* continuum *unique, qui se modifie en permanence*[3].

Cette impossibilité de fait d'une perception comprise comme la saisie de l'instant présent, contraint Husserl à inclure la protention et la rétention dans la perception, pour enfin lui opposer la re-présentation (*Vergegenwärtigung*, *Repräsentation*) propre au ressouvenir (souvenir secondaire que Husserl distingue du souvenir primaire, à savoir la rétention). L'actualité de la perception n'est alors plus pensée comme un instant présent, mais comme cette phase temporelle extensive que spontanément nous vivons comme un tout désigné dans les termes de « moment présent », et que nous opposons à la remémoration d'un événement passé. Le moment présent est ainsi la perception d'un flux continuel d'événements qui se présentent actuellement à la conscience. Pour le dire encore autrement, il est « un continuum unique qui [certes] se modifie en permanence », mais qui néanmoins peut être appréhendé par *une seule* perception déclinable en trois pôles distincts. La protention, la rétention (redéfinie comme cet ensemble d'éléments passés dont le degré d'intensité varie en fonction de son

---

1 *Leçons*, *op. cit.*, p. 56 – Husserl souligne.

2 Il s'agit ici de l'essence du rouge, Husserl ayant brusquement abandonné l'exemple de la mélodie qu'il reprendra dès le début du § 17. La couleur permet sans doute de mieux rendre compte que le son de l'impossibilité d'une saisie intensive et pure « du rouge en tant que rouge » : « l'appréhension du rouge » est en fait appréhension d'une *nuance* de rouge.

3 *Ibid.*, p. 56.

éloignement par rapport au maintenant-présent dont il constitue la « queue rétentionnelle »[1]), et la perception actuelle sont ainsi les trois pôles d'un seul et même acte intentionnel aussi définissable comme l'unité perceptive productrice de l'objet temporel.

> C'est donc *un tout autre concept de la perception* qui se trouve ici en question. La perception est ici l'acte qui place quelque chose *sous les yeux* comme *lui-même en personne*, l'acte qui *constitue originairement* l'objet[2].

Cette nouvelle définition de la perception permet à Husserl de sauver cette dernière du risque de sa « *conciliation continue* (…) *avec son contraire* »[3]. Le contraire de la perception est alors la reproduction d'un événement passé, à savoir un événement qui n'est donc pas donné en personne à la conscience comme dans le cas de la rétention, mais simplement représenté. Le ressouvenir n'a ainsi aucun lien avec le maintenant-présent et relève pour sa part de l'imagination :

> Le contraire est *re-présentation* (*Vergegenwärtigung, Re-präsentation*) en tant qu'acte qui ne place pas un objet en personne sous les yeux, mais qui précisément le re-présente, le place pour ainsi dire en image sous les yeux, même si ce n'est pas précisément sur le mode d'une conscience d'image proprement dite[4].

Le ressouvenir est ainsi une re-présentation sans *Vorstellung,* cette représentation spécifique qui place un objet devant les yeux et qui s'apparente plutôt à une présentation, l'original absent n'ayant censément subi aucune déformation. Rétroactivement, la re-présentation répète un événement passé, c'est-à-dire le reproduit de manière altérée dans un substitut toujours autre. En d'autres termes, la re-présentation n'est pas la représentation fidèle d'un présent devenu passé, mais la transformation d'un événement auquel il n'est désormais plus possible d'avoir accès. En tirant toutes les conséquences de cette définition, on peut alors en déduire que le passé n'est pas un « présent dépassé », mais une véritable « reconstruction originale » à partir d'un vécu paradoxalement hors d'atteinte. *Vergegenwärtigung* et *Re-präsentation,* le ressouvenir est destiné à être toujours autre, puisqu'il se confond avec son substitut et indique un original inaccessible dont on ne peut saisir que la capacité infinie de répétition. Si, de

---

1 *Ibid.,* p. 55.
2 *Ibid.*, pp. 57-58.
3 *Ibid.*, p. 58 – Husserl souligne. La citation exacte est la suivante : « *Il n'est absolument pas question ici d'une conciliation continue de la perception avec son contraire.* »
4 *Ibid.*, p. 58. La conscience d'image est définie au § 28 comme la re-présentation d'un original au moyen d'objets ressemblants mais d'une nature radicalement différente (Husserl prend l'exemple du portrait pictural). *A contrario*, le ressouvenir est une re-présentation restituant « en personne » le passé. Ainsi la re-présentation relève-t-elle bien de l'imagination : « L'imagination est la conscience caractérisée comme re-présentation (reproduction) » (19, p. 62) et est à ce titre essentiellement différente de la perception.

manière implicite, c'est bien de la structure du signe dont il est ici question, il faut néanmoins noter la disparition de la *Vorstellung* qui rend possible la forme du signe indicatif puis son idéalisation dans le « vouloir-dire ». Autrement dit, le signe substitut n'est rien d'autre qu'une répétition constamment changeante, celle-ci n'étant en effet soutenue par aucune sorte d'idéalité, sans laquelle la grammaire pure logique au principe des propositions axiomatiques des essences reste impossible. Si la *Vergegenwärtigung* et la *Re-präsentation* sont bien deux des trois pôles de la structure de l'expression *et* du signe indicatif, l'évanouissement de la *Vorstellung* interdit toute fixation de la répétition substitutive dans une forme et empêche conséquemment le figement du temps dans un présent paradoxalement atemporel. Dans la perspective de l'interprétation derridienne – une interprétation qui néanmoins outrepasse sans aucun doute l'intention de Husserl dans les *Leçons* –, c'est bien le problème du transcendantal et de la nécessité de la possibilité d'une durée infinie, qui sont ici visés. Car en effet, et de manière tout à fait contradictoire, si la perception est bien donation, c'est-à-dire présentation ou intuition de l'objet, elle risque simultanément de s'arracher au flux du temps. Ceci oblige finalement Husserl (toujours selon *La voix et le phénomène*) à penser la perception dans son commerce perpétuel avec la non-perception qui quant à elle rend possible une durée infinie et un « langage transcendantal » en fait identifiable à cet « infra-langagier » qui se donne dans cette proposition inachevée : *und so weiter*...[1] Si nous savons que pour Husserl, cette non-perception en commerce continuel avec la perception comprend uniquement la protention et la rétention – le phénoménologue maintient ainsi l'étanchéité de la perception (quelle que soit l'extension de sa définition) à la *Vergegenwärtigung* et à la *Re-präsentation* –, c'est néanmoins sur cette tension que s'appuie Derrida pour réintroduire celles-ci au sein de la perception. En ce point de l'analyse, il nous faut donc rappeler la difficulté posée par la définition étroite de la perception et la manière dont Husserl y répond, afin de comprendre comment Derrida parvient à faire de la rétention une autre forme de re-présentation. Parce que l'instant actuel de la perception est une limite idéale qui ne se donne jamais en personne et sous les yeux, et qui ne peut donc pas être intuitionné, la définition de la perception – si l'on veut que celle-ci soit cette évidence dont la phénoménologie a besoin – doit être élargie à la protention et à la rétention. La protention est ainsi cet acte indéterminé qui saisit les événements à venir pour les faire devenir intellectuellement présents, tandis que la rétention les maintient suffisamment

1 Dans les termes des *Leçons*, il s'agit de « l'essence de la chose » constitutive de cette inaccessible « limite idéale ».

longtemps pour qu'ils puissent être « perçus ». De ce point de vue, la protention et la rétention participent donc bien toutes deux de la perception :

> … si nous nommons perception l'*acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originairement*, alors le *souvenir primaire* est *perception*[1]. Car *c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé*, c'est seulement en lui que se constitue le passé, et ce non pas de façon re-présentative, mais au contraire présentative[2].

Or, en lui faisant dire exactement le contraire de ce qu'il veut dire, Derrida utilise très précisément ce passage des *Leçons*, pour montrer que la rétention n'est en fait pas essentiellement différente de la re-présentation :

> Ainsi, dans la rétention, la présentation qui donne à voir, livre un non-présent, un présent-passé et inactuel[3].

Parce que « *c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé*, [parce que] c'est seulement en lui que se constitue le passé », le souvenir primaire est déjà une reconstruction. Le présent de la perception n'étant en effet que cette limite idéale *de facto* jamais perçue, le passé de la rétention ne peut être qu'une autre forme de re-présentation. Cette première définition de la rétention peut être encore affinée par la prise en considération de la double fonction de la ré-tention[4] : d'abord maintien « non conscient » ou « non perceptif » du vécu, elle est ensuite maintien itératif de la re-présentation imaginaire dont elle limite la capacité infinie de répétition substitutive qui, à chaque fois, annihile l' « original ». Ce processus de fixation de l'image rend enfin possible l'assomption d'une conscience en fait identifiable à la *Vorstellung*. L'image « fixée » par la ré-tention d'un vécu « original » jamais perçu perd progressivement son caractère imaginaire. Devenue isolable, pensable en elle-même et pour elle-même, elle est désormais une représentation idéale. Renversant terme à terme la conception husserlienne de la temporalité (renversement qui permet de la connecter à la temporalité freudienne dont Husserl nie la pertinence avec virulence[5]), Derrida en vient à

---

1 Si Husserl ne fait pas référence à la protention, elle fait néanmoins bien partie de l'acte originaire comme on pourra le vérifier en lisant le § 24 des *Leçons* : « Tout processus originairement constitutif est animé de protentions qui constituent à vide l'ad-venant comme tel et s'en saisissent, l'amènent à réalisation. » *Op. cit*, p. 71.

2 Nous citons Derrida citant Husserl (Husserl souligne) : *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 72 et *Leçons*, *op. cit.,* § 17, p. 58.

3 *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 72.

4 Derrida, à la suite de Husserl, introduit le tiret entre le préfixe « ré » et le corps du mot pour mettre en exergue le caractère répétitif de la ré-tension (voir, *ibid.*, p. 75).

5 Derrida ne manque pas de nous le rappeler aux pp. 70-71 de *La voix et le phénomène, op. cit.,* et notamment dans ce passage de la p. 71 que nous citons encore une fois : « C'est une véritable absurdité que de parler d'un

affirmer que :

> Cette altérité [la non-perception – nous rajoutons] est même condition de la présence, de la présentation et donc de la *Vorstellung* en général, avant toutes les dissociations qui pourraient s'y produire[1].

La temporalité ne se pense plus à partir du présent de la perception, à savoir d'un « être » saisissable dans une intuition, mais à partir de la ré-tention d'un « vécu manquant » dont nous ne pouvons avoir qu'une re-présentation inadéquate[2]. Le processus d'idéalisation qui s'achève par l'avènement de la *Vorstellung* se produit donc au niveau de la *Vergegenwärtigung* et de la *Repräsentation*, en ce qu'elles sont « conditionnées » puis limitées dans leur pouvoir itératif par la ré-tension. Pour le dire d'un mot, la *Vorstellung* ne doit son assomption qu'à la répétition :

> Sans réduire l'abîme qui peut en effet séparer la rétention de la re-présentation, sans se cacher que le problème de leurs rapports n'est autre que celui de l'histoire de la « vie » et du devenir-conscient de la vie, on doit pouvoir dire a priori que leur racine commune, la possibilité de la ré-pétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différance qu'elle y introduit. Une telle trace est, si on peut tenir ce langage sans le contredire ou le raturer aussitôt, plus « originaire » que l'originarité phénoménologique elle-même[3].

Nous reviendrons sur les « concepts » de trace et de différance, mais à ce point de notre travail, nous voulons surtout repenser la spécificité du syncatégorème dans cette dynamique. Car en effet, bien loin de faire exclusivement référence au signe indicatif en général qui est destiné à se maintenir dans une *Vorstellung* (processus du « devenir-conscient de la vie »), ce passage fait aussi, et surtout, référence au syncatégorème qui seul peut indiquer ce

---

contenu « inconscient » qui ne deviendrait conscient qu'après coup (*nachträglich*). La conscience (*Bewusstsein*) est nécessairement être-conscient (*bewusstsein*) en chacune de ses phases. (…) La rétention d'un contenu inconscient est impossible. » Nous citons Derrida citant Husserl. Cette remarque n'est pas sans importance pour notre propos et conforte notre hypothèse selon laquelle la différance peut être pensée comme le résultat de la jonction de l'intentionnalité husserlienne (ou plutôt de ce qu'il en reste) et de la pulsion de mort freudienne.

1 *Ibid.*, p. 73.

2 Sur ce point, nous renvoyons au commentaire de R. Gasché, *Le tain du miroir – Derrida et la philosophie de la réflexion*, tr. fr. Marc Froment-Meurice, Galilée, 1995 (*The tain of the Mirror*, Harvard University Press, 1986) qui travaille la déconstruction à partir des philosophies réflexives dont le hégélianisme est l'aboutissement. Malgré toutes les qualités de cet ouvrage, il nous semble néanmoins présenter deux défauts problématiques. Tout d'abord, l'absence de commentaires suivis des textes de Derrida laisse au lecteur une impression de « vide conceptuel », les notions derridiennes étant sans doute travaillées mais jamais véritablement restituées dans un mouvement de pensée contextualisé qui seul pourtant permet selon nous d'en comprendre l'économie. Ensuite, nous lui reprochons de trop prendre en considération le rapport de la déconstruction derridienne à la *Destruktion* heidegerienne et d'oublier en chemin Husserl, et plus encore Freud, son seul livre cité étant *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, tr. D. Messier, Gallimard, 1988.

3 *Ibid.*, p. 75.

mouvement non langagier et infini de la répétition. Renvoyant de manière non exclusive à tous les contenus expressifs possibles, le syncatégorème ne peut être fixé dans une *Vorstellung*. La rétention ne retient plus dès lors que cette capacité à renvoyer vers… En lui-même et par lui-même indécidable, le syncatégorème indique un contenu qu'il ne fait jamais apparaître. Non phénoménalisé, ce contenu reste de l'ordre du possible, indécidable. *Und so weiter...*, « le signe et le clin d'œil » nous conduit sans le dire au-delà du langage et de l'intention de signification. L'immédiateté de la présence à soi est toujours entamée par une non-perception temporelle analogue à la non-perception constitutive de l'*alter ego* au sein même de l'*ego*. Le « *im selben Augenblick* » (« en un clin d'œil ») de l'originaire est en fait la marque de l'écart dans le rapport à soi, l'introduction de l'espace au sein du temporel, qui rendent possible la signification en général, tout en en restant en-deçà :

> Nous ne savons donc plus si ce qui a toujours été réduit et abaissé comme accident, modification et re-tour, sous les vieux noms de « signe » et de « re-présentation », n'a pas réprimé ce qui rapportait la vérité à sa propre mort comme à son origine ; si la force de la *Vergegenwärtigung* dans laquelle la *Gegenwärtigung* se dé-présente pour se re-présenter comme telle, si la force de la répétition du présent vivant qui se re-présente dans un supplément parce qu'il n'a jamais été présent à lui-même ; si ce que nous appelons des vieux noms de force et de différance n'est pas plus « ancien » que l' « originaire »[1].

Si de droit la conscience est connaissance de l'objet, si elle n'est autre que cette intention de signification remplie par l'intuition, elle est *de facto* à l'infini différée. Une impossibilité de fait qui simultanément rend possible l'enrichissement du sens et fait apparaître le transcendantal comme la trace de la mort au sein du présent vivant. La *phonè*, la voix phénoménologique, se tait alors pour laisser la parole à une autre voix ; une voix qui porte la mort en son cœur même et qui indique par le trait du dialogue, par le syncatégorème ou la syllabisation la rupture de l'intuition et de l'intention de signification. La voix de Valdemar résonne enfin, mettant en échec, avant même qu'elle ne s'ouvre, la *phonè* husserlienne :

> J'ai parlé à la fois de son et de voix. Je veux dire que le son était d'une syllabisation distincte, et même terriblement, effroyablement distincte. M. Valdemar *parlait*, évidemment pour répondre à la question... Il disait maintenant :
> « – Oui, – non, – *j'ai dormi*, – et maintenant, – maintenant, *je suis mort*[2]. »

À chaque fois que se fait entendre dans la voix une rupture de l'intention de signification[3], que

1 *Ibid.*, p. 116.
2 Exergue à *La voix et le phénomène* tiré de « La vérité sur le cas de M. Valdemar » (1845), in *Histoires extraordinaires* d'Edgar Poe, trad. Charles Baudelaire, Michel Lévy, 1856.
3 Et corrélativement des règles de la grammaire pure logique.

ce soit par le biais d'un amalgame de lettres ne voulant rien dire (« syllabisation »)[1], d'un syncatégorème qui s'épuise à renvoyer vers un contenu expressif jamais phénoménalisé, ou de la marque du dialogue qui introduit l'autre, dont on ne peut avoir qu'une aperception, en soi, est indiquée en creux l'opération non langagière de la répétition. L'*epokhê* trans-phénoménologique nous conduit enfin à ce « point de « pensée » où se « penserait » une « pensée » qui d'abord ou enfin ne voulût rien dire »[2]. Or ce « point de pensée » (Derrida joue ici sur le double sens du terme « point » qui signifie dans sa forme substantive « instant ponctuel », et dans sa forme syncatégorématique « pas ») est aussi le « point de départ » de « la » déconstruction. En s'immisçant dans un texte déterminé, la déconstruction commence lorsque la réduction phénoménologique s'interrompt après avoir achoppé sur l'indécidabilité qui marque la frontière du langage et de « son » autre. Ce point de rupture de l'intention de signification que Derrida désigne entre autres par le terme d' « écriture »[3], ouvre le texte sur son dehors. Le texte ne doit dès lors plus être pensé comme cet entrelacs de signes agencés par les règles d'une grammaire pure logique dont la finalité est la connaissance (c'est-à-dire la saisie intuitive) d'un objet idéal, mais comme un « texte en général »[4] qui, en lui-même et par lui-même, fait contexte – un contexte graphématique – et qui comprend en lui cette altérité radicale et non-langagière, qu'il est seulement possible d'indiquer par un travail déconstructeur.

3.2 Un contexte graphématique

L'*epokhê* trans-phénoménologique nous a enfin conduit « au-delà » du langage, jusqu'à la « trace », la « différance », l' « écriture », *und so weiter...*, qui est une structure tout à la fois universelle et singulière dont nous verrons qu'elle menace et simultanément promet. Ce chemin, retraçons-le synthétiquement avant de, derechef ou itérativement (encore une fois

---

1 Ce travail sur la syllabe sera notamment effectué dans *Glas*, Galilée, 1974. Nous profitons de cette note de bas de page, pour préciser que nous ne travaillerons pas le rapport Hegel-Derrida, qui justement apparaît le plus nettement dans *Glas*. Derrida y renverse notamment le « Sa » du savoir absolu hegelien en « Ça » freudien. Ce travail, sans doute important, nous éloignerait en effet de notre propos qui tente d'abord de montrer comment la déconstruction, en excédant la phénoménologie husserlienne, finit par connecter ce qu'il en reste (c'est-à-dire une répétition vide, asubjective et non langagière) à la psychanalyse freudienne.

2 « Et cetera... », *op. cit.*, p. 31.

3 Une écriture qu'il ne faut pas entendre dans son sens technique. Derrida ne retient ce terme que parce qu'il est le plus à même de rendre compte de la possibilité d'une répétition sans sujet.

4 Pour rappel, cette expression est de Derrida. Voir par exemple *De la grammatologie, op. cit.*, p. 26.

mais différemment), le réemprunter dans un autre texte, nous verrons bien lequel, et nous expliquerons pourquoi celui-là.

En démontrant tout d'abord pourquoi la conscience husserlienne était nécessairement langagière puis en montrant comment la *phonè* permettait de joindre l'*ego* transcendantal et l'*ego* psychologique, il nous fut possible de repenser l'histoire à partir de celle-là aussi définissable comme ce geste d'ouverture temporalisant. La voix phénoménologique qui paradoxalement garde le silence, déploie *en droit* un langage transcendantal et constituant qui n'est *en fait* nul autre que le langage des essences. Si la *phonè* tente bien de maintenir l'intuition au sein de l'intention de signification en rétablissant la jonction entre le sens pré-expressif et l'expression, cette intuition est malgré tout destinée à s'effacer, ce qui paradoxalement assure la préservation et la transmission des idéalités par-delà la mort de la subjectivité. Le signe indicatif tout d'abord exclu de l'expression fait alors son retour. Capable de conserver l'idéalité sans aucun sujet pour l'intuitionner, l'expression n'est que la forme idéale de ce signe réprimé par une conscience qui cherche à se préserver de toute mortelle défaillance. L'histoire peut alors être repensée à l'aune de cette répression qui aboutit enfin à « notre époque », une époque ambiguë qui à la fois se dégage de la tutelle du « vouloir-dire », tout en y restant attachée. S'il est possible de ne plus penser à partir d'un présent atemporel, s'il est possible de penser la mort comme une force interne à la vie – une vie qui par la suite doit être redéfinie –, cette possibilité ne devient effective qu'en transgressant les limites du langage. Du syncatégorème « et » dont la forme détachée – compréhensible mais non connaissable – devient le paradigme, à l'expression « *und so weiter...* » qui exprime le caractère insaisissable de l'essence de la chose (l'Idée au sens kantien), il s'agit toujours de penser une durée infinie qui échappe à la phénoménalisation et qui est n'en fait rien d'autre que l'infini de la mort. Si cette contradiction habite toute la phénoménologie husserlienne (à savoir la nécessité de penser le transcendantal à partir d'une Idée qui se dérobe à l'intuition identifiable au présent vivant), elle permet à Derrida de repenser la temporalité non plus à partir de la représentation au sens de *Vorstellung* – la représentation idéale qui équivaut à une présentation –, mais à partir de la re-présentation au sens de *Vergegenwärtigung* et *Repräsentation* qui re-produisent dans une image re-présentative un vécu jamais perçu et pourtant retenu. Renversant d'un seul geste la conception husserlienne de la temporalité, Derrida fait jouer ensemble rétention et re-présentation, pour repenser le processus de l'assomption de la conscience. Le syncatégorème, qui renvoie sans exclusion à tous les possibles et dont le sens demeure indécidable, est bien ce signe qui de fait se passe de toute

Vorstellung en indiquant en creux, et ce de manière nécessairement inadéquate, l'opération d'une répétition qui ne se donne jamais (que[1]) dans le langage, et qui se nomme, par exemple et sans restriction, « différance », « trace » ou *encore*, « écriture ». Dès maintenant nous pourrions tenter de nous y confronter ; pourtant, nous préférons encore différer le moment de la penser[2], car l'une de ses dimensions nous fait en effet encore défaut.

a) La performativité conventionnelle – ou rituelle – de l'acte locutoire

Jusqu'à présent nous avons en effet uniquement travaillé à ouvrir le texte logico-théorique de la phénoménologie husserlienne ; et si nous avons déjà pointé du doigt la manière dont Derrida articule la pulsion de mort freudienne avec la répétition husserlienne tout en se référant au *Sein zum Tode* heideggerien, si nous commençons aussi à appréhender la raison pour laquelle la différance peut être pensée comme une force productrice, il nous reste à comprendre comment elle va pouvoir, à partir des années 80, devenir cette force éthico-politique – une promesse – qui s'enracine dans un monde qu'elle est capable de transformer (une première étape qui sera complétée par une lecture de *Fors*[3], texte fondamental dans lequel se met en place le vocabulaire juridique, éthique et politique au moyen duquel Derrida pensera désormais la différance). Ce déplacement ne doit néanmoins pas être interprété comme un renversement de la philosophie derridienne, car la réinscription de la mort au sein du langage oblige Derrida, dès l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, à repenser la vie, la singularité et même l'universalité (bientôt réunis dans le « concept » derridien de sur-vie[4]) à l'aune de leur irréductible fragilité qui en appelle à une action éthico-politique.

Mais ce faisant, il apparaît que la dimension *pragmatique* de la déconstruction est bien inscrite dans son mouvement même. Si la mort marque le langage, alors le langage est-il toujours ancré dans le monde (un monde qu'il faudra, le moment venu, tenter de repenser) : le langage n'est alors pas, ne *peut* pas être, cet instrument théorique uniquement destiné à produire, conserver, et transmettre des objets idéaux. En tant qu'il porte la mort en lui, une

---

1 Tout du moins à « notre époque » (non seulement l'époque des années 60, mais aussi la nôtre : celle des années 2010) qui est encore une époque, même si de moins en moins (nous pensons au rôle croissant des nouvelles technologies dans nos sociétés ; sur cette question nous renvoyons encore une fois aux travaux de B. Stiegler qui a bien vu comment la philosophie derridienne permettait d'aborder à nouveaux frais cette question), déterminée par les lois du langage.

2 Toute une partie sera en effet consacrée à ce « singulier universel ».

3 *Op. cit.*

4 Voir *Survivre,* in *Parages*, Galilée, 1986.

mort dont il n'est qu'une possible variation et une première forme d'idéalisation, le langage doit aussi pouvoir se libérer des valeurs de vérité pour impacter le monde – une mort qui, nous le verrons, fait du vivant, un survivant, simultanément dans le monde et hors du monde[1]. Si nous comprenons maintenant pourquoi « il était fatal que Derrida en vienne aux découvertes d'Austin », pour reprendre les mots de Stanley Cavell[2], il nous reste à mieux comprendre comment la déconstruction peut se déporter dans un autre texte théorique, en l'occurrence celui de la philosophie austinienne des actes de langage. Or, la compréhension de ce possible déport apparaît dès lors que nous tenons compte de la radicalité du mouvement de la déconstruction. En effet, parce que le débordement du texte logico-théorique propre à la phénoménologie nous reconduit à une dynamique itérative non langagière dont la première re-présentation se trouve être, à une époque encore déterminée par les lois du langage alphabétique et phonétique, le signe et corrélativement la grammaire[3], la déconstruction est alors en droit de se déporter dans d'autres sphères théoriques. En s'immisçant dans un texte, elle travaille toujours à repérer en son sein la marque itérative qui fait vaciller sa décidabilité, l'ouvrant ainsi à l' « autre du » langage. La structure théorique dans laquelle cette marque s'inscrit ne ferait qu'indiquer un nouvel aspect possible de cette altérité à laquelle la déconstruction reconduit. Autrement dit, le « *und so weiter* » qui au sein de la phénoménologie, marque la limite du langage et la possibilité d'une répétition – ou plus précisément d'une itération qui enveloppe « identité *et* différence, répétition *et* altération, *etc*. »[4] – asubjective et infinie, peut en fait se retrouver, sous une autre forme et une autre dynamique, dans n'importe quel autre texte. L' « itération » et la « rétention » sont ainsi les deux « restants » qui permettent de penser toute marque langagière au sens large. C'est précisément en s'appuyant sur ces présupposés que Derrida relit *Quand dire, c'est faire*[5] dans *Signature Événement Contexte*[6], où il recherche dans le langage ordinaire les marques de

---

1 Nous le travaillerons dans le chapitre 1 de la prochaine étape de cette étude.

2 In *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*, traduit de l'américain par Élise Domenach et Sandra Laugier, Bayard, 2003 (Harvard University Press, 1994), p. 124. Notre lecture du rapport Austin-Derrida diverge radicalement de la lecture qu'en fait Cavell, celui-ci ne semblant pas prendre en considération le fait que la déconstruction nous reconduit toujours au-delà du langage.

3 L'intention de signification au sens husserlien du terme n'est finalement qu'une autre manière de penser le mouvement de l'idéalisation de la conscience. Autrement dit, elle est la théorisation phénoménologique de l'assomption d'une conscience problématiquement langagière.

4 *Limited Inc.* dont nous rappelons qu'il a été publié aux éditions Galilée en 1990 (il s'agit de la retranscription du texte paru en 1988 aux États-Unis et traduit en américain par Samuel Weber), p. 135 – Derrida souligne les syncatégorèmes ; nous soulignons le « etc. ».

5 De John Langshaw Austin, traduction Gilles Lane, Seuil, 1970 (Points Essais, 2002). *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962.

6 *Op. cit.* Désormais noté *Sec.*

l' « itération » et de la « restance » (« rétention » ainsi renommée pour la délivrer de l'emprise husserlienne). Cette démarche est enfin itérée dans *Limited Inc.*[1] sur lequel nous nous appuierons principalement, pour réemprunter le chemin de la déconstruction. Mais avant de nous réengager sur ce chemin, commençons donc par reconstruire le contexte polémique dans lequel fut écrit, en « prolongement » de *Sec*, *Limited Inc*.

Rédigée en 1971 en vue d'une communication au Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française de Montréal dont le thème était « La communication », la visée apparente de *Sec* est de montrer comment l'écriture rompt avec le concept classique de communication (à savoir la transmission d'un sens par la médiation d'un message émis par un locuteur et destiné à un récepteur), pour lui substituer une télécommunication ouverte à l'infini qui ne transmet aucun sens déterminé. C'est apparemment dans cette perspective que Derrida propose, dans les deux derniers chapitres de *Sec*, une lecture de *Quand dire, c'est faire* du philosophe britannique John Langshaw Austin : la théorie du performatif permettrait en effet de penser à nouveaux frais le concept de communication. Fort de ses résultats notamment découverts à partir de son analyse de la question du signe chez Husserl, Derrida, d'abord intéressé par cette théorie, dont il avoue se sentir proche en ce qu'elle délivre le langage de son rapport à l'objet et de son attachement aux valeurs de vérité pour lui restituer son pouvoir d'action dans et sur le monde, en vient finalement à soupçonner la philosophie du langage ordinaire d'appartenir, sans le vouloir, à la métaphysique de la présence. Parce que *Quand dire, c'est faire* s'organiserait autour de l'intention[2] sans laquelle il ne pourrait exister de performatif réussi, ce texte ne parviendrait jamais à tenir sa promesse : libérer le langage de la valeur vrai / faux et donc de toute espèce de rapport à la métaphysique et au logico-théorique (une promesse véritable serait ainsi une promesse prononcée intentionnellement par un auteur responsable, c'est-à-dire conscient, de ses paroles). Bref, Austin aurait, selon Derrida, réprimé l'itérabilité « constitutive » de toute marque parlée ou écrite afin de sauvegarder l'intentionnalité, et aurait ainsi répété, sans même sans rendre compte, ce geste typique de la philosophie occidentale que nous connaissons bien maintenant. (Si cette interprétation derridienne du texte d'Austin est la plus évidente, elle est aussi la plus critiquable. Comme

1 *Op. cit.*
2 Dans *Limited Inc.,* Derrida distingue l'intention au sens actuel de présence à soi (l'intention remplie par une intuition en termes husserliens) de l'intention non remplie (voir p. 113, par exemple).

nous le verrons, le philosophe britannique pense bien la possibilité d'un performatif réussi sans l'intervention d'une intention au sens actuel. Néanmoins, et telle sera la ligne de notre propos dans cette section, nous voudrions montrer que cette interprétation erronée de *Quand dire, c'est faire* n'en invalide pas pour autant la déconstruction.)

Traduite en anglais en 1976, cette lecture de *Quand dire, c'est faire* a suscité la vive colère de Searle qui a réagi par la rédaction d'un texte polémique et violent paru dans la revue *Glyph* (volume II) en 1977 : « *Reiterating the Differences : A Reply to Derrida* » depuis traduit par Joëlle Proust[1], dans lequel le disciple d'Austin s'applique à démontrer que loin de signer la perte de l'intentionnalité, l'itérabilité en est au contraire la condition de possibilité :

> Ainsi les traits particuliers de l'intentionnalité que nous découvrons dans les actes de langage requièrent une itérabilité qui comprend non seulement le type que nous avons analysé, la répétition du même mot dans des contextes différents, mais aussi l'itérabilité de l'application des règles syntaxiques. L'itérabilité – qu'il s'agisse de celle qui est illustrée par l'emploi répété du même type de mot ou de celle qui intervient dans le caractère récursif des règles syntaxiques – n'entre pas en conflit comme le pense Derrida avec l'intentionnalité des actes linguistiques, parlés ou écrits. C'est le présupposé nécessaire des formes que prend cette intentionnalité[2].

Limited Inc. constitue le troisième acte de cette querelle. Il est la réponse derridienne à la *Reply* searlienne. Sans nous intéresser directement à cette polémique[3], nous tenterons de comprendre comment la déconstruction ouvre le contexte au sens étroit en travaillant essentiellement (mais pas seulement, et en tout cas sans le suivre à la lettre) à partir de *Limited Inc.*[4], texte certes difficile et labyrinthique[5], mais néanmoins plus développé et, en quelque sorte, plus « explicite » que *Sec*. Rédigé largement après ce dernier (sa première

---

1 *Pour réitérer les différences. Réponse à Derrida*, L'éclat, 1991.

2 P. 24 – Ce passage clôt la *Reply.*

3 Pour un tel approfondissement et une compréhension de certains de ses enjeux, nous renvoyons au commentaire de Raoul Moati, *Derrida / Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, PUF, 2009. Ce livre, très éclairant par beaucoup d'aspects, ne rend néanmoins pas compte du mouvement de la déconstruction dans toute sa radicalité, l'auteur ne semblant pas voir les raisons pour lesquelles Derrida persiste à faire du langage une forme de l'intentionnalité. De manière plus problématique, R. Moati fait de la force scripturaire une force « *exclusivement naturaliste et volontariste* » (p. 28 – R. Moati souligne), alors même « qu'elle n'existe peut-être pas » (*Sec*, p. 382) et ne saisit pas comment la lecture derridienne déconstruit l' « architecture » austinienne des actes de discours (nous reviendrons sur ces deux points).

4 La construction de cet ouvrage suit en effet l'ordre alphabétique, Derrida proposant simultanément un abc de la lecture de *Sec* tout en raillant l'appartenance de Searle à la métaphysique de la présence (c'est-à-dire au langage alphabétique et phonétique) : chaque lettre de l'alphabet constitue ainsi un « chapitre » de *Limited Inc.*, la lettre permettant de progresser dans la lecture searlienne de *Sec*, tout en la déconstruisant (voir p. 90).

5 Dans « Vers une éthique de la discussion », postface à *Limited Inc.*, Derrida explique la difficulté de son texte en présentant son double projet : d'une part respecter les règles d'une discussion philosophique classique, tout en multipliant d'autre part les gestes digressifs permettant de mettre en péril les oppositions conceptuelles sur lesquelles se fonde la pensée de Searle (voir p. 206). Nous ne travaillerons pas ce texte qui appartient à un contexte encore différent, en tant qu'il est, « dans son fond, une discussion éthico-politique » (p. 210).

publication dans la revue *Glyph* date de 1977, il fait ensuite l'objet d'un livre paru en 1988, dans lequel Derrida a introduit une postface : « *Toward an Ethic of Discussion* », Northwestern University Press), *Limited Inc.* en est en effet une relecture après « incorporation » du texte de Searle[1], dont il reprend point par point la critique pour la déconstruire[2]. Mais ce faisant, *Limited Inc.* précise, approfondit et ainsi éclaircit le texte publié dans *Marges* en présentant notamment de manière plus développée le chemin de la déconstruction qui commence toujours par nous reconduire aux limites du langage, à savoir à la « structure d'itération » ou « structure graphématique » liée à la « restance » (*Sec*, p. 378), et aussi désignée comme une « structure parasitaire ». Cette structure est l'ultime re-présentation indiquant la dynamique d'une force non-langagière qui « n'existe peut-être pas » (*Sec*, p. 342) et qui, en tout cas, ne se présente jamais en personne, comme Derrida nous le rappelle dans *Limited Inc.* :

> *Sec* est un texte difficile, est-il interdit de le rappeler ? (…) La difficulté tient aussi [Derrida vient d'évoquer « le concept quasi-clignotant de « restance » » qui constitue la première difficulté de *Sec*] à ce qui se nomme graphème en général et aux raisons stratégiques qui ont motivé le choix de ce mot pour désigner « quelque chose », un X qui n'est pas plus lié à l'écriture au sens traditionnel qu'à la parole ou à quelque autre type de marque [l'acte rituel, possiblement non verbal mais *toujours* conventionnel, faisant partie de cet « autre type de marque » inséparable selon Derrida de la structure d'itérabilité][3].

Et cet X, nous le répétons, se laisse juste indiquer par une re-présentation qui change et se déforme en fonction du texte dans lequel il s'inscrit, ouvrant à l'infini son extension contextuelle. Si l'une des visées de *Sec* est ainsi de mettre au jour la structure itérative ou re-présentative de tout type de marque pour indiquer la force différentielle qu'elle re-présente, il en résulte la nécessité de « réélaborer la valeur du contexte à partir de [cette] nouvelle logique [: la] graphématique de l'itérabilité »[4]. Mais pour « ressaisir » cette structure graphématique, il

---

1 Le concept d'incorporation ne doit pas être entendu dans le même sens que celui déjà travaillé dans le cadre de notre lecture de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*. Ajoutons encore que le texte de Searle n'est pas le seul à avoir été incorporé par *Limited Inc*. Derrida se propose en effet ici d'étendre à l'infini le contexte de la polémique avec Searle en relisant aussi *Sec* à partir de textes qui lui sont pourtant postérieurs. Cette opération fait référence à l'hypothèse du type « *set* » (« ensemble » en français, voir pp. 80-81 de *Limited Inc.*) : l'insaturabilité du contexte rend possible la relecture de *Sec* (1971) à la lumière de *Fors* (*op. cit.*, nous rappelons juste sa date de parution :1976) et *Glas* (*op. cit.,* 1974) notamment.

2 Jouant avec la force performative du texte de Searle, Derrida retourne contre eux-mêmes les arguments du philosophe américain : voulant critiquer *Sec*, *Pour réitérer les différences* ne ferait en fait que répéter ses arguments, renforçant ainsi, et en dépit de son intention première, les thèses du texte pris pour cible pour se révéler même *in fine* plus hostile à la philosophie d'Austin que ne l'est peut-être *Sec*.

3 *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 107.

4 *Ibid.*, p. 148 – citation modifiée.

faut en passer par le texte d'Austin[1], et avant d'accompagner le mouvement de la déconstruction, nous voudrions commencer par reconstruire l' « architecture » des actes de langage de *Quand dire, c'est faire* en travaillant d'abord à partir de *Sec* avant de revenir au texte même d'Austin.

Travaillée à partir de la page 382 dans deux chapitres intitulés « Les parasites. Iter, de l'écriture : qu'elle n'existe peut-être pas » et « Signatures », *Sec* se conclut donc par une analyse de la théorie austinienne des actes de langage pour montrer en quoi elle semble, tout du moins au premier abord, se délivrer de la métaphysique de la présence. Derrida repère ainsi dans l'énonciation performative quatre traits spécifiques qui la distinguent de l'énonciation constative. En s'appuyant sur l'introduction à *Quand dire, c'est faire* rédigée par Gilles Lane, Derrida définit d'abord le performatif comme un acte de discours dont la finalité est de communiquer. Or, cette communication revisitée par les notions d'illocution et de perlocution (nous y reviendrons) n'a plus pour charge de transmettre un sens mais « une force par l'impulsion d'une marque ». Le performatif, qui enveloppe l'illocution et la perlocution, est ainsi producteur ou transformateur d'une situation. Véritable force productive, le performatif se passe du référent comme du signifié autour desquels s'organise toute énonciation constative. Le performatif n'est donc pas assujetti à la valeur de vérité vrai / faux « du moins sous sa forme classique » (un énoncé vrai étant un énoncé en adéquation avec le fait ou l'essence de la chose[2]), mais repose « parfois » sur « la valeur de force, de différence de force (*illocutionary* ou *perlocutionary force*)[3]. » Si cette occurrence de la notion de force permet à Derrida de rapprocher Austin de Nietzsche, il faut néanmoins être attentif au fait que cette force est pensée comme une force différentielle qui paradoxalement ne puise sa force que

1 Un passage obligé que Derrida néglige un peu dans *Sec,* le philosophe ne prenant pas le soin de lire aussi attentivement le texte austinien que les textes de Platon ou de Husserl. On pourra ainsi s'étonner du fait que Derrida cite dans *Sec* l'introduction à *Quand dire, c'est faire* rédigée par G. Lane (p. 382), en la prenant clairement pour argent comptant. Cette négligence n'est pourtant pas dans les habitudes du philosophe toujours hyper-respectueux de la lettre du texte, et ce non pour des raisons académiques mais bien philosophiques : sans un tel respect du texte, la déconstruction n'a aucune chance de commencer. Néanmoins, et comme nous voudrions le montrer, la déconstruction parvient bien à travailler dans le texte d'Austin, en ce qu'elle attaque d'abord l' « architecture » globale des actes de langage sans laquelle toute la théorie austinienne s'effondre (une « architecture » néanmoins fluide, comme nous le vérifierons).

2 Ou dévoilant l'être de la chose dans une perspective heideggerienne à laquelle Derrida fait référence (voir p. 383), même si cette définition de la vérité est sans doute parfaitement étrangère à Austin.

3 Voir *Sec*, pp. 382-383.

dans son inconsistance. La force différentielle telle que la pense *toujours*[1] Derrida est en fait une force non substantielle qui met en relation des termes différents sans jamais se présenter en personne. Or cette appréhension de la force n'est pas séparable de la structure d'itération et rend possible la construction et la déconstruction, non seulement du contexte au sens étroit, mais aussi de tout énoncé, qu'il soit performatif ou constatif. Mais si Derrida brûle ici toutes les étapes du raisonnement d'Austin en indiquant dès l'ouverture de son chapitre surtout consacré à *Quand dire, c'est faire* la déconstruction de l'apparente architecture des actes de langage, pour ressaisir la force différentielle à la racine même de la locution, soyons quant à nous plus prudent et tentons, comme nous l'annoncions, de reconstruire l' « architecture » austinienne des actes de discours en essayant d'en respecter la fluidité, afin de montrer comment, malgré tout, la déconstruction derridienne peut y opérer.

S'ouvrant sur la distinction entre énonciation performative et énonciation constative, *Quand dire, c'est faire,* qui ne se satisfait jamais du caractère abstrait des distinctions théoriques incapables de saisir la complexité et la souplesse du langage ordinaire – un langage ordinaire néanmoins rigoureusement et définitivement distingué du langage de la fiction correspondant à un « étiolement » du langage, c'est-à-dire à un usage parasitaire ou anormal qu'il exclut pour un temps de son étude[2] (une remarque d'importance pour notre propos) –, finit par lui substituer une distinction entre les différents actes de discours[3] à l'intérieur de l'acte de discours intégral. Car en effet, s'il s'agit bien pour Austin de comprendre comment le langage ordinaire peut avoir un impact sur le monde, cette tentative ne peut s'effectuer que par la prise en considération du contexte total dans lequel s'énonce toujours un acte de discours. La dichotomie entre constatif et performatif apparaît ainsi insatisfaisante en ce qu'elle ne rend pas compte de l'*entrelacement* des différents actes de discours pourtant constitutif de l'acte de discours intégral :

> L'acte de discours intégral, dans la situation intégrale de discours, est en fin de compte le *seul* phénomène que nous cherchons *de fait* à élucider[4].

Le dépassement de la première division entre performatif et constatif doit ainsi permettre de

---

1 On pourra le vérifier en lisant notamment *Force de loi*, Galilée, 1994, dans lequel Derrida définit clairement sa conception de la force en revenant sur ses premiers écrits : « Contre les risques substantialistes ou irrationalistes, la première précaution consiste justement à rappeler le caractère différentiel de la force. », p. 20.

2 Voir *Quand dire, c'est faire, op. cit.,* pp. 55, 108 et 116.

3 Distinction établie à partir de la huitième conférence, *Quand dire, c'est faire* en comprenant douze.

4 *Ibid*., p. 151 – Austin souligne.

mieux respecter cet entrelacs en faisant apparaître la racine commune de tout acte de langage, sans pour autant éliminer la classe des performatifs et sa division interne entre « performatifs primaires et explicites »[1] (p. 152). Austin distingue ainsi l'acte locutoire – soit l'acte de dire quelque chose, c'est-à-dire de prononcer un ensemble de mots coordonnés par les règles de la grammaire et déterminés par une signification, à savoir un sens et une référence (l'acte locutoire est ainsi plus précisément cet acte qui permet de dire quelque chose de sensé) – du performatif qui comprend l'acte illocutoire et l'acte perlocutoire. Identifiable à un performatif primaire, l'acte perlocutoire est cet acte qui produit *par* le fait de dire un effet non calculable à l'avance, parce que non analytiquement déductible de l'acte de discours. Dans l'acte perlocutoire, le faire et le dire ne sont donc ni simultanés ni logiquement liés l'un à l'autre, le dire pouvant toujours provoquer des effets non attendus, voire même non désirés, par le locuteur. Pour le dire en des termes intentionnalistes, le perlocutoire est ce performatif dont l'effet est coupé de sa source intentionnelle qui elle-même peut du reste faire défaut. Le fait de vouloir persuader quelqu'un par exemple dépend d'abord de deux éléments : du contexte de l'énoncé et de la capacité du destinataire à se laisser impressionner, séduire, effrayer… par le locuteur ou par son propos. Et dans l'éventualité où le destinataire serait particulièrement hostile ou simplement méfiant à l'égard de l'un ou de l'autre, le propos tenu pourra même le persuader du contraire. Ainsi l'énoncé « je veux persuader X de Y » n'implique-t-il pas logiquement que X soit effectivement persuadé de Y, car la persuasion dépend de réalités extérieures à l'énoncé, sur lesquelles je n'ai aucune emprise. Inversement, en énonçant ce qui, pour moi, est un simple énoncé « constatif » dépourvu de toute espèce d'intention, je peux néanmoins, et sans le vouloir, avoir un impact sur la personne qui m'écoute. Mon énoncé devient alors, pour elle, un perlocutoire. En constatant par exemple : « le chat est sur le paillasson », sans savoir que mon interlocuteur a une phobie des chats, je peux l'effrayer alors même que je ne le voulais pas. Dans ce cas, le perlocutoire ne se dissocie plus nettement d'un acte locutoire :

> Si les circonstances s'y prêtent, en effet, un acte perlocutoire peut toujours, ou presque, être suscité, avec ou sans préméditation, par n'importe quelle énonciation et, notamment, par une énonciation purement et simplement constative (à supposer qu'un tel animal existe !)[2].

A contrario, l'acte illocutoire – identifiable à un performatif explicite – est cet acte

1 Cette division est effectuée dès la troisième conférence (*ibid.*, p. 62).
2 *Ibid.*, p. 120.

conventionnel qui prend immédiatement effet à l'instant même de son énonciation : *en* disant, je fais, l'acte et le dire sont simultanés en ce que le dire s'inscrit dans réseau normatif qui lui confère sa validité. C'est donc la convention qui permet décisivement de distinguer l'acte illocutoire de l'acte perlocutoire, et qui introduit dans la théorie austinienne du performatif tout un ensemble de nouveaux paramètres dont la bonne coordination rend possible l'échec ou la réussite du performatif. Entendue au sens de « protocole », c'est-à-dire au sens d'un ensemble de règles sociales admises de manière consensuelle, la convention (le rite ou la cérémonie) détermine non seulement l'acte illocutoire en tant en que tel qui doit ainsi correspondre à une procédure reconnue par convention, mais aussi tout son entour contextuel ou « la situation intégrale de discours », pour citer précisément Austin[1]. Avant même la prise en considération des conditions de possibilité de l'échec ou de la réussite d'un acte illocutoire, sa simple possibilité dépend, outre de l'existence d'une procédure, de personnes et de circonstances qui elles-mêmes doivent être déterminées par la convention. En d'autres termes, un acte illocutoire ne dépend pas de la production d'un effet, il *prend effet* dès lors que sa forme d'énonciation est conforme aux règles sociales sans nécessité l'intervention d'une quelconque intention. Pour le dire encore autrement, sa valeur ou sa force ne tiennent ni dans une intention ni dans sa puissance effective de transformation du monde, mais dans sa bonne adéquation avec un ensemble protocolaire qui lui confère ainsi une puissance potentielle de transformation du monde, la réussite de l'acte illocutoire dépendant de paramètres sans doute logiquement compris dans l'acte et son entour contextuel, mais non pour autant nécessairement déclenchés par ceux-ci. Si tel effet peut être déduit de l'acte illocutoire, en revanche, il n'est pas nécessaire que cet effet soit produit pour que l'acte illocutoire ait acquis son pouvoir d'action (c'est ce qui rend par exemple possible la procédure d'héritage). Ainsi,

> … l'acte n'est pas essentiellement constitué par l'intention ou le fait, mais par la *convention* (qui est, bien sûr, un fait)[2].

En termes intentionnalistes, l'acte illocutoire, lors de sa prise d'effet dans une énonciation, se passe donc non seulement de l'intention du locuteur, mais tout autant de l'intention des participants[3] qui lui donnent sa force productive en réalisant la procédure correctement (c'est-

1 *Ibid.*, p. 151.
2 *Ibid.*, p. 134 – Austin souligne.
3 Des participants qu'il ne faut pas confondre avec les destinataires d'une situation de communication, celle-ci ne permettant en effet pas de penser la force de l'acte illocutoire malgré ce que nous affirme *Sec*.

à-dire conformément aux conventions) et intégralement[1]. Par exemple, pour que l'acte de baptiser un bateau prenne effet puis produise son effet, il faut non seulement que la personne prononçant l'énoncé « Je baptise ce bateau le *Joseph Staline* »[2] soit celle qui convient, mais encore que les circonstances de l'énonciation soient respectées et que les participants effectuent les gestes conventionnellement exigés par la situation. De même l'énoncé « je promets » prend effet à l'instant même de sa formulation en engageant, non pas intentionnellement, mais bien conventionnellement, celui qui le prononce : la convention le lie à sa promesse indépendamment de son intention de tenir, ou non, sa promesse[3].

Si cette lecture non intentionnaliste d'Austin n'est sans doute pas celle de *Sec* qui étrangement tente de montrer, soi-disant contre la théorie austinienne, que tout performatif *peut être* vidé de son intention[4] (cette lecture est encore moins celle de Searle qui, encore plus étrangement, reproche (entre autre) à *Sec* d'évacuer l'intention du performatif et ainsi de ne pas respecter la théorie austinienne), elle nous semble pourtant pouvoir s'articuler avec l'approche déconstructrice de *Quand dire, c'est faire*. Voyons comment.

Tout d'abord, notons que l'idée austinienne d'intention (cette intention non requise pour qu'un acte illocutoire prenne effet) est en fait identifiable à une intention actuelle, une intention remplie par l'intuition pour reprendre des termes phénoménologiques qui cependant peuvent ici s'appliquer au travail d'Austin. Avant toute classification en illocutoire ou perlocutoire, le performatif est en effet d'abord et avant tout un énoncé obéissant aux règles d'une grammaire, qui sans doute n'est pas une grammaire pure logique (cette grammaire qui rend possible la représentation et la connaissance d'un objet idéal), mais qui néanmoins doit pouvoir garantir

---

1 Nous nous appuyons ici sur la troisième conférence dans laquelle Austin envisage quelles formes de non respect des règles entraînent l'échec du performatif explicite, c'est-à-dire de l'acte illocutoire.

2 Nous reprenons ici un exemple d'Austin, p. 56.

3 Notons que Derrida fait toujours dépendre la promesse austinienne d'une intention présente à soi. Le philosophe de la déconstruction ne semble pas percevoir qu'un acte illocutoire prend effet dès l'instant où il est formulé dans un contexte adéquat et conformément aux conventions. Cela dit, cette appréhension de la promesse austinienne ne modifie pas le traitement qu'en fera ultérieurement Derrida, celui-ci délivrant la promesse de la théorie des actes de langage pour en faire un autre signe de la différance. À ce sujet, nous renvoyons aux réponses de Derrida dans *La philosophie au risque de la promesse* (dir., M. Crépon et M. de Launay), Bayard, 2004 : « En outre, nous avalisons, depuis hier, le fait que la promesse soit un *speech act* ; mais il peut y avoir des promesses qui ne soient pas verbales, verbalisées, verbalisables (…). Par conséquent, la promesse ne relève pas entièrement d'une problématique des *speech acts*. », pp. 198-199.

4 Une potentialité qui n'est pas une nécessité.

la compréhension de cet énoncé, et ainsi rendre possible la réactualisation d'une intuition. Même s'il en est une forme distincte, le performatif est néanmoins une forme concomitante de l'acte locutoire dont nous rappelons ici les caractéristiques[1] : acte de dire quelque chose, l'acte locutoire est simultanément une production de certains sons[2], un agencement de ces sons en raison de la sémantique (les sons forment ainsi des mots) puis de la grammaire (les mots forment ainsi des phrases)[3]. La phrase ainsi constituée est enfin soumise à une signification qui enveloppe un sens (un signifié) et une référence[4] (l'objet réel). Mais s'il pourrait alors sembler que le performatif est bien une forme dérivée de l'acte locutoire – le performatif ne déroge qu'à sa dernière caractéristique : la valeur ou la force[5] se substitue à la signification –, Austin neutralise *in fine* toute tentative d'enfermement de sa théorie dans une architecture rigide en montrant comment tout acte de dire est en fait un faire. Pour parler encore plus justement, il faut dire l'entrelacement de l'acte locutoire et de l'acte illocutoire, dire que la théorie des actes de discours n'est rien d'autre qu'une abstraction produite par un acte illocutoire lui-même isolé par abstraction théorique :

> J'appelle (je baptise) l'acte de « dire quelque chose » (…) : exécution d'un acte locutoire ; et, dans ce contexte, j'appelle l'étude des énonciations : étude des locutions ou des éléments complets du discours[6].

Un isolement qui de fait est impossible :

> Dès qu'on a saisi que l'objet à étudier, ce *n*'est *pas* la phrase mais la production d'une énonciation dans la situation de discours, on ne peut plus guère manquer de remarquer ceci : affirmer, c'est exécuter [*perform*] un acte.
> …l'acte locutoire n'est en général qu'une abstraction, comme l'acte illocutoire : tout acte de discours authentique comprend les deux éléments à la fois[7].

Et c'est alors – outre la possibilité même d'une théorie des actes de discours – la « notion de pureté des performatifs »[8] qui disparaît. Si la convention permettait bien de distinguer décisivement l'acte perlocutoire de l'acte illocutoire, l'anéantissement de la pureté du

---

1 Nous travaillerons ici à partir de la p. 108 de *Quand dire, c'est faire*.
2 Il est donc un acte « phonétique ».
3 Un acte « phatique ».
4 Et un acte « rhétique ».
5 G. Lane traduit « *force* » par « valeur », voir lexique, p. 182.
6 *Ibid.*, p. 109.
7 *Ibid.*, p. 143 pour la première citation (Austin souligne) et 148 pour la seconde.
8 La citation exacte est la suivante : « Ce qui, en revanche [Austin vient de parler de la distinction entre performatifs explicites et primaires], *ne* résistera *pas* au déplacement [ce déplacement est en fait une substitution : la théorie des actes de discours remplace celle qui institue une distinction entre performatif et constatif] (…), c'est la notion de pureté des performatifs. » p. 152 – Austin souligne.

performatif dû à l'irréductible entrelacement de l'acte illocutoire et de l'acte locutoire permet aussi (ce que ne fait pas Austin, mais ce qui intéresse Derrida) de déplacer la définition de la convention : ce qui caractérise la convention, c'est peut-être moins l'entour contextuel de l'acte illocutoire que l'itération, ou le « rite » en terme austinien[1]. Tout régime sémiotique ou sémantique, et donc conventionnel, peut ainsi être pensé sur le modèle du fonctionnement du signe linguistique – marque itérative parmi une infinité de marque possible – dont nous avons déjà étudié la dynamique. Tout acte de discours devient alors un acte conventionnel, l'acte perlocutoire compris, et il est donc susceptible de prendre effet ou de produire un effet échappant à la convention au sens austinien du terme (notons qu'est ici en jeu toute la question de l'éducation chargée de faire intégrer les normes sociales à un sujet dès sa naissance destiné à la vie en société ; cette remarque nous permet déjà de comprendre comment et pourquoi un acte locutoire, c'est-à-dire illocutoire, a presque toujours un effet mental – ou perlocutoire – sur celui qui l'écoute).

C'est en tirant toutes les conséquences de cette assertion que la déconstruction parvient enfin à travailler le texte d'Austin (une forme de radicalisation dont le philosophe analytique se préserve en rétablissant, au fondement de sa théorie, une intention présente à soi). Car en effet, si, comme nous venons de le voir, Austin fluidifie l'architecture des actes de discours en entrelaçant les uns dans les autres et en invalidant d'entrée de jeu toute possibilité d'une différenciation théorique de ces actes, il est néanmoins une distinction qu'il ne mettra jamais en question : le langage ordinaire n'est pas le langage de la fiction, qui n'est qu'un dérivé, voire même un dévoiement, du langage ordinaire. Dans la fiction, le langage est ainsi employé « anormalement », « non sérieusement » ou encore de manière « parasitaire »[2], et est toujours considéré dans sa dépendance logique avec ce langage qu'Austin, le théoricien conventionnellement reconnu des actes de discours, isole pour faire de lui un langage « ordinaire ». Seul un performatif qui appartient à ce langage ordinaire peut être réussi au sens strict. Une citation qui prend la forme d'un performatif mais qui se trouve prononcée par un

---

1 Une itération qui du reste est à l'origine des échecs du performatif, comme ne le dit pas explicitement Austin qui se contente de constater que « l'échec (…) [est] un mal auquel sont exposés *tous* les actes qui ont le caractère général d'un rite ou d'une cérémonie : donc tous les actes conventionnels. » (*ibid.*, p. 52 – citation modifiée, Austin souligne), mais comme ne manque pas de l'expliciter Derrida. Celui-ci voit en effet dans l'itération structurelle de l'acte conventionnel la possibilité de son échec comme de sa réussite (c'est précisément parce qu'il peut être à l'infini itéré qu'il peut toujours arriver que le performatif (ne) soit (plus) en adéquation avec les conventions ; sur ce point voir *Sec*, p. 385, dans laquelle Derrida montre que la réussite ou l'échec du performatif est une loi qui découle de la structure itérative de toute convention).

2 Pour les expressions entre guillemets, voir *ibid.*, pp. 55, 108 et 116.

acteur sur scène restera ainsi « creuse ou vide » :

> Une énonciation performative sera creuse ou vide *d'une façon particulière* si, par exemple, elle est formulée par un acteur sur scène, ou introduite dans un poème, ou émise dans un soliloque[1].

Par exemple, dans un procès qui se déroule au tribunal, devant des juges, des avocats, un ou des coupable(s) et une ou des victime(s), le langage est bien utilisé sérieusement, ce qui n'est par exemple pas le cas dans *Le Procès* de Kafka[2], qui est construction imaginaire – ou « parasitaire » – dans laquelle les règles de la conventionalité comprises dans un sens restrictif ne jouent pas. Dans un tel contexte, l'intention peut rester *définitivement* inactuelle. C'est donc bien en ce point que notre remarque sur le caractère irréductible de l'intention retrouve sa pertinence, car c'est en effet la préservation de son actualité qui permet à Austin de maintenir, à un double niveau, cette distinction fondatrice. Si en premier lieu elle présuppose l'existence d'une conscience capable de discriminer chaque situation, l'acte de discours, qui produit cette distinction, est en second lieu cet acte théorique qui rend possible l'isolement du langage ordinaire dans son opposition par rapport au langage fictionnel. Le langage ordinaire devient alors un objet de connaissance toujours circonscrit dans des limites contextuelles déterminables (car si ces limites ne l'étaient pas, la distinction entre langage ordinaire et langage fictionnel ne serait pas possible). Parce que le langage est déterminé par les règles de la grammaire, qui rendent possibles la signification, l'intuition peut toujours être réactivée. La réactivation rend quant à elle possible la reconnaissance des différentes situations du discours et la théorisation des actes de discours. Pour le dire autrement, toute élaboration d'un métalangage présuppose une idéalisation théorique qui elle-même dépend de schèmes intentionnels actuels[3], et cette élaboration est elle-même rendue possible par le fonctionnement du langage qui, certes, peut se passer d'une intuition, mais qui jamais ne se passe de la possibilité de sa réactivation.

---

1 *Ibid*., p. 55 – Austin souligne.

2 Nous faisons ici implicitement référence à *Préjugés. Devant la loi*, in *La faculté de juger*, Minuit, 1985. Dans ce texte, Derrida met en question l'appartenance du texte de Kafka, « *Vor dem Gesetz* », à la littérature. Parce que la loi est irreprésentable et toujours à venir, elle excède la frontière entre la fiction et la réalité. Les lois positives produites par la performativité d'un langage déterminé par la logique de l'intentionnalité, ne seraient que l'expression répressive de cette loi irreprésentable. On pourra lire *Le Procès* dans la traduction d'Alexandre Viallate, Gallimard, 1933 (1987) (*Der Process*, Die Scheide, 1925).

3 Nous nous appuyons ici sur les pages 129 à 134 de *Limited Inc.* (*op. cit.*), dans lesquelles Derrida déconstruit la possibilité même d'une théorisation (même analogique) des *speech acts* tout en montrant en quel sens cette théorisation présuppose une intention « responsable et délibérée, consciente d'elle-même » (p. 131), en travaillant à partir de l'ouvrage de J. Searle *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language,* Londres, Cambridge University Press, 1969 (trad. Hélène Pauchard, Hermann, 1972). Cette déconstruction s'applique tout autant à la philosophie austinienne.

Si une lecture, que nous espérons respectueuse de l'esprit de *Quand dire, c'est faire*, nous oblige à renverser le mouvement déconstructeur de *Sec* qui part, à tort, du caractère soi-disant organisateur et central d'une intention toujours présente à elle-même au sein du performatif, pour enfin montrer qu'il peut toujours fonctionner à vide (c'est-à-dire sans la présence d'une intention actuelle), la ressaisie des règles de la grammaire au principe de tout acte illocutoire et locutoire, qui rendent par implication possible la constitution de l'objet théorique, nous a implicitement reconduite à l'opération de la déconstruction dans le texte d'Austin. Or, parce que cette opération, bien qu'active dans *Sec*, se fait plus explicite dans *Limited Inc.,* c'est en nous appuyant sur ce dernier que nous voudrions mieux en comprendre le fonctionnement. Sans prendre en considération la distinction entre langage ordinaire et langage fictionnel, qui nous a permis de rendre compte de la manière dont Austin rétablissait une forme d'intention présente à soi au fondement même de sa théorie et de présenter ainsi un aspect du travail déconstructeur, nous voudrions ici repartir de la notion de contexte, afin de tenter d'en « réélaborer la valeur (...) à partir d'une nouvelle logique, d'une graphématique de l'itérabilité[1] ».

b) L'itération conventionnelle ou l'ouverture du contexte à l' « autre du langage »

Nous avons donc vu comment Austin, parce qu'il cherchait à préserver la possibilité d'une saisie intégrale de l'acte de discours (sérieux) et de sa situation, avait été contraint de fluidifier l'architecture des actes de discours et d'entrelacer les actes illocutoire, perlocutoire et locutoire. C'est dans cette situation, quand la classification des actes de discours devient indécidable, et par extension tout acte de discours conventionnel, que le trait distinctif de la convention apparaît enfin : elle est un rite en terme austinien ou une itération en terme derridien (une « itération rituelle » qui néanmoins déborde le cadre strict de la convention dans son opposition à la nature[2]). C'est donc par sa capacité à être à l'infini itéré que se

1 *Limited Inc., op. cit.*, p. 148.

2 Voir *ibid.*, p. 189 : « Je ne crois pas que l'itérabilité y [il s'agit de la conventionnalité] soit nécessairement liée, encore moins limitée. Elle est même ce qui, toute conséquence déployée, ne se laisse plus dominer par l'opposition nature / convention. » Pour Derrida, « le langage au sens large » est « codes de traces », qu'elles soient animales ou humaines. Sur ce point, voir *Séminaire. La bête et le souverain*, *V. II (2002-2003)*, Galilée, 2005, p. 31. Ceci nous éloigne très nettement de Heidegger pour lequel « l'animal est pauvre en monde » (« *Das Tier ist weltarm* »), comme il l'affirme dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde-finitude-solitude* (cours de 1929-1930), texte établi par F.-W. Von Hermann, traduit de l'allemand par Daniel Panis, Gallimard, 1992, p. 265 (Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1983), et que Derrida travaille

caractérise tout acte de langage, qu'il soit sérieux ou fictionnel, le parasitaire ne pouvant de suite faire l'objet d'une exclusion, même temporaire, ou être placé sous la dépendance logique du langage dit « sérieux ». Par-delà la distinction entre le sérieux et le parasitaire, par-delà les distinctions entre acte locutoire, acte perlocutoire ou acte illocutoire, pour *Sec*, comme pour *Limited Inc.*, c'est bien la structure d'itérabilité, la multiplicité de ses variations et, au-delà, une force non discursive (mais bel et bien conventionnelle), qu'il s'agit de penser. En repartant du « concept quasi-clignotant de « restance » » (p. 107) qui préserve *et* la capacité d'altération *et* la capacité d'identification sans lesquelles l'itération ne serait pas possible, nous voudrions comprendre comment cette force itérative et différentielle ouvre le contexte, en travaillant non plus directement la proposition inachevée, *und so weiter*, mais l'*agrammaticalité* produite par la *citationnalité* (même si l'expression « *und so weiter* » et la « greffe citationnelle » ne sont en fait que les deux aspects différents d'une même dynamique).

Rappelons tout d'abord pourquoi, selon Derrida, la restance du graphème est la marque de l'évanouissement d'une intention présente à soi. Si la mise au jour de la caractéristique du signifiant ou du signe indicatif, a permis de rendre compte de la possibilité intrinsèque du langage à se dégager de l'intuition d'un sujet, ce signe est surtout l'indicateur de l'opération de la rétention (que nous n'entendons pas au sens husserlien[1]) sans laquelle l'assomption de la conscience resterait impossible. Parce que le langage, comme toute marque conventionnelle ou rituelle, est itération, cette itération requiert, pour pouvoir infiniment se prolonger, une restance qui en limite l'opération tout en rendant possible sa continuation :

> L'itérabilité suppose une restance minimale (comme une idéalisation minimale quoique limitée) pour que l'identité du même soit répétable et identifiable *dans*, *à travers* et même *en vue de* l'altération. Car la structure de l'itération, autre trait décisif, implique *à la fois* identité *et* différence. L'itération la plus « pure » – mais elle n'est jamais pure – comporte *en elle-même* l'écart d'une différence qui la constitue en itération[2].

La restance – distincte de la permanence qui désigne la perpétuité d'une substance non soumise aux changements (et qui donc appartient au vocabulaire de la présence, cible de la déconstruction) – est en fait cette brisure qui retient l'identité d'un « élément », tout en inscrivant en lui une marque différentielle qui va l'ouvrir à l'altération. Cette double capacité de la restance rend possible l'itération. L'itération n'est en effet ni répétition du même, dont la

---

dans son *Séminaire*.

1 Nous nous appuyons ici sur les démonstrations de la section 1 de ce même chapitre.

2 *Ibid.*, p. 105 – Derrida souligne.

temporalité est en fait figée dans la pleine présence à soi d'un absolu toujours identique à lui-même, ni changement perpétuel qui en élimine purement et simplement la possibilité, puisque dans ce cas, chaque élément advenant disparaît aussitôt pour être remplacé par un nouveau sans rapport avec le précédent. Pour le dire autrement, la restance est la phase de maintien d'un élément passé qu'elle poinçonne d'une inscription différentielle qui quant à elle rend possible la production itérative d'un substitut, soit la re-présentation altérée de celui qui n'est plus. Si l'itération est cette dynamique qui « s'enracine » dans un passé, pour le projeter sous une forme re-présentative dans l'avenir, la restance maintient en tension « passé » et « avenir », en retenant le passé qu'elle ouvre à l'avenir en l'altérant. L'itération peut alors être pensée comme une chaîne qui met en rapport des éléments différents, mais toujours liés les uns avec les autres et qui ainsi se complètent sans pour autant accéder à une définitive complétude :

> L'itérabilité d'un élément divise *a priori* sa propre identité, sans compter que cette identité ne peut *se déterminer*, se délimiter que dans un rapport différentiel avec d'autres éléments, et porte la marque de cette différence. C'est parce que cette itérabilité est différentielle, à l'intérieur de chaque « élément » et entre les « éléments », parce qu'elle fracture chaque élément en le constituant, parce qu'elle le marque d'une brisure articulatoire, que la restance, pourtant indispensable, n'est jamais celle d'une présence pleine : c'est une structure différentielle échappant à la présence ou à l'opposition (simple ou dialectique) de la présence et de l'absence, opposition dont l'idée de permanence est tributaire[1].

Si l'on reconnaît dans ce passage la définition saussurienne de la langue – l'élément peut en effet être identifié au signe – couplée à la dynamique de la re-présentation ci-dessus mise au jour, c'est dans le contexte de *Sec*, d'Austin et du débat avec Searle qu'il nous faut le lire, car ce passage marque le basculement définitionnel de la notion de contexte désormais pensé à partir de cette « graphématique de l'itérabilité ». Dans ce passage apparaît en effet en creux que cette graphématique n'est rien d'autre qu'une chaîne contextuelle sans commencement ni fin. Parce que chaque élément est toujours un substitut itératif qui renferme en lui *et* la multiplicité des autres substituts itératifs auxquels il est lié *et* son prochain substitut itératif, il est en lui-même et par lui-même un contexte qui est sans rapport avec la définition austinienne du contexte. Si celui-ci est défini par Austin comme un acte de discours intégral[2], la structure itérative de tout acte de discours (et de chacun des signes qui le constituent) conduit désormais à penser le contexte comme une chaîne ouverte et non plus comme une

---

1 *Ibid*., p. 105 – Derrida souligne.

2 L'acte de discours intégral est en fait la somme totale des actes de discours qui sont coordonnés par une situation de discours et saisissables par l'opération idéalisante d'une intention (présente à soi, aurait ajouté Husserl).

totalité close sur elle-même. Le contexte peut alors être réinscrit dans le temps et appréhendé selon deux dynamiques différentes mais inséparables qui toutes deux, chacune à leur façon, nous conduisent au-delà du langage en crevant la saturabilité du contexte : soit par une dynamique de renvoi, puisque chaque élément d'un contexte se réfère à tous les éléments qui le précédent ou qui le suivent (qu'ils soient inclus dans les limites du connaissable ou in-intentionnellement et tacitement portés par le signe[1]) ; soit par une dynamique de greffe (qui est en fait une modification de l'itérabilité), puisque chaque signe peut toujours être détaché de son entour contextuel « dominant ou le plus déterminant » (p. 150), pour être cité dans un autre contexte alors déformé. C'est par l'étude de cette dernière dynamique que nous voudrions cette fois ouvrir le contexte par-delà les limites du langage, en ce que la « greffe citationnelle », qui est le gage de l'agrammaticalité, signe aussi la fin de l'intention, qu'elle soit actuelle ou simplement « de signification », pour reprendre la terminologie husserlienne. Et cette étude, nous voulons l'entreprendre en commençant, avec Derrida, par questionner le rapport qu'entretiennent l'itération et la citation ou l'itérabilité et la citationnalité :

> Comment aurait-il pu être attentif (…) à toutes ces phrases (…) [Derrida répond ici à la critique de Searle qui lui reproche d'avoir confondu citation et itération, c'est-à-dire en termes searliens, de n'avoir pas compris la différence entre « *to mention* » et « *to use* »[2] dont Husserl, avec ses propres concepts, a déjà testé les limites[3]] où le *ou* qui articule citation et itération (citation « ou » itération), citationnalité et itérabilité (citationnalité « ou » itérabilité) n'est évidemment *ni* d'équivalence ni de dissociation ou d'opposition. Il marque ce « ou » un autre rapport[4].

Cet autre rapport marqué par un « ou », dont le sens est autre que celui usuellement déterminé par la langue, est inscrit dans la restance dont nous rappelons ici la dynamique, pour la repenser dans son rapport à la citationnalité. Pôle structurel de l'itérabilité, la restance ouvre un élément, disons contextuel, *et* à son altération *et* à la possibilité de sa cristallisation

---

1 Nous ne développerons pas ce point qui fait écho (sans néanmoins pouvoir lui être identifié puisque le contexte n'est pas le même) au « etc. » ci-dessus travaillé et que Derrida convoque pour le connecter à ses travaux sur la psychanalyse. Nous citons ce passage paradigmatique : « …le pouvoir de décision pour se protéger contre lui-même contre sa propre « crise », *entraîne* virtuellement avec lui tout ce que la psychanalyse dit de l'incorporation, de la *limite*, entre incorporation et non-incorporation, incorporation et introjection dans le travail du deuil (et le travail en général), limite à laquelle je me suis beaucoup intéressé ces dernières années, de telle sorte que des textes comme *Glas* et *Fors* (deux titres intraduisibles) deviennent *en droit* indissociables de notre débat, et indispensables pour une lecture minimale du titre *Limited Inc.* Et donc de tout le reste : *et cetera*. », *ibid.*, pp. 158-159 – Derrida souligne.

2 L'élément mentionné est simplement inséré dans une phrase sans participer à sa signification tandis que l'élément utilisé contribue à l'élaboration de sa signification. Rappelons encore que selon Derrida cette distinction ne vaut pas : « *to mention* » n'est pas équivalent à « citer » et « *to use* » est sans commune mesure avec la dynamique de l'itération.

3 Voir nos analyses précédentes (section 1 de ce même chapitre) sur la quatrième recherche des *Recherches logiques*, *op. cit.*

4 *Ibid.*, p. 183 – Derrida souligne.

(relative) dans une identité. C'est à ces deux conditions que la marque se constitue et se survit. En d'autres termes, si l'altération tend à perpétuellement déformer et transformer la marque, ce processus est simultanément limité par un processus d'identification et d'idéalisation, qui la retient dans une forme et une matière. La marque itérative, à une époque dominé par le langage, devient ainsi un signe qui rend simultanément possible le détachement d'une intention présente à soi et sa réactivation, dès lors que ce signe est compris dans une grammaticalité discursive ou envisagé comme signifié. Ce n'est que lorsque la maintenance de l'itération a atteint ce degré de formalisation et de matérialisation qu'elle peut enfin se décliner dans sa modification citationnelle. Le signe ou la séquence dans laquelle il s'inscrit, peuvent dès lors être coupés de leur contexte le plus déterminant pour être greffés sur un autre, ce en vertu même de la structure dynamique de l'itérabilité qui les sous-tend. Parce que tout signe ou toute séquence de signes renvoient toujours à une infinité d'autres signes, parce qu'en d'autres termes ils constituent déjà en eux-mêmes et par eux-mêmes un contexte insaturable, nul contexte « déterminant » ne saurait limiter leur portée ou leur déport (et par implication les assigner à la catégorie des « mentionnés » ou des « utilisés »). Autrement dit, ce n'est pas seulement parce qu'un signe possède une forme et une matière identifiables, qu'il peut être coupé de son contexte originel et greffé (utilisé ou cité) sur des contextes déterminants différents, c'est aussi parce qu'il renferme en lui une dynamique itérative qui le fracture du dedans, le forçant à en appeler à un autre signe, et le faisant ainsi appartenir à tous les contextes possibles. C'est à la lumière de cette analyse qu'il devient possible de lire ce passage de *Sec* cité dans *Limited Inc.* et que nous restituons dans sa totalité avant de l'expliquer :

> C'est donc seulement dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet de connaissance dans un horizon de vérité, c'est dans ce champ contextuel orienté que « le vert est ou » est irrecevable. Mais, comme « le vert est ou » ou « abracadabra » ne constituent pas leur contexte en eux-mêmes [il s'agit du contexte saturé], rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice dirait Husserl). Non seulement dans le cas contingent où, par la traduction de l'allemand en français, « le vert est ou » pourra se charger de grammaticalité, ou (*oder*) devenant à l'audition *où* (*marque de lieu*) : « Où est passé le vert (du gazon : le vert est où) ? », « Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire ? ». Mais même « le vert est ou » (*The green is either*) signifie encore *exemple d'agrammaticalité*. C'est sur cette possibilité que je voudrais insister : possibilité de prélèvement et de greffe citationnelle qui appartient à la structure de toute marque, parlée ou écrite, et qui constitue toute marque en écriture avant même et en dehors de tout horizon de communication sémio-linguistique ; en écriture, c'est-à-dire en possibilité de fonctionnement coupé, en un certain point, de son vouloir-dire « originel » et de son appartenance à un contexte saturable et contraignant (p. 381 [de *Sec,* in *Marges*] ; ici [*Sec,* in *Limited Inc.*], pp. 35-36)[1].

1 *Ibid.*, pp. 151-152 – Derrida souligne.

Dans le contexte déterminant de *Sec* publiée dans *Marges,* ce passage intervient juste après que Derrida ait analysé – à partir de la première des *Recherches logiques*[1] de Husserl – l'émergence de la *crise* du sens que le phénoménologue lie toujours à l'écriture, à savoir la possibilité pour un énoncé d'être sevré du référent comme du signifié. Mais il est encore une troisième possibilité prise en compte par Husserl : la possibilité pour une séquence de signes d'être dénuée d'intention de signification. La séquence « le vert est ou » ne veut ainsi rien dire : agrammaticale, cette séquence signe la *disparition* du sens. C'est à ce stade de l'analyse qu'intervient le passage précité, un passage essentiel, car il indique nettement, en suivant trois étapes, la modalité par laquelle la citation nous reconduit à l'itération selon un mouvement inverse à celui précédemment suivi.

Considérant d'abord que la séquence « le vert est ou » n'est irrecevable que dans un contexte déterminé par un horizon logico-théorique dans lequel le sujet doit pouvoir intuitionner – c'est-à-dire connaître – l'objet visé, Derrida envisage ensuite la possibilité pour cette séquence de fonctionner indépendamment de cet horizon contextuel. Parce que la séquence n'appartient en propre à aucun contexte déterminé, elle peut en effet en être détachée et se mettre à fonctionner comme un signifiant ou un indice. « Le vert est ou » peut ainsi être entendu[2] comme une phrase grammaticalement correcte dès lors que l'oreille lui fait subir une inflexion sémantique qui lui redonne une forme « normale ». Derrida propose deux exemples de cette inflexion qui dépend de l'interprétation – intentionnelle au sens actuel ou non – de la marque signifiante par l'auditeur. À la conjonction de coordination « ou » peut ainsi se substituer l'adverbe interrogatif de lieu « où », la séquence « le vert est ou » étant désormais comprise au sens de « « Où est passé le vert ? (du gazon : le vert est où) ? » ». Si enfin « le vert » est entendu « le verre », la séquence peut ainsi être comprise : « « Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire ? » ». C'est à partir de l'interprétation de la marque signifiante que l'entour contextuel est reconstruit, en suivant la chaîne grammaticale impliquée par le signifiant modifié. La greffe convoque un contexte qui, en tant que système de signes, lui préexiste tout en produisant un contexte chaque fois différent en fonction de l'interprétation de la séquence prélevée. « La greffe est prise » lorsqu'elle se met à fonctionner dans un contexte étranger comme s'il était le « sien ». La citation chargée de grammaticalité

1 *Op. cit.*
2 Rappelons que pour Derrida l'écriture au sens technique n'est qu'une variation de l'itération scripturaire sans laquelle la parole n'adviendrait pas. La possibilité de la déformation de la marque signifiante est précisément un « effet » de cette « écriture ».

est alors *utilisée* : elle participe à la construction de la signification du contexte. Ainsi, les déformations de la séquence « le vert est ou », sans être déterminées par un horizon de connaissance, demeurent néanmoins déterminées par une intention de signification, même vide de toute intuition. Autrement dit, si dans ce contexte reconstruit par l'imagination, la crise du sens y est bel et bien consommée, les séquences « le vert est où ? » ou « le verre est où ? » coupées de leur source intentionnelle actuelle continuent cependant de fonctionner dans un registre grammatical : sans être *nécessairement* remplies, elles restent *potentiellement* remplissables par une intuition, l'itération infinie des signifiants étant alors interrompue, le contexte maîtrisé et saisissable dans sa totalité[1]. Or, même cette possibilité d'une compréhension minimale de la séquence peut être éliminée. Ainsi, la séquence « le vert est ou » « signifie encore *exemple d'agrammaticalité* ». C'est en ce point que nous retrouvons explicitement le contexte déterminant de *Limited Inc.* qui met en exergue cette potentialité de greffe infinie en questionnant le « encore », ce signe indicateur de l'extinction du langage et de la fin de l'intention de signification qu'elle soit, ou non, présente à soi. Ce « encore » fonctionne, selon nous, sur un double registre. Tenant compte des deux exemples d'inflexion sémantique de la séquence, il désigne tout d'abord la possibilité pour la séquence découpée et prélevée de son contexte originel d'être à l'infini greffée sur un contexte signifiant chaque fois différent et dont le contenu reste donc indécidable. Mais même dans l'hypothèse où la séquence est préservée dans son agrammaticalité, elle peut encore s'entourer d'un contexte signifiant qui la désignera comme un exemple d'agrammaticalité. Par un jeu de miroir, la séquence agrammaticale « le vert est ou » indique alors, « par son fonctionnement, qu'une greffe est toujours [encore] possible » (p. 153 de *Limited Inc.*). Parce que la séquence « le vert est ou » ne fait pas sens en tant que telle, parce qu'elle est, du point de vue de la grammaire, inachevée, elle peut être greffée sur une infinité de contenus indécidables, qu'ils soient dénués ou doués de signification. Pour le dire autrement, la possibilité même de l'existence d'une séquence agrammaticale indique en creux la possibilité d'un fonctionnement itératif délié de toute forme d'intention de signification. C'est précisément ce potentiel du fonctionnement agrammatical de la marque itérative qui intéresse le plus Derrida. Ce fonctionnement indique en effet cet instant où disparaît non seulement l'intuition (l'intention présente à soi), mais tout autant l'intention de signification, qu'elle soit entendue dans sa dépendance au logico-

1 Nous ne développerons pas ce point, même s'il nous permet de comprendre en quel sens Derrida pourra faire de la psychanalyse lacanienne une autre représentante du phallocentrisme. Voir « Le facteur de la vérité », in *La carte postale*, *op. cit*.

théorique (donc dans son sens husserlien) ou dans le sens non husserlien, même si corrélatif du premier, d'ensemble de règles grammaticales permettant de garantir la bonne construction d'une phrase. Bref, l'agrammaticalité, que risque toujours de produire la citationnalité, indique une itération coupée de toute source intentionnelle, qu'elle soit actuelle ou non. Cette ultime potentialité de la greffe ouvre enfin le chapitre surtout consacré à Austin : « *« Les parasites. Iter, de l'écriture : qu'elle n'existe peut-être pas. »* »[1] Si nous sommes bien reconduite à la structure d'itération que nous avons déjà travaillée en la pensant sur le modèle de la chaîne signifiante infinie, c'est en nous arrêtant sur ce titre que nous voudrions maintenant tenter de déborder les limites du langage, ou plus exactement – car cette tentative ne peut en effet que toujours échouer – de penser les problèmes posés par cette structure qui est la première marque langagière d'un X qui quant à lui ne peut même pas se dire.

Ce titre, Derrida l'explicite dans *Limited Inc.* : il est une citation problématique du « titre de la cinquième des *Méditations métaphysiques* de Descartes » , « De l'essence des choses matérielles ; et derechef de Dieu, qu'il existe », traduction du latin, « *De essentia rerum materialum ; et iterum de Deo, quod existat* » (p. 155). (Non encadrée de guillemets, cette citation, de surcroît modifiée, n'a plus grand chose à voir avec le titre de cette méditation. Pourtant, dans le contexte de la rédaction de *Sec*, ce texte « s'adressant [en effet] à un auditoire éminent de spécialistes de « philosophie de langue française » (congrès de Montréal), [il est difficile] de ne pas parler ici de citation » (p. 155).) Il y aurait beaucoup à dire des problèmes posés par la traduction, mais dans le cadre qui est ici le nôtre, nous nous limiterons à examiner la substitution de l'écriture au nom « Dieu », qui suit juste l' « *iterum* » ajouté après coup par Descartes, et ses conséquences. La nécessité de prouver une seconde fois l'existence d'un étant qui normalement garantit la vérité et se trouve donc par définition « soustrait à toute possibilité de substitution » – il est « à la fois *absolument* et *nullement* répétable »[2] – ou à la possibilité d'une mise en doute de son existence, permet à Derrida de penser Dieu non pas comme celui qui se donne en personne, mais par la médiation de « son » nom avec lequel il se confond. Autrement dit, la nécessité d'une itération de la preuve de l'existence de Dieu révèle, de manière renversée, la possibilité de son inexistence, et laisse

---

1 Nous citons *Limited Inc.*, p. 154 citant le « sous-titre du chapitre consacré surtout à Austin » de *Sec.* Nous ajoutons que dans le *Sec* de *Limited Inc.,* le sous-titre de ce chapitre est ainsi noté : « *Les parasites.* Iter, *de l'écriture : qu'elle n'existe peut-être pas* » (p. 36). Le même sous-titre du *Sec* de *Marges* prend quant à lui cette forme : « Les parasites. Iter, de l'écriture : qu'elle n'existe peut-être pas » (p. 382). Choix ou coquilles ? De l'éditeur ou de Derrida ?

2 *Limited Inc.*, p. 156 – Derrida souligne.

penser que le « nom de Dieu » pourrait en fait ne se référer qu'à lui-même (et non à Dieu) et à son propre mode d' « existence » : l'itération dont nous savons que seule la restance permet son identification dans un signifiant puis la greffe citationnelle. Par un mouvement de renversement, « Dieu » devient ce nom renvoyant à une dynamique itérative « qui n'existe peut-être pas » et qui, pour survivre, a besoin de se connecter à une chaîne contextuelle déterminée et déterminante qu'elle vient parasiter et transformer. Pour relire ce titre dans le « contexte » de *Sec* greffé sur *Limited Inc.*, la possibilité du fonctionnement agrammatical de la greffe indique que le nom de Dieu réfléchirait en fait une dynamique irreprésentable et non langagière dont le premier nom, à l'époque ou dans le contexte déterminant (un contexte historique, politique, culturel, et social dont dépend nécessairement le contexte austinien) de Descartes, peut être celui de « Dieu »[1], un « Dieu » itéré qui justement ouvre à l'infini cette époque. C'est en ce point que nous sommes en mesure de comprendre ce passage de *Limited Inc.* qui selon nous fait écho à cette tension évoquée ci-dessus, et qui est liée au caractère ir-représentable de la dynamique itérative :

> *Ou bien* la différence contextuelle change tout à tout parce qu'elle détermine *du dedans* ce qu'elle détermine : alors on ne peut la mettre entre parenthèses, fût-ce provisoirement. *Ou bien* elle laisse quelque chose intacte, et cela signifie que quelque chose peut toujours s'affranchir du contexte dit « originaire » pour s'exporter ou se greffer ailleurs en continuant de fonctionner sur un mode ou sur un autre (…). Pour que cet *ou bien / ou bien* ne soit pas une alternative ou une contradiction logique insurmontable, il faut réélaborer la valeur du contexte à partir d'une nouvelle logique, d'une graphématique de l'itérabilité[2].

En d'autres termes, parce que l'existence de l'itération reste irreprésentable, elle ne peut se donner, tout du moins à l'époque logocentrique dont nous venons de retracer et d'excéder l'histoire, que dans un signe linguistique qui dépend toujours d'un certain contexte déterminant dont il est impossible de faire l'économie. Mais ce signe, marque itérative, indique aussi un fonctionnement qui quant à lui, ne dépend plus de ce contexte. Ainsi, pour reprendre une citation du *Sec* de *Marges* retranscrite et modifiée dans *Limited Inc.* :

> « Tout signe, linguistique ou non linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette opposition), en petite ou en grande unité, peut (…) rompre avec tout contexte donné, engendrer [*et* s'inscrire ou être inscrit [à l'infini] *dans* de nouveaux contextes[3]], de façon absolument non saturable. Cela ne suppose

---

1 Dans *Cogito et histoire de la folie,* in *L'écriture et la différence, op. cit.,* Derrida tente de penser le débordement de la représentation entre travaillant l'irréductible entrelacement du *cogito* cartésien et de la folie. Sur ce point, on pourra lire l'article de Denis Kambouchner, « Ironie et déconstruction. Le problème des classiques », in *Derrida, la tradition de la philosophie, op. cit.*, p. 45-63.

2 *Limited Inc., op. cit.,* p. 148.

3 Nous insérons dans cette citation de *Sec* la séquence que Derrida aurait lui-même insérée pour rectifier ses

pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu »[1].

Le titre de la cinquième méditation est ainsi crevé par un « *iterum* » qui peut venir se greffer sur le contexte (au sens étroit) austinien. Dieu est alors remplacé par l'écriture, une manière plus adaptée de dire l'*iterum* à « notre époque » marquée par la résurgence du signe langage. Et suivant la dynamique de ce fonctionnement, il faut pouvoir penser que cette marque itérative dans laquelle se présentera et se dé-présentera toujours l'itération, ne dépend en fait même pas d'un signe[2]. Au-delà du langage, l'itération échappe donc définitivement à toute tentative de mise en mots, n'étant *in fine* que re-présentée dans une marque itérative toujours différente en ce qu'elle dépend d'un contexte qui n'est plus celui d'Austin, mais d'abord celui d'une époque. Si, selon le philosophe du langage ordinaire, un performatif réussi ne peut être une citation, Derrida, en associant itérabilité et citationnalité, pense la citation comme le garant de la transformation du monde, toute séquence de mots étant déjà en elle-même et par elle-même une citation. À l'aune du performatif, la marque itérative indique au-delà d'elle-même une force différentielle qui peut aussi prendre le nom de promesse, puisqu'elle est non seulement ancrée dans le monde, mais tout aussi capable de l'impacter.

---

propres propos. Après cette citation de *Sec,* on peut ainsi lire ceci : « Il aurait fallu, pour être plus précis, dire « engendrer » *et* s'inscrire ou être inscrit *dans* de nouveaux contextes [le « à l'infini » que l'on trouve dans la citation de *Sec* a été supprimé]. Car un contexte ne se crée jamais *ex nihilo* ; aucun marque ne peut créer ou engendrer à elle seule, encore moins dominer absolument son contexte. Cette limite, cette finitude est la condition pour que la transformation contextuelle reste toujours ouverte. », p. 149.

1 *Limited Inc.*, p. 148.

2 C'est en ce sens que, pour une part, nous interpréterions les propos de Derrida à Jean Birnbaum retranscrits dans *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, 2005 : « j'ai simultanément, je vous prie de le croire, le *double sentiment* que, d'un côté (…) on n'a pas commencé à me lire, que (…), au fond, c'est plus tard que tout cela a une chance d'apparaître ; mais aussi bien que, d'un autre côté, simultanément donc, quinze jours ou un mois après ma mort, *il ne restera plus rien*. », pp. 34-35 – Derrida souligne.

Conclusion

Renversement et émergence irruptive de nouveaux « concepts »

Du texte au contexte graphématique ou « texte en général », tel fut le mouvement de la première étape de notre réflexion. Pensant dans l'ouverture de la différence ontico-ontologique heideggerienne et à l'époque de la prolifération du langage (« notre époque »), Derrida rédige l'introduction à *L'origine de la géométrie* et présente ce texte comme le résultat de la synthèse de toutes les problématiques de l'histoire de la philosophie occidentale, dont l'aboutissement est justement « notre époque ». Tout en clôturant[1] la métaphysique de la présence, Husserl, en faisant malgré lui de la conscience phénoménologique une conscience langagière ou historique, aurait simultanément montré l'impossibilité d'une telle conscience phénoménologique qu'il appelle aussi « l'*ego* transcendantal ».

Parce que le langage, qui résulte du couplage d'un signifié (une représentation idéale ou *Vorstellung*) et d'un signifiant (une re-présentation au sens de *Vergegenwärtigung* et *Repräsentation*), doit pouvoir préserver la possibilité de la réactivation d'une intuition, il doit aussi pouvoir préserver la possibilité de se couper de son intentionnalité source et de fonctionner à vide, par-delà la mort de la subjectivité. C'est pour relever cette difficulté que Husserl réduit l'expression et pense la possibilité d'une couche pré-expressive de sens, qui ne se donne dans le langage que par la voie de la *phonè.* La *phonè* est auto-affection pure ; en son sein, le signifiant est comme traversé par un signifié toujours gardé auprès de soi par une parole qui s'entend au-dedans de soi à l'instant même où elle se prononce. Cette voix purifiée de toute signe indicatif (ou de signifiant) sauve illusoirement l'intuition de son anéantissement. Si le texte de l'histoire peut être lu comme une répétition de cette *epokhê*, du premier geste platonicien qui exclut le *pharmakon* (poison et remède scripturaire qui fonctionne comme *hypomnésis*) au profit du *logos* (discours rationnel qui fonctionne comme *mnémè*) jusqu'à « notre époque », il peut aussi être compris comme cet espace polémique au

1 Un terme que Derrida utilise régulièrement dans les années 60-70 (voir à ce sujet l'exergue à *De la grammatologie, op. cit.* et *Positions, op. cit.* p. 77 dans laquelle Derrida rappelle que la « clôture de la métaphysique » ne doit pas être entendue comme un « cercle entourant un champ homogène », l'altérité la travaillant toujours au-dedans comme nous avons essayé de le montrer).

sein duquel entrent en lutte des forces contraires. « Notre époque » fait à ce titre symptôme : se dégageant de la tutelle de la conscience en laissant proliférer le signe entendu au sens de signifiant, elle indiquerait simultanément l'impossibilité pour une conscience langagière de se délivrer de la marque du signifié. Les discours saussurien, freudien ou heideggerien seraient autant de manifestations de cette polémique historique. Parce que « notre époque » reste attachée au langage et à sa grammaticalité gardienne du sens, elle reste interne à l'histoire de la métaphysique. Un dernier pas reste donc à faire pour s'affranchir de la présence, un pas qui nous conduit au-delà du langage par la voie d'une *epokhê* trans-phénoménologique dont l'agrammaticalité est un des effets. Et ce pas au-delà est celui effectué par la déconstruction. La déconstruction perce la sphère de la représentation en pensant la spécificité du syncatégorème « et » dont la forme détachée devient *in fine* le paradigme. Parce que le « et » renvoie à tous les contenus possibles sans qu'il soit possible de *décider* de leur forme ou de leur matière, il fait disjoncter la représentation entendue au sens de *Vorstellung*. Le « et » n'est que re-présentation entendue cette fois au sens de *Vergegenwärtigung* et *Repräsentation* ; il est une répétition infinie qui se donne dans un substitut toujours autre et indique un fonctionnement non-langagier qui contradictoirement ne peut se donner que dans le langage. Dans tout texte réside cette marque qui l'ouvre à l'infini et le transforme en un « texte en général » que Derrida appelle aussi un « contexte graphématique ». L'accompagnement de la déconstruction dans toute sa radicalité nous conduit donc au-delà du langage, jusqu'au point où la pensée *ne veut plus rien dire*, où elle n'est plus que répétition vide et asubjective qui pointe vers la pulsion de mort freudienne. L'inscription de la mort (pour parler de manière schématique) au sein du langage marque son ancrage dans le monde et sa capacité d'y opérer sans plus se référer aux valeurs de vérité. Se déportant dans la philosophie austinienne des actes de langage, Derrida y ressaisit la structure d'itérabilité qui la déconstruit. Inséparable de la citationnalité qui permet de prélever puis de greffer une séquence de mots jusqu'à la perte de la grammaticalité, cette itérabilité non déterminée par la grammaire, indique en creux le fonctionnement d'une marque non langagière, qui néanmoins, à notre époque, se donne encore dans un langage nécessairement citationnel. Cette itération infinie indique donc aussi la possible disparition du langage et son remplacement par une autre technique pour l'instant irreprésentable, mais qui constituerait la promesse ou la menace d'un monde à venir.

La déconstruction nous conduit donc à franchir la sphère de la représentation langagière, pour nous confronter à une dynamique itérative asubjective et non langagière. En s'immisçant dans un texte, le premier mouvement de la déconstruction consiste à le forcer à se confronter à son

irréductible indécidabilité qui rend enfin possible le renversement de la hiérarchie qui le commande. Cette indécidabilité qui marque la frontière du langage et de « son » autre doit enfin permettre « l'émergence irruptive d'un nouveau « concept », concept de ce qui ne se laisse plus, ne s'est jamais laissé comprendre dans le régime antérieur[1]. » Ces « concepts » qui sont toujours dépendants du contexte déterminant qui les laisse émerger, sont chargés d'indiquer cette dynamique non langagière, de la re-présenter et de la penser sans jamais la figer dans la décidabilité. Ces « concepts » que nous avons parfois nommés, il s'agit donc maintenant de nous y confronter. Comme nous ne pourrons pas les traiter un à un – travail impossible dans le cadre restreint qui est ici le nôtre –, nous n'analyserons ici que certains d'entre eux, qui selon nous de rendent le mieux compte de la dynamique interne et de la cohérence de celle-ci. La « différance », la « promesse », la « messianicité », la « justice » et l' « idiome », sont les cinq concepts déconstructeurs à partir desquels nous tenterons de reconstruire la philosophie derridienne. Commençant par travailler le concept de « différance » – qui n'est pas seulement le premier concept de la déconstruction, mais qui est aussi le plus exemplaire sinon le plus connu –, nous essaierons de suivre ses différentes re-nomminations qui infléchissent la pensée derridienne sans jamais lui faire subir le moindre tournant.

1 *Positions, entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta* publié dans *Promesse*, n°30-31, 1971, in *Positions, op. cit.,* p. 57. Dans cette page Derrida présente le double mouvement (ou la double phase même s'il affirme le caractère inadéquat de ce terme) de la déconstruction : le « premier » est de renversement, le second est « émergence irruptive d'un nouveau « concept » ».

Deuxième partie

La promesse d'une langue : un singulier universel

Chapitre 1 – L'économie différantielle

1.1- La compulsion de répétition à la pointe de la phénoménologie

Reconduit à un non-langagier, il s'agit pourtant de le nommer, ce sans quoi le travail de la pensée ne pourrait même pas commencer. Le renversement doit ainsi toujours s'accompagner de l' « émergence irruptive » d'un nouveau concept qui ne se laisse plus enfermer dans les catégories de la métaphysique classique. C'est tout d'abord en interrogeant la tension que nous percevons au sein de cette expression, « émergence irruptive », que nous voudrions justement comprendre l'émergence irruptive du « concept » de différance[1], pour lire ensuite, à travers le prisme de cette expression, la conférence du 27 janvier 1968 : *La différance*[2] qui nous conduira enfin à ce texte de *L'écriture et la différence* : *Freud et la scène de l'écriture*[3].

a) Le contexte de la différance : la différence

« Émergence irruptive », cette expression a en effet la particularité d'associer deux mots de sens pourtant contradictoire. Si l'émergence peut se définir comme l'apparition d'un élément se dégageant d'un milieu dans lequel il était plongé mais auquel il appartient, l'irruption est

---

1 Notons que le concept de « différance » apparaît dès 1959, dans la conférence *« Genèse et structure » et la phénoménologie* in *L'écriture et la différance, op. cit.*, p. 239 : « Cette irréductible différence tient à une interminable *différance* du fondement théorique. » Derrida souligne.

2 In *Marges, op. cit.* Conférence prononcée à la Société française de philosophie et publiée simultanément dans le *Bulletin de la société française de philosophie* (juillet-septembre 1968) et dans *Théorie d'ensemble* (coll. Tel Quel), Éd. du Seuil, 1968. Nous précisons dès à présent que nous ne ferons pas une lecture suivie de cette conférence, et que nous nous contenterons d'en ressaisir les points clés qui intéressent ici notre propos. Notons encore que la première occurrence de la « différance » se trouve dans la conférence prononcée le 4 mars 1963 au Collège philosophique : *Cogito et histoire de la folie* publiée d'abord dans la *Revue de métaphysique et de morale,* 1964, n° 3 et 4, avant d'être reprise dans *L'écriture et la différence*.

3 In *L'écriture et la différence*, *op. cit*., *Freud et la scène de l'écriture* est le « fragment d'une conférence prononcée à l'Institut de psychanalyse (Séminaire du Dr. Green) » (*Freud et la scène de l'écriture*, p. 293) en 1966 et publié la même année dans *Tel Quel,* n° 26.

l'incursion soudaine, l'entrée en force d'un élément hétérogène au sein d'un milieu homogène dans lequel il introduit du désordre. En d'autres termes, l'émergence, si elle peut être inattendue, n'en reste pas moins homogène à son milieu, dépendante de lui en ce qu'elle en provient, *a contrario* de l'élément « irruptif », imprévisible, et dont l'origine demeure inconnue. L'élément émergent, par un mouvement de sortie, ressort (au double sens de « se montrer avec évidence » et de « relever ») du milieu auquel il participe, tandis que l'élément irruptif, par un mouvement introductif, vient perturber l'organisation d'un milieu en lui imposant sa différence et en résistant à son assimilation ; lui restant par là même définitivement étranger. Véritable oxymoron, l'expression « émergence irruptive » rend bien compte de ce passage de *Limited Inc.* que nous avons déjà cité, mais que nous itérons dans ce nouveau contexte[1] :

> *Ou bien* la différence contextuelle change tout à tout parce qu'elle détermine *du dedans* ce qu'elle détermine : alors on ne peut la mettre entre parenthèses, fût-ce provisoirement. *Ou bien* elle laisse quelque chose intacte, et cela signifie que quelque chose peut toujours s'affranchir du contexte dit « originaire » pour s'exporter ou se greffer ailleurs en continuant de fonctionner sur un mode ou sur un autre[2].

L'émergence renvoie à cette impossibilité de se détacher du contexte déterminant : parce que « l'écriture n'existe peut-être pas », qu'elle n'est qu'une force différentielle qui en tant que telle n'apparaît jamais, elle ne peut qu'émerger d'un milieu, ou d'un contexte, en se donnant dans une marque itérative spécifique qui se trouve être, encore à notre époque, un signe. Mais simultanément, l'irruption désigne la possibilité d'un affranchissement du contexte, qu'il se fasse sur le mode de l'incursion ou sur celui du détachement, ces deux mouvements supposant en effet la non appartenance et la non dépendance de l'élément irruptif au contexte. Cette double possibilité contradictoire renvoie à ce que nous « connaissons » sous le nom de X et qui peut prendre une infinité de noms qui sont tous dépendants du contexte duquel ils sont extraits, mais qui tous « incarnent » une dynamique dont nous supposons qu'elle les excède, même si elle est destinée à demeurer en tant que telle insaisissable. De toutes les « émergences irruptives », « conceptuelles », ou nominales proposées par Derrida[3], deux sont

---

1 Nous rappelons à cette occasion que l'entretien duquel est extraite l'expression « émergence irruptive » (voir *Positions, op. cit.*, p. 57) est contemporain de *Sec*.

2 *Op. cit.*, p. 148.

3 Dans *La différance*, *op. cit.,* p. 13, Derrida dresse une liste non exhaustive de « la chaîne dans laquelle la « différance » se laisse soumettre à un certain nombre de substitutions non synonymiques, selon la nécessité du contexte » : la « réserve », l' « archi-écriture », l' « archi-trace », l' « espacement », le « supplément », le « *pharmakon* », l' « hymen », la « marge-marque-marche », « etc. » (nous précisons que c'est bien nous qui proposons de faire d' « etc. » une substitution non synonymique de la différance, même si nous pensons que

plus prégnantes : l'écriture tout d'abord, mais surtout, la différance qui ressort beaucoup plus non seulement en raison de sa dis-orthographie, mais aussi parce qu'elle est le lieu de concentration et de passage entre tous les réseaux structurant « notre époque » :

> Je dirais donc d'abord que la différance, qui n'est ni un mot ni un concept, m'a paru stratégiquement le plus propre à penser, sinon à maîtriser – la pensée étant peut-être ici ce qui se tient dans un certain rapport nécessaire avec les limites structurelles de la maîtrise – le plus irréductible de notre « époque »[1].

Pour le dire d'un mot, la différance est un *faisceau* qui rassemble, sans les confondre, une infinité de fils, et un prisme qui décompose les rayons lumineux jusqu'à leur exténuation, aspirés qu'ils sont par ce « a » inaudible qui est manquement à la correction, non seulement orthographique, mais aussi sémantique de la langue française : un tel mot dans une phrase en abîme la signification révélant ainsi « l'économie de la différance » :

> Je tiens ici au mot de *faisceau* pour deux raisons : d'une part il ne s'agira pas, ce que j'aurais pu aussi faire, de décrire une histoire, d'en raconter les étapes, texte par texte, contexte par contexte, montrant chaque fois quelle économie a pu imposer ce dérèglement graphique ; mais bien du *système général de cette économie*. D'autre part le mot *faisceau* paraît plus propre à marquer que le rassemblement proposé a la structure d'une intrication, d'un tissage, d'un croisement qui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens – ou de force – tout comme il sera prêt à en nouer d'autres.[2]

Si nous indiquons dès à présent que nous choisirons – un choix qui ne relève ni de l'arbitraire ni de la nécessité, comme nous espérons l'avoir déjà pour une part montré – de travailler plus spécifiquement l'économie de la différance à partir du renversement derridien de la répétition husserlienne et de sa jonction avec la compulsion de répétition freudienne, nous voulons avant cela « observer » l'émergence irruptive du concept de différance du contexte qui lui est à la fois propre et impropre.

Nous avons déjà travaillé « notre époque » pour montrer comment elle faisait symptôme et pourquoi elle restait attachée à la métaphysique de la présence et nous en avons présenté les trois discours clés (celui de Saussure, de Freud que Derrida couple avec celui de Nietzsche[3],

---

Derrida aurait sans doute souscrit à cette proposition).

1 *Ibid.*, p. 7.

2 *Ibid.*, p. 3-4 – Derrida souligne.

3 On pourra le vérifier en relisant cette citation déjà retranscrite de *Freud et la scène de l'écriture* : « On sait donc déjà que la vie psychique n'est ni la transparence du sens ni l'opacité de la force mais la différence dans le travail des forces. Nietzsche le disait bien. », *op. cit.*, p. 299, et en tenant compte de cette citation de *La différance* : « … ce geste [faire de la conscience un effet] a aussi été celui de Nietzsche et de Freud ; qui l'un et l'autre, comme on sait, et parfois de façon si ressemblante, ont mis en question la conscience en sa certitude assurée de soi. », *op. cit.*, p. 18.

et de Heidegger)[1] pour montrer quel trait la déconstruction derridienne préservait de chacun d'eux. Il ne s'agira pas ici de nous répéter mais de ressaisir, en passant cette fois à travers le prisme de la différance, certains fils constituant le contexte de cette époque qui a rendu possible l'émergence irruptive de ce nouveau concept. Différant le temps de penser le *a* qui ne s'entend pas, c'est pourtant en nous engouffrant dans son ouverture que nous retournons au temps de « notre époque », une époque de la différ*e*nce : différence entre des signes, différence entre des forces, ou différence ontico-ontologique. Or l'émergence (non irruptive) du concept de différence est inséparable d'une mise en question de la souveraineté de la conscience ou de la présence, c'est-à-dire de l'identité. La différence ne se pense donc pas indépendamment d'une temporalité dont le présent, toujours différé, ne peut plus être le référent. La temporalité de la différence n'est donc pas identifiable à ce temps de la montre mesuré à partir du présent ou à celui de la conscience comprise comme cet entrelacement de flux protentionnels et rétentionnels constitutifs du « moment présent ». Ainsi, selon Saussure, le sens ne se trouve jamais dans un signifiant isolé, mais toujours dans une chaîne signifiante sans commencement ni fin ; la conscience chez Freud arrive toujours « après coup », lorsque le refoulement du différend entre des forces différentielles est enfin levé ; elle est enfin, pour Heidegger, l'effet de la cristallisation de l'être dans l'étant. Mais si le *a* permet de rassembler tous ces sens de la différence – « différenciation », « différer », « différend » – caractéristiques de « notre époque », il marque aussi sa rupture avec elle. Peut-être plus justement y fait-il *irruption* pour en excéder la structure dont nous avons vu qu'elle restait, en quelque manière, attachée à la métaphysique de la présence :

> Sans doute ce silence pyramidal [*ie* le *a* de la différance[2]] de la différence graphique entre le *e* et le *a* ne peut-il fonctionner qu'à l'intérieur du système de l'écriture phonétique et à l'intérieur d'une langue ou d'une grammaire historialement liée à l'écriture phonétique comme à toute la culture qui en est inséparable. Mais je dirais que cela même – ce silence fonctionnant à l'intérieur seulement d'une écriture dite phonétique – signale ou rappelle de façon très opportune que, contrairement à un énorme préjugé, il n'y a pas d'écriture phonétique. Il n'y a pas d'écriture purement et rigoureusement phonétique. L'écriture dite phonétique ne peut, en principe et en droit, et non seulement par une insuffisance empirique ou technique, fonctionner qu'en admettant en elle-même des « signes » non phonétiques (ponctuation, espacement, etc.) dont on s'apercevrait vite, à en examiner la structure et la

---

1 Nous rappelons à cette occasion que nous ne travaillerons pas le rapport Hegel-Derrida (le discours hégélien n'étant travaillé par Derrida qu'à partir de la toute fin des années 60) même si le « a » de la différance renvoie aussi à la pyramide égyptienne construite par Hegel et qui s'apparente au corps du signe (voir *La différance*, p. 4). Ce passage renvoie à l'exposé prononcé au Séminaire de Jean Hyppolite au Collège de France (16 janvier 1968) : *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*. Première publication, in *Hegel et la pensée moderne*, PUF, 1971 ; texte republié in *Marges, op. cit,* pp. 79 à 127.

2 Sur ce point nous renvoyons à notre note du bas de la page précédente concernant la raison de « notre silence pyramidal » quant au rapport Hegel-Derrida.

> nécessité, qu'ils tolèrent très mal le concept de signe[1].

Dans ce passage est bien mise en évidence l'émergence irruptive de la différance : la substitution du *a* au *e* dépend certes d'un certain contexte historique déterminé par une prédominance du phonétique sur le scripturaire qui fait de l'écriture une écriture phonétique, mais simultanément elle se dérobe à ce régime, pour indiquer le fonctionnement non phonétique de toute écriture dont la caractéristique est d'intégrer des marques non seulement non phonétiques, mais surtout non représentatives : « ponctuation, espacement, etc. dont on s'apercevrait vite, à en examiner la structure et la nécessité, qu'ils tolèrent très mal le concept de signe. » Autrement dit, si le *a* de la différance ne s'entend pas, il ne se voit pas plus :

> … de ce point de vue, la différence marquée dans la différ( )nce entre le *e* et le *a* se dérobe au regard et à l'écoute, cela suggère peut-être heureusement qu'il faut ici se laisser renvoyer à un ordre qui n'appartient plus à la sensibilité. Mais non davantage à l'intelligibilité, à une idéalité qui n'est pas fortuitement affiliée à l'objectivité du *theorein* ou de l'entendement...[2]

Si la différance n'est pas un signe[3], c'est parce que le *a*, qui est aussi un « etc. », en disjoncte le pôle représentatif qui rend possible le voir, qu'il soit phénoménologique ou empirique (deux formes du voir dont nous savons déjà qu'elles sont en fait les deux faces opposées du même geste). Car en effet, même si *La différance* ne fait pas une seule fois référence à la phénoménologie husserlienne, ce passage y fait-il sans aucun doute écho : sans représentation ou *Vorstellung*, la différance n'est plus que *Vergegenwärtigung* et *Repräsentation.* En se répétant à l'infini dans un substitut toujours autre, elle est simultanément dépendante de son contexte qui lui donne corps et forme, et étrangère à son contexte qu'elle ouvre à l'infini.

Nous avons déjà travaillé la manière dont Derrida parvenait, dans *La voix et le phénomène*, à faire de la *Vorstellung* un simple effet de la fixation de l'itération de la *Vergegenwärtigung* et de la *Repräsentation* ; nous voulons juste ici rappeler certains points de notre précédente démonstration afin de mettre au jour ce qui lui a manqué pour enfin nous donner les moyens

---

1 *Ibid.*, pp. 4-5.
2 *Ibid.*, p. 5.
3 Elle pourrait être sans doute qualifiée de « tropique », terme que Derrida utilise de préférence à celui de « métaphore » pour désigner ces mots qui crèvent la sphère de la représentation pour n'être plus que re-présentation. De *La mythologie blanche, la métaphore dans le texte philosophique* in *Marges, op. cit.*, au *Retrait de la métaphore* (in *Psyché, op. cit.)* qui répond aux objections de Ricœur sur *La mythologie*, Derrida a développé toute une réflexion sur la question de la métaphore à laquelle il substitue enfin la « tropique », comme nous pourrons le vérifier en lisant *Fors, op. cit.*, p. 11 : « Ni métaphore, ni sens propre, le déplacement que je vais *suivre* ici obéit à une autre tropique. » Derrida souligne.

de penser la différance. C'est donc en radicalisant la conception husserlienne de la temporalité – dont nous avons vu qu'elle n'était pas séparable de la structure de l'expression – que Derrida en vient, à la suite de Husserl, à penser l'instant ponctuel de la perception comme cette limite idéale inatteignable. En d'autres termes, parce que l'instant présent au sens étroit n'est paradoxalement jamais perçu, la rétention, bien loin d'être maintien de cet instant comme le voudrait Husserl, est en fait re-présentation (*Vergegenwärtigung* et *Repräsentation*). Par un mouvement de renversement, la temporalité husserlienne devient pensable à partir d'un « passé qui n'a jamais été présent », une expression de Levinas reprise par Derrida et qui s'applique aussi – nous l'avons déjà noté – à la psychanalyse freudienne :

> Un passé qui n'a jamais été présent, cette formule est celle par laquelle Emmanuel Levinas, selon des voies qui ne sont certes par celles de la psychanalyse, qualifie la trace et l'énigme de l'altérité absolue : autrui[1].

Cette citation met ainsi sans le dire en connexion trois penseurs pourtant très éloignés (Husserl, Levinas et Freud) qui parfois même se télescopent explicitement : Husserl nie la possibilité même de la temporalité freudienne qualifiée d' « absurdité »[2], tandis que Levinas reproche à Husserl d'exclure la trace de l'altérité de l'intentionnalité[3]. Nonobstant leurs

---

1 *Ibid.*, p. 22.

2 Voir encore une fois *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 71.

3 Nous profitons de cette référence à E. Lévinas pour exposer certains des enjeux de la critique derridienne de *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye, M. Nijhoff, 1961) développés dans *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas,* in *L'écriture et la différence, op. cit.*, première publication : *Revue de métaphysique et de morale,* 1964 (nous nous appuierons exclusivement sur le § 2 de son chapitre III : « De la violence transcendantale », p. 173-196). Si *Totalité et infini* propose une sortie hors du *logos* occidental (totalité violente) par un questionnement sur l'altérité (infini qui se donne dans une parole muette), l'une des critiques de *Violence et métaphysique* consiste à montrer que la lecture lévinassienne de l'intentionnalité phénoménologique ne saisit pas comment l'altérité, qui réside au sein même de l'intentionnalité, l'ouvre sur son dehors (pour Levinas, l'intentionnalité est en effet déterminée et limitée par le noème). Sans suivre pas à pas le § 2, chapitre III, de *Violence et métaphysique*, nous en ressaisissons synthétiquement la principale critique : pour Derrida, la violence de l'altérité est en fait l' « origine » et l'horizon du transcendantal, qui ne prennent donc jamais la forme d'une totalité structurée par la noèse et le noème, mais « celle » d'une ouverture à l'infini (une Idée au sens kantien). Le signe, qui est constitutif de la parole et la première forme de variation et d'idéalisation de cette altérité, porte en lui toute la charge de cette ambiguïté qui fait de l'histoire une économie : la violence in-originaire et pré-éthique de l'altérité est ouverture éthique du rapport à l'autre (ce en quoi elle est une chance). Mais simultanément, parce que l'altérité est dé-présentation et risque de la disparition du sens et de la vie définie comme représentation (ce en quoi elle est une menace), elle est finalement réprimée par un *logos* déterminé par le signifié. Pour le dire de manière brève, ce que *Violence et métaphysique* reproche à *Totalité et infini,* c'est de ne pas comprendre que l'histoire est le lieu d'une polémique incessante entre le Même et l'Autre – un Autre qui itérativement excède le Même –, et que c'est du cœur même de cette histoire que doit surgir l'éthique : « … l'eschato*logie* n'est possible qu'à *travers la violence*. Cette traversée infinie est ce qu'on appelle l'histoire. » *Violence et métaphysique*, p. 191, Derrida souligne. Nous ajoutons que nous n'approfondirons pas plus le rapport Levinas-Derrida. trouvant de quoi nourrir toute notre problématique dans le rapport Husserl-Freud-Derrida. Pour une approche de ce rapport complexe – respectueusement critique et apparemment non intentionnellement recherché : chaque philosophe, tout en suivant son propre cheminement, croise

divergences, Derrida les rapproche afin de montrer comment tous trois renversent (l'un sans le vouloir) l'ordre de la temporalité pour penser l'altérité à partir de ce « passé qui n'a jamais été présent ». L'altérité, non perceptible et échappant définitivement à toute forme de représentation (entendue au sens de présentation), laisse in-originairement une trace à partir de laquelle se constitue le présent. Mais cette trace que Husserl refuse économiquement de penser, n'est pas seulement non-présentation, non-intuition ou non-perception, elle est aussi (comme Levinas ne la pense pas) répétition, économie d'une vie qui, pour survivre, cherche à mourir. Ayant déjà analysé comment un « vécu » jamais perçu pouvait se maintenir jusqu'à s'abstraire dans une *Vorstellung,* ayant déjà entrevu pourquoi cette dynamique itérative pouvait être nommée « différance », nous voudrions revenir sur le « concept » de différance en questionnant cette fois ce « vécu » à travers le prisme de la « mort ».

Car en effet, si la différance diffère, si elle produit un intervalle de temps grâce auquel peut se produire après-coup (*Nachträglichkeit*) la *Vorstellung*, ce n'est peut-être pas seulement en vue de la production de cette dernière (dont nous savons qu'elle est aussi nécessaire qu'arbitraire), mais « en vue » de différer l'instant mortel : non-origine, celui-ci est aussi la « fin » de la différance, une fin qu'il ne faut dès lors plus entendre au sens téléologique du terme. Le passé qui n'a jamais été présent est aussi un à venir qui déborde, encore une fois, la sphère de la représentation. Contre son intention même, Husserl, en pensant la nécessité d'une Idée au sens kantien et l'impossibilité d'une perception actuelle, nous a ouvert la voie à Freud et à l'économie de la pulsion de mort :

> Les deux valeurs apparemment différentes de la différance se nouent donc dans la théorie freudienne : le différer comme discernabilité, distinction, écart, diastème, *espacement*, et le différer comme détour, délai, réserve, *temporisation*[1].

Si nous avons compris comment a pu émerger la différance, il nous faut donc encore penser son irruption provenant d'un *a* qui étrangement connecte aussi (encore) l'intentionnalité husserlienne (ou ce qu'il en reste) à la compulsion de répétition freudienne, telle qu'elle est

---

itérativement celui de l'autre, tout se passant comme si leurs différences les rapprochaient –, on pourra notamment lire de Levinas « Jacques Derrida/Tout autrement », in *Noms propres*, Fata Morgana, 1976 ; et de Derrida, outre *Violence et métaphysique*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », repris dans *Psyché, op. cit.,* et *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée 1997. Pour des commentaires, voir, entre autres, l'article de S. Mosès, « Au cœur d'un chiasme. Derrida et Levinas, Levinas et Derrida », in *Derrida la tradition de la philosophie, op. cit.*, et l'article en ligne de P. Marrati-Guénoun : « Derrida et Levinas : éthique, écriture, historicité » http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/2/marrati-guenoun.html (consulté le 28-11-2012).

1 *La différance*, *op. cit.*, p. 19.

pensée par Derrida dans ce texte pour nous incontournable : *Freud et la scène de l'écriture (op. cit.)*[1].

b) La compulsion de répétition : une mémoire et une économie

Nous ne suivrons pas ce texte pas à pas, car il s'agira de rendre compte de l'économie de la différance – qui est aussi mémoire – en focalisant notre attention seulement sur certains de ses passages clés que nous travaillerons à la lumière de cet essai de Freud certes peu convoqué dans *Freud et la scène de l'écriture*, mais essentielle à la pensée de Derrida[2] : *Au-delà du principe de plaisir*[3]. Mais avant de commencer, rappelons très vite le propos le plus explicite de *Freud et la scène de l'écriture*, un propos sous-tendu par une double lecture des textes freudiens, qui y recherche simultanément une percée de la métaphysique de la présence et une persistance de l'appartenance de ces textes à cette même métaphysique.

En retraçant l'itinéraire de la réflexion freudienne de l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895)[4] à *Note sur le bloc magique* (1925)[5], Derrida fait apparaître comment la mise en place progressive d'une métaphore de l'écriture, qui prend finalement la forme d'une analogie entre le « bloc magique », ou « machine d'écriture », et le psychisme, va permettre d'articuler le système perception-conscience et la mémoire, et ainsi de penser l'appareil

---

1 Pour la dette de Derrida à l'égard de Freud, on pourra aussi lire l'article de Vladimir Safatle « Être juste avec Freud : la psychanalyse dans l'antichambre de *De la grammatologie* », in *Le moment philosophique des années 1960 en France* sous la direction de Patrice Maniglier, PUF, 2011, pp. 395-408, et le commentaire de de Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Galilée, 1984.

2 Si Derrida a explicitement reconnu sa dette envers *Au-delà…* dans *Positions*, *op. cit.* – « Guy Scarpetta : *Je voudrais alors vous demander quel est le rapport que vous établissez entre la dissémination et la pulsion de mort*. J.D. : Le rapport le plus nécessaire. À partir de *Au-delà…*, de *Das Unheimliche* (dont le trajet est d'une extraordinaire difficulté) et de tout ce qui s'y trouve lié, dans les textes antérieurs ou ultérieurs, une logique doit être reconstruite qui à bien des égards semble contredire ou en tout cas singulièrement compliquer tout le discours explicite et « régional » que Freud a proposé sur la « littérature » et sur l' « art ». À la « pulsion de mort », à un certain dualisme et à un certain concept de répétition, aux deux textes que je viens de mentionner, je me suis souvent référé… », p. 121 –, ce n'est que dans *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, *op. cit.*, que cette dette devient complètement lisible. Dans ce livre qui repense l'histoire comme télécommunication scripturaire et qui fait de la pulsion de mort freudienne une variation de la répression de l'écriture, Derrida consacre en effet toute une partie, « spéculer - sur « Freud » », à une étude d'*Au-delà…* Nous ne ferons volontairement pas référence à ce texte car nous croyons qu'une lecture attentive de certains passages clés de *Freud et la scène de l'écriture* suffit à réunir tous les concepts dont nous avons besoin pour penser la différance.

3 In *Essais de psychanalyse*, trad. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Payot & Rivages, 2001 (*Au-delà du principe de plaisir* sera désormais noté *Au-delà…*), *Jenseits des Lutsprinzips*, 1920.

4 Ou *Projet d'une psychologie*, in *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904,* trad. Françoise Kahn et François Robert, PUF, 2006.

5 In *Œuvres complètes,* sous la direction de J. Laplanche, T. XVII, PUF, 1992.

psychique dans sa totalité – l'appareil psychique est alors définissable comme un texte. Toutefois, en maintenant l'opposition entre la « machine d'écriture » (supplément technique, signe de mort) et la vie, Freud resterait pris dans le texte de l'histoire que nous avons déjà lu et sur lequel nous ne reviendrons plus. Mais plus subtilement, à l'arrière de ce mouvement déconstructeur, Derrida pose déjà dans ce texte (et peut-être sans le vouloir) toutes les bases de sa future réflexion sur l'idiome, en voyant dans la compulsion de répétition cette structure universelle qui en appelle à une langue (une langue qu'il faut entendre dans le sens large de « technique ») pour assurer la survie de chaque singularité. Nous ne parcourrons pas ici le chemin menant jusqu'à l'idiome dans sa totalité[1], mais nous voulons néanmoins nous y engager, en ouvrant notre marche sur cette remarque de Derrida :

> Il faudrait peut-être lire Freud comme Heidegger a lu Kant : comme le *je pense*, l'inconscient n'est sans doute intemporel qu'au regard d'un certain concept vulgaire du temps[2],

qui répond ironiquement à celle de Freud :

> Certaines données recueillies par la psychanalyse nous permettent d'engager la discussion sur la proposition kantienne selon laquelle le temps et l'espace sont des formes nécessaires de notre pensée. L'expérience nous a appris que les processus psychiques inconscients sont en soi « intemporels ». Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne les modifie en rien et que la représentation du temps ne peut leur être appliquée[3].

Et Derrida pense en effet la temporalité de l'inconscient indépendamment des catégories classiques de la temporalité – un inconscient en fait renommé « trace » ou « différance ». L'*Esquisse (op. cit.)* serait ainsi la première thématisation des concepts temporels sur lesquels va se fonder la compréhension psychanalytique du psychisme : le psychisme est *mémoire*, c'est-à-dire résistance (grilles de contact[4]), voie de frayage et répétition. Cette thématisation serait enfin parachevée dans *Au-delà...* qui est l'une des deux références clés[5] de *Freud et la scène de l'écriture* et à la lumière duquel Derrida relit le premier texte « psychanalytique » de Freud. Car si dans l'*Esquisse* sont en effet déjà mis en place et réfléchis les concepts organisateurs d'un fonctionnement psychique coordonné par le principe de plaisir (précisons néanmoins que celui-ci n'est pas encore nommé à cette époque ; Freud, dans l'*Esquisse*, ne fait

---

1 Certaines de ses étapes seront travaillées ultérieurement.
2 *Freud et la scène de l'écriture*, *op. cit.*, p. 318 – Derrida souligne.
3 *Au-delà...*, *op. cit.*, p. 76.
4 Nous reprenons les mots de *Freud et la scène de l'écriture*. Dans les *Lettres à Wilhelm Fliess*, les traducteurs proposent de parler de « barrières de contact ».
5 L'autre référence clé étant *L'interprétation des rêves,* trad. Denise Berger, PUF, 1967 *(Die Traumdeutung,* 1900*)*. Nous reviendrons ultérieurement sur ce texte, même s'il nous arrivera ici d'y faire référence.

référence qu'au « principe d'inertie »[1]), ce n'est que dans *Au-delà…* que le psychanalyste, en tentant de comprendre la compulsion de répétition (*Wiederholungszwang*) qui le conduira à thématiser la « pulsion de mort », pense pour la première fois l' « origine » de la mémoire, ou l' « énigme de la première fois »[2], par-delà le principe de plaisir (une énigme dont l'échec répétée de tentative de résolution constituera la dynamique de toute cette section[3]). C'est donc en suivant ce texte que nous voudrions comprendre ces concepts ensuite réinvestis par Derrida, et en nous focalisant sur son principal : le concept de répétition, dans lequel s'intriquent de manière polémique pulsion de vie et pulsion de mort. Avant même que la pulsion de vie ne devienne désir de liaison et pulsion de mort désir de déliaison, la répétition est compulsion, car en répétant la mort, elle protège contradictoirement une vie dont le seul but est pourtant la mort. Pour reprendre les termes de *Freud et la scène de l'écriture*,

> … la vie *est* la mort, (…) la répétition et l'au-delà du principe de plaisir sont originaires et congénitaux à cela même qu'ils transgressent[4].

Au-delà… est donc ce texte difficile dans lequel Freud cherche à expliquer la compulsion de répétition d'événements douloureux observée chez les traumatisés de guerre, dans certains jeux d'enfants (le bien connu « jeu de la bobine » : « *Fort-Da* ») et dans le comportement des névrosés en analyse. Cette tendance est en effet problématique, en ce qu'elle vient contredire sa théorie des pulsions organisée autour du principe de plaisir, qui est le corrélat du processus primaire[5]. Selon cette théorie, la totalité de la vie de l'organisme serait déterminée par la recherche de l'abaissement des charges d'excitation, qui viennent perturber son état originaire. Cet abaissement coïncide avec la satisfaction de la pulsion, soit le remplacement de la tension par la détente. Ce dernier état survient lorsque l'énergie d'abord déliée se trouve

---

1 Voir l'*Esquisse, op. cit.*, p. 604. Le principe de plaisir ne sera thématisé qu'à partir de 1900 dans *L'interprétation des rêves, op. cit.,* p. 510-512.

2 Nous reprenons cette expression de *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 301.

3 Nous étudierons différents textes de Freud tout au long de notre travail, mais ces études resteront toujours commandées par notre lecture de Derrida. Nous lirons donc Freud comme nous avons lu Husserl, en recherchant dans ses textes les instruments conceptuels permettant de rendre compte des concepts derridiens.

4 *Ibid.*, p. 302, Derrida souligne.

5 Pour une meilleure définition et compréhension des concepts freudiens, nous nous sommes appuyée sur le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis devenu référence en la matière, PUF, 1967, que nous avons croisé avec le *Dictionnaire freudien* publié sous la direction de Claude Le Guen, PUF, 2008. Le *Vocabulaire de la psychanalyse* rappelle que « L'opposition entre processus primaire et processus secondaire [processus que nous aurons aussi l'occasion de définir plus bas] est corrélative de celle entre principe de plaisir et principe de réalité. » p. 341. Pour la distinction freudienne entre processus primaire et processus secondaire, voir *L'interprétation des rêves, op. cit.*, p. 511-512.

liée, sur un mode hallucinatoire, dans une identité de perception avant d'être éventuellement liée dans une identité de pensée par les processus secondaires quant à eux corrélatifs du principe de réalité. Le plaisir est ainsi un « principe », en ce qu'il constitue la finalité de l'organisme, sa tendance essentielle et irréductible. Mais à l'aune de cette appréhension du psychisme, on ne parvient pas à comprendre comment des états douloureux pourraient être possibles : suivant ce schéma, chaque excitation devrait en effet pouvoir pouvoir être contrée et réduite avant même sa transformation en sensation de douleur. Freud se voit alors contraint de rechercher les sources de nos sensations pénibles et les trouve dans la réalité extérieure (la satisfaction immédiate des pulsions peut en effet présenter un danger pour l'organisme) et dans les « conflits et clivages qui se produisent dans l'appareil psychique pendant que le moi accomplit son développement vers des organisations plus hautement différenciées » (*Au-delà...*, *op. cit.*, p. 53). Mais ces apparentes objections à la théorie du principe de plaisir ne font en fait que la renforcer. Dans le premier cas, et selon un point de vue économique, l'organisme supporte en effet ces états pénibles par la mise en place d'un système de compensation qui diffère la satisfaction de la pulsion au nom du principe de réalité (principe qui en fait une modification du principe de plaisir[1]), tandis que dans le second cas, et selon un point de vue dynamique, la pulsion la plus archaïque est refoulée. Le conflit est alors déplacé du point de vue topique : la pulsion refoulée, toujours active, trouve des voies de satisfaction substitutives en provoquant dans le système conscient une sensation de déplaisir (symptômes, angoisses, obsessions,…), et dans le système inconscient une sensation de plaisir[2]. Alors tentons d'échapper au principe de plaisir en suivant cette métaphore de la marche qui imprime toute sa dynamique à *Au-delà...* et faisons, avec Freud, un pas au-delà ; un seul pas un seul, mais un pas décisif.

Il en va de la répétition, il en va de la compulsion de répétition, il en va de cette tendance qui nous pousse à accomplir une fois, encore une fois, etc…, toujours le même geste. Un geste

---

1 Voir *Au-delà… op. cit.,* pp. 52-53 : « Sous l'influence des pulsions d'auto-conservation du moi, le principe de plaisir est relayé par le principe de réalité ; celui-ci ne renonce pas à l'intention de gagner finalement du plaisir mais il exige et met en vigueur l'ajournement de la satisfaction, le renoncement à toutes sortes de possibilités d'y parvenir et la tolérance provisoire du déplaisir sur le long chemin détourné qui mène au plaisir. » Le principe de réalité est quant à lui corrélatif du processus secondaire qui vise à réduire l'excitation en la liant dans une identité de pensée.

2 Pour une meilleure compréhension de la théorie des processus psychiques (ou de la métapsychologie) et de ses trois points de vue complémentaires (point de vue topique, dynamique et économique), nous renvoyons au chapitre 2, première partie de cette étude et à l'article « Métapsychologie », in *Dictionnaire freudien, op. cit*.

qui n'apporte pourtant nulle satisfaction ni d'un point de vue économique ni d'un point de vue topique et qui est tout juste générateur d'angoisse et de douleur. C'est donc ce geste que nous voudrions penser, ce geste qui, bien qu'inséparable de la pulsion de mort que Freud thématise en opposant à la pulsion de vie[1], s'en distingue néanmoins par une pointe dans laquelle sont contenues toutes les déterminations freudiennes, qui permettront par après d'identifier, de mélanger, et / ou de séparer, la pulsion de mort et la pulsion de vie. Car en effet, si le concept de « répétition » apparaît bien dès l'*Esquisse* (la répétition est alors pensée comme l'effet de l'inhibition d'une charge d'excitation gardée en réserve – c'est-à-dire en mémoire – en vue d'être répétée et ainsi maîtrisée, ce afin de protéger l'organisme de la destruction[2]), ce n'est qu'à partir d'*Au-delà…* qu'elle prend son sens psychanalytique. La première définition de l'*Esquisse* est désormais intégrée à la théorie des pulsions et radicalisée, afin de rendre compte de la tendance de l'organisme à l'autodestruction, qui est en fait aussi une tendance de l'organisme à l'auto-conservation.

Alors, reprenons. Freud recherche donc l'explication de la tendance à la répétition indéfinie du même geste pourtant générateur d'angoisse et de douleur. Autrement dit, il s'agit de comprendre pourquoi l'organisme, selon un principe d'auto-agression, se met lui-même sous tension en s'infligeant une charge d'excitation qu'il n'est pourtant en mesure ni de lier ni de décharger. Cette charge d'excitation identifiée au traumatisme[3], est en effet si importante qu'elle rompt toutes les protections psychiques justement construites en vue de parer les excitations (l'angoisse est ainsi le « pare-excitations » le plus significatif : en anticipant la charge d'excitation à venir, elle prépare l'organisme à y faire front) pour envahir la totalité du psychisme (le traumatisme serait ainsi le signe du manquement de l'angoisse préparatrice[4]). C'est en ce point que nous choisissons de basculer de la présentation du texte de Freud à son interprétation, afin de comprendre la répétition comme cette pointe qui noue en son sein tous

---

1 La pulsion de mort fait dans *Au-delà…* l'objet d'une définition qui ne variera plus, comme on pourra le vérifier en lisant, *Le Malaise dans la culture*, in *Œuvres complètes,* T. XVIII, *op. cit.*, (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930) : si Thanatos est la tendance de l'organisme à retourner à son état anorganique originaire par la déliaison des liaisons réalisées par Éros (pulsion de vie), cette tendance mortifère est néanmoins toujours empreinte de libido en vertu de l'intrication des deux pulsions. Sur ce point, voir par exemple *Le problème économique du masochisme* (texte de 1924), in *Œuvres complètes,* T. XVII, *op. cit.* : « Ainsi le masochisme moral devient le témoin classique de l'existence de la mixtion pulsionnelle. Sa dangerosité provient de ce qu'il descend de la pulsion de mort, qu'il correspond à la part de celle-ci qui a échappé au retournement vers l'extérieur comme pulsion de destruction. Mais d'un autre côté, comme il a la signification d'une composante érotique, même l'autodestruction de la personne ne peut se produire sans satisfaction libidinale », p. 23.

2 Voir en particulier partie 1 § 3 de l'*Esquisse, op. cit*.

3 *Au-delà…*, *op. cit.*, p. 78.

4 *Ibid.*, pp. 80-81.

les contraires. En nous appuyant essentiellement sur les chapitres 4 (ce chapitre marque l'entrée de Freud dans la spéculation) et 5 d'*Au-delà…,* nous tenterons donc de penser cette « compulsion de répétition qui nous apparaît comme plus originaire, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu'elle met à l'écart[1]. » La répétition serait donc « originaire », une « origine » en contradiction avec la définition même d'origine classiquement appréhendée comme un point fixe, un fondement assuré et insécable qui enveloppe en lui-même la totalité de son devenir. Si l'origine est répétition, alors non seulement l'origine est sans début ni fin, mais en plus elle ne saurait répéter présentement un passé qui jadis fut présent. Mais dans cette perspective, c'est bien la dynamique même de la répétition qui reste inexplicable, car si l'on peut comprendre une répétition qui fait présentement revenir un passé autrefois présent, comment comprendre la dynamique d'une répétition sans « présent-passé » ?

Recommençons (encore une fois) en repartant de la définition du traumatisme, qui nous met sur la voie de cette énigmatique « première fois » :

> Nous appelons *traumatiques* les excitations externes assez fortes pour faire effraction dans le pare-excitations. (…) ici le principe de plaisir est tout d'abord mis hors d'action. Il n'est plus question d'empêcher l'appareil psychique d'être submergé par de grandes sommes d'excitations ; c'est bien plutôt une autre tâche qui apparaît : maîtriser les excitations qui ont pénétré par effraction pour les amener ensuite à la liquidation[2].

Autrement dit, la répétition consécutive au traumatisme est tentative de liaison (ou de maîtrise) d'une charge d'excitation déliée : le psychisme cherche à s'en rendre maître en la répétant. Mais dans cette définition du traumatisme apparaissent différentes tensions qui conduisent enfin Freud à donner, au chapitre 5 d'*Au-delà...*, un nom à la pulsion de mort. Car en effet, si l'excitation traumatique a tout d'abord une source externe, elle finit par devenir, via l'opération de la répétition, interne à l'organisme et participe ainsi pleinement de son évolution sans qu'il ne parvienne pourtant ni à l'assimiler ni à l'intégrer totalement. En quelque façon, le traumatisme reste étranger à l'organisme traumatisé, même si désormais il n'en est plus séparable (en termes derridiens, le traumatisme ne serait autre qu'une greffe). Le traumatisme indique donc contradictoirement la possibilité d'une pulsion (dont l'origine est toujours interne) de déliaison, qui pourtant désorganise l'organisme, au risque même de le détruire. Par-delà le traumatisme, cette apparente aberration s'explique dès lors qu'il est admis

1 *Ibid.*, p. 70.
2 *Ibid.*, p. 78 – Freud souligne.

> … comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons *internes*, alors nous ne pouvons que dire : *le but de toute vie est la mort* et, en remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant*[1].

Le but de la pulsion se dessine alors : elle est en fait chargée de conserver l'état antérieur, c'est-à-dire de retourner à l'inanimé. Et Freud poursuit son conte ou sa spéculation en rêvant l'origine de la vie[2] : « il était une fois », ou plutôt,

> Il advint un jour que les propriétés de la vie furent suscitées dans la matière inanimée par l'action d'une force qu'on ne peut encore absolument pas se représenter. (…) La tension survenue dans la substance jusque-là inanimée cherche alors à se réduire ; ainsi était donnée la première pulsion, celle du retour à l'inanimé[3].

De cette origine fantasmatique, il ne nous reste plus que la compulsion de répétition, c'est-à-dire la répétition d'une charge d'excitation qui arrache l'organisme à son inertie et le perturbe à un point tel qu'il va finalement utiliser cette énergie pour y retourner. Mais c'est alors qu'apparaît la contradiction logée au cœur même de la répétition. Or cette contradiction, loin d'en paralyser la dynamique, la rend au contraire possible en garantissant sa fonction conservatrice. Cette contradiction, nous voudrions la mettre au jour en confrontant tout d'abord la définition de la répétition à celles devenues désormais classiques de pulsions de vie et de mort, pour enfin montrer qu'elle ne se peut se penser que selon un mouvement de perpétuels renversements. Car en effet, si la compulsion de répétition est toujours associée à la pulsion de mort, sa définition – la compulsion de répétition est une « ré-excitation » dont le but est de faire retourner l'organique à l'état anorganique – inverse terme à terme les définitions de pulsion de mort et de pulsion vie : la déliaison, caractéristique de la pulsion de mort, se réalise dans une charge d'excitation caractéristique de la pulsion de vie ; tandis que la liaison, caractéristique de la pulsion de vie, devient le signe d'une régression, à savoir du retour à un état antérieur (stabilité totale et définitive de l'anorganique que Freud appelle

---

1 *Ibid.*, p. 91 – Freud souligne.

2 Cette spéculation sur l'origine est qualifiée dans *L'interprétation des rêves* de « fiction théorique », *op. cit.*, p. 513 (fiction qui concerne en fait les processus primaires que nulle expérience n'a permis de mettre au jour). Derrida ne manque pas de souligner cette expression (p. 302 de *Freud et la scène de l'écriture*) sur laquelle nous reviendrons, et qui n'est pas sans rappeler l'ouverture bien connue du *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de J.-J. Rousseau (1754) – auteur auquel Derrida consacre toute la deuxième partie de *De la grammatologie, op. cit. –,* que nous retranscrivons ici : « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde. » *Discours,* in *Œuvres complètes,* Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1991, T. III, pp. 132-133.

3 *Au-delà, op. cit.*, p. 91.

aussi, à la suite de Barbara Low, « principe de Nirvana »[1]) caractéristique de la pulsion de mort. Et en poussant cette analyse jusqu'au bout, il apparaît enfin que la répétition n'est en fait rien d'autre que l'expression du degré le plus élevé de la vie : elle est cet instant paroxystique où elle se délivre totalement de la matière inanimée. Sous cette face, la répétition n'est dès lors plus cette charge de la pulsion de mort, mais bien celle de la pulsion de vie qui cherche à se préserver de son retour à l'inanimé : en se répétant, la vie se protège de la mort. Par la répétition, elle repousse l'instant de sa régression définitive à l'anorganique. Mais ce mouvement peut encore être renversé, ce qui nous reconduit à la définition de la répétition comme pulsion de mort : la charge d'excitation déliée est en effet si importante qu'elle tend à détruire l'organisme, et la répétition est bien, sous cette face, le signe de la recherche du retour à l'inanimé. Mais en renversant une dernière fois ce mouvement, nous pouvons à nouveau ressaisir la répétition comme une pulsion de vie. Car en effet, si la vie est aussi cette charge d'excitation et que son but n'est autre que la conservation de l'état antérieur, alors la vie, pour se conserver, doit pouvoir se donner la capacité de résister à la déliaison totale : elle garde alors en réserve – ou en mémoire – cette charge d'excitation pour pouvoir la répéter. La répétition signe l'échec de cette totale déliaison qui est aussi retour à l'état inertiel de l'anorganique. Suivant cette dynamique de renversements perpétuels, il apparaît enfin que la répétition est simultanément affirmation de la vie comme force de mort, et affirmation de la mort comme force de vie. La répétition, par définition sans fin, est donc cette pointe qui entrelace pulsion de mort et pulsion de vie. Elle est cette dynamique contradictoire par laquelle la vie, en se protégeant de la mort, ne cesse de l'affirmer et par laquelle la mort, en voulant mettre fin à la vie, lui donne les moyens de se préserver. Car c'est en effet grâce à la répétition que l'organisme se modifie progressivement. La répétition liante et déliante se met alors au service du principe de plaisir puis de réalité et finit par ne plus présenter de danger pour la survie de l'organisme, ce jusqu'à la dernière et fatale répétition : la déliaison totale et le retour à l'inertie de l'anorganique. Au-delà du principe de plaisir, la répétition conservatrice *et* de vie *et* de mort est, selon les termes de Derrida lisant l'*Esquisse* dans *Freud et la scène de l'écriture* :

> … [cet] effort de la vie se protégeant elle-même en *différant* l'investissement dangereux, c'est-à-dire en constituant une *réserve* (*Vorrat*). La dépense ou la présence menaçantes sont différées à l'aide du frayage [la résistance et la marque gardée en mémoire sans lesquelles il n'est pas de répétition] ou de

1 Pour l'utilisation de ce concept, voir *ibid.*, p. 116.

> la répétition[1].

Une définition qui fait écho à la définition freudienne de la vie dans *Au-delà...* :

> La substance qui survivait encore [fut obligée de] dévier toujours davantage de son cours vital originaire et [de] faire des détours toujours plus compliqués pour atteindre son but : la mort. Ces détours sur le chemin qui mène à la mort, fidèlement maintenus par les pulsions conservatrices, seraient ce qui nous apparaît aujourd'hui comme phénomènes vitaux[2].

Et qui dans une certaine mesure répond, avant même qu'elles ne soient formulées, aux remarques derridiennes qui font état, sous forme de questions, de la continuité entre l'*Esquisse* et *Au-delà...* :

> N'est-ce pas déjà le détour (*Aufschub*) instaurant le rapport du plaisir à la réalité (*Jenseits*, déjà cité) ? N'est-ce pas déjà la mort au principe d'une vie qui ne peut se défendre contre la mort que par l'*économie* de la mort, la différance, la répétition, la réserve[3] ?

La différance apparaît donc encadrée des concepts d' « économie de la mort » et de « répétition » au sein du champ conceptuel de l'espacement (écart, distinction) et de la temporisation (détour, délai, réserve)[4]. Nous pourrions être immédiatement tentée de penser la différance au regard des concepts freudiens mobilisés par Derrida, mais nous voudrions d'abord nous arrêter sur cette note du bas de la page 302 de *Freud et la scène de l'écriture* que nous retranscrivons dans sa totalité :

> Ces concepts de différance et de retard originaires sont impensables sous l'autorité de la logique de l'identité ou même sous le concept de temps. L'absurdité même qui se signale ainsi *dans les termes* donne, pourvu qu'elle s'organise d'une certaine manière, à penser l'au-delà de cette logique et de ce concept. Sous le mot *retard*, il faut penser autre chose qu'un rapport entre deux « présents » ; il faut éviter la représentation suivante : n'arrive qu'en un présent B ce qui devrait (aurait dû) se produire en un présent A (« antérieur »). Les concepts de *« différance »* et de *« retard » originaires* s'étaient imposés à nous à partir d'une lecture de Husserl (*Introduction à l'origine de la géométrie* (1962), p. 170-171.)

Si contrairement à ce qu'affirme Derrida, le concept de différance n'apparaît *stricto sensu* pas dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie (op. cit.)*, il faut néanmoins, et comme toujours avec Derrida, tenir compte de cette note de bas de page qui confirme nos intuitions en articulant, après-coup, la « temporalité » husserlienne et la temporalité freudienne pour

---

1 *Op. cit.*, p. 300 – Derrida souligne.
2 *Op. cit.*, p. 91-92.
3 *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 300-301 – Derrida souligne.
4 Nous rappelons que l'espacement et la temporisation sont constitutifs des deux dimensions de la différance que Freud aurait su articuler (voir la citation déjà référencée ci-dessus de la p. 19 de *La différance*, in *Marges, op. cit*).

finalement ressaisir la différance dans une *économie* qui fait signe vers Freud, sans pour autant se confondre avec sa définition freudienne. (Si « le point de vue économique » est pensé par Freud dans l'horizon de cet instant de liaison d'une excitation, qui permet de maintenir la constance énergétique du système psychique, Derrida pense quant à lui l'économie freudienne comme compulsion de répétition, à savoir comme cet instant extrême dans lequel s'entrelacent vie et mort. Pour le dire autrement, si Freud finit par soumettre le point de vue économique au principe de plaisir, et par extension au principe de réalité, Derrida persiste à penser l'économie au-delà du principe de plaisir, comme cette excitation paroxystique qui simultanément fait don de la vie et de la mort.)

Il ne s'agira pas de revenir sur l'ensemble de notre travail précédemment effectué qui nous a conduite « au-delà » du langage, mais juste de relire ces deux pages de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* (pp. 170-171) dans une perspective freudienne pour retourner ensuite à *Freud et la scène de l'écriture* dont nous extrairons les concepts qui nous permettront non seulement d'ouvrir notre deuxième section, mais en plus de mettre en place, de manière anticipée, notre troisième et dernière partie[1].

c) La « supplémentarité » de la différance

Les pages 170-171 closent l'*Introduction à l'origine de la géométrie* en ouvrant la phénoménologie sur son dehors. L'Être, parce qu'il est histoire, est forcément discours alors même qu'il devrait pourtant rester silencieux (nous savons pourquoi, nous n'y revenons pas). Autrement dit, ce n'est que par l'intermédiaire du discours que le sens pré-expressif de l'Être peut se transmettre ou se communiquer. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce n'est donc jamais l'Être qui accède à la conscience de soi, mais ce que Derrida appelle, dans l'*Introduction à l'origine de la géométrie,* et en le soulignant, « mon *Présent Vivant* » structuré par un langage alphabétique et phonétique. Et ce n'est qu'à partir de cette conscience de soi qu'il est possible de prendre conscience du retard originaire, à savoir du fait que l' « origine absolue », qui pourtant n'est jamais en dehors de moi, me reste définitivement étrangère :

> Le retard est ici l'absolu philosophique, parce que le commencement de la réflexion méthodique [*epokhê* ou *Rückfrage*] ne peut être que la conscience de l'implication d'une *autre* origine absolue,

1 Cette troisième partie sera consacrée à une étude de ce que Derrida entend par « idiome ».

> antérieure et possible en général. Cette altérité de l'origine absolue apparaissant structuralement dans *mon Présent Vivant* et ne pouvant apparaître et être reconnue que dans l'originarité de quelque chose comme mon *Présent Vivant*, cela signifie l'authenticité du retard et de la limitation phénoménologiques. Sous la grise apparence d'une technique, la Réduction n'est que la pensée pure de ce retard, la pensée pure en tant qu'elle prend conscience de soi comme retard en une philosophie[1].

L'Absolu originaire est déchiré

> parce qu'il n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche, cette impuissance et cette impossibilité se donnent en une conscience originaire et pure de la Différence[2].

Et cet Absolu originaire, l'Idée au sens kantien, n'est autre que cette répétition in-originaire. C'est à partir de cette Idée au sens kantien que nous avons pu repenser, ou plus exactement renverser, la temporalité husserlienne, et mettre au jour le rôle clé de la rétention non plus comprise comme maintien d'un présent devenu passé, mais comme maintien d'un non présent destiné à se répéter pour pouvoir se conserver et rendant ainsi *in fine* possible l'assomption d'une *Vorstellung* ou d'une conscience de soi « trouée ». Et nous avons vu que cette percée de l'intentionnalité était simultanément chance de l'enrichissement du sens et menace de sa disparition. Bref, pour le dire d'un mot, ce qui se joue chez Husserl comme chez Freud, c'est le problème de la *mémoire*. Lorsqu'elle n'est plus présence atemporelle définitivement inscrite dans le ciel des Idées ou dans une substance spirituelle mais temporalité dynamique et nécessairement finie, la mémoire – et par extension la conscience – ne peut être qu'une répétition[3] qui ne peut plus être appréhendée à partir du présent. Si un mouvement spontané pourrait en effet laisser croire que la répétition est le retour à l'identique d'un présent gardé en mémoire et ainsi devenu passé, un second mouvement, pour sa part réflexif, laisse entrevoir l'impossibilité d'une telle appréhension de la répétition. Pensée sous l'égide du concept d'identité, cette définition de la répétition oblitère le fait que le retour d'un passé ne saurait être restitution sans changement d'un présent-passé (car dans cette perspective le présent, arraché au flux du temps, n'est en fait jamais devenu passé et sa répétition devient par là-même impossible), et qu'il n'en peut donc être que sa déformation. Autrement dit, parce que ce présent-passé demeure *de facto* inaccessible, la répétition qui prétend le faire revivre ne peut en être qu'une reproduction altérée et altérante. D'un simple point de vue logique, le concept de répétition ne peut donc se penser que sous l'égide du concept de différence, une

1 *Op. cit.*, p. 170.
2 *Ibid.*, p. 171.
3 Nous rappelons à cette occasion que pour Husserl, la conscience est bien répétition. Voir sur ce point notre première partie, chapitres 1 et 2.

différence qui *in fine* fait même éclater le concept d'identité : l'origine, définitivement perdue, ne peut être rien d'autre qu'une reconstruction rétroactive et fantasmatique. La répétition implique donc le dépassement de l'opposition entre identité et différence et rend nécessaire la possibilité de l'existence d'un passé sans présent. De manière implicite, ce que Husserl nous a indiqué en achoppant itérativement sur l'Idée au sens kantien – *und so weiter* –, tout en en reconnaissant l'irréductible nécessité, c'est qu'il a bien pensé, par-delà ses propres intentions, toutes les conséquences du dépassement de la métaphysique fondée sur l'idée d'un présent atemporel. De manière explicite, Freud s'y est confronté et s'est vu dès lors obligé de repenser toute la dynamique psychique à partir de l'impact de la mort dans le vivant qui n'est en vie qu'en tant qu'il est mortel. La mémoire – ou la répétition – de cet impact préserve le vivant de la mort, tout en le détruisant ; Derrida ressaisira finalement cette jonction entre vie et mort dans le concept de « survie », thématisé à partir des années 80. Mais du concept de répétition, il est possible de déduire une autre conséquence.

En effet, si la répétition est bien re-présentation d'un passé sans présent, elle ne peut être conséquemment qu'une force supplémentaire. Pour le dire autrement, la répétition enveloppe en elle-même le supplément ou le substitut dans lequel se répète, toujours différemment, le passé sans présent. Si Freud a pu écrire que l'inconscient ignorait le temps en ce que ses processus se répétaient toujours identiquement[1], l'impossibilité de la saisie d'une origine, et donc du retour à l'identique d'un présent-passé, interdit une telle conception de la répétition. L'importance du substitut non explicitement travaillé par Freud – ce *a contrario* de Husserl qui ouvre sa philosophie par une recherche sur le concept de signe – apparaît dès lors que nous tenons compte des « concepts de *Nachträglichkeit* [après-coup] et de *Verspätung* [retardement], concepts directeurs de toute la pensée freudienne, concepts déterminatifs de tous les autres concepts » (*Freud et la scène de l'écriture,* p. 303), concepts inséparables de celui de répétition dont nous venons de proposer une définition, et interdépendants : le retardement – le délai ou le différer qui crée un intervalle de temps – ne peut en effet se révéler, et ce de manière nécessairement déformée, qu'après-coup, lorsque la répétition a produit le supplément rendant possible le devenir conscient de traces mnésiques alors réinvesties :

> Le texte inconscient est déjà tissé de traces pures, de différences où s'unissent le sens et la force, texte

1 Nous renvoyons à cette citation déjà retranscrite de la p. 76 d'*Au-delà... (op. cit.)*.

> nulle part présent, constitué d'archives qui sont *toujours déjà* des transcriptions. Des estampes originaires. Tout commence par la reproduction. Toujours déjà, c'est-à-dire dépôts d'un sens qui n'a jamais été présent, dont le présent signifié est toujours reconstitué à retardement, *nachträglich*, après coup, *supplémentairement : nachträglich* veut dire aussi *supplémentaire*. L'appel du supplément est ici originaire et creuse ce qu'on reconstitue à retardement comme le présent. Le supplément, ce qui semble s'ajouter comme un plein à un plein, est aussi ce qui supplée. « Suppléer : 1. ajouter ce qui manque, fournir ce qu'il faut de surplus » dit Littré, respectant comme un somnambule l'étrange logique de ce mot. C'est en elle qu'il faut penser la possibilité de l'après-coup et sans doute aussi le rapport du primaire au secondaire à tous ses niveaux[1].

La *topique* constituée par la dynamique de « l'appel du supplément » (nous insistons sur cette expression qui pervertit déjà, mais nous y reviendrons, le concept heideggerien de *Zusage*) est aussi une *économie* qui permet de retarder ou de différer l'investissement dangereux. La répétition conserve les traces en perpétuellement les modifiant et en se frayant ainsi un chemin au sein d'une matière inanimée et irreprésentable dont elle conserve l'inertie tout en lui étant exactement opposée. Le temps de la supplémentarité, l'après-coup et le retardement, est un temps dont le présent est une autre forme de re-présentation[2] (si Derrida ne scinde pas dans ce texte le préfixe « re » du corps du mot « présentation », nous estimons néanmoins que tout notre précédent développement nous autorise à le faire) qui se clive entre deux irreprésentables : reproduction d'un passé sans présent, il est aussi, et contradictoirement, reproduction d'un à venir sans présent, en fait déjà passé. Bref, le temps de l'après-coup est un temps sans présent : le « présent signifié », la représentation liée dans une identité de pensée (le phénomène) qui rend possible le devenir conscient d'une trace mnésique, n'est qu'une autre forme de re-présentation (un phantasme) contenant en elle-même un passé et un à venir certes irreprésentables, mais conditionnant pourtant l'apparition du monde (c'est donc en deux sens qu'il faut comprendre l'après-coup : s'il rend possible la représentation d'un événement d'abord re-présenté, il en sonne aussi le glas, marquant l'instant du retour fatal de l'irreprésentable) :

> Que le présent en général ne soit pas originaire mais reconstitué, qu'il ne soit pas la forme absolue, pleinement vivante et constituante de l'expérience, qu'il n'y ait pas de pureté du présent vivant, tel est le thème, formidable pour l'histoire de la métaphysique, que Freud nous appelle à penser à travers une conceptualité inégale à la chose même[3].

La répétition est ainsi paradoxalement hors du monde et dans le monde. Irreprésentable en

---

1 *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 314 – Derrida souligne.

2 Ou un « phénomène « phantasmé » » pourrions-nous dire en jouant, à l'instar du philosophe, sur l'étymologie commune du phénomène et du phantasme : *phainesthai.* Voir *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, 1993 et *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine,* Galilée, 1996, p. 48. Nous aurons l'occasion de travailler plus en détail le *phainesthai* dans notre prochain chapitre.

3 *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 314.

elle-même et par elle-même – et à ce titre hors du monde – elle n'est simultanément que re-présentation, c'est-à-dire monde, un monde qui n'est autre qu'une scène : le supplément est cette technique qui fait apparaître le monde en le re-présentant ; et avec le supplément, c'est le monde qui disparaît. Autrement dit, le psychisme est une machine de conservation et de transcription, une machine d'écriture qu'il ne faut pas entendre dans un sens strictement « objectiviste » ou « mondain », mais qu'il faut référer :

> à un espace d'écriture psychique (on dirait d'écriture transcendantale au cas où, avec Husserl, on verrait dans la psyché une région du monde. Mais comme c'est aussi le cas de Freud qui veut respecter à la fois l'être-dans-le-monde du psychique, son être-local, et l'originalité de sa topologie, irréductible à toute intra-mondanité ordinaire, il faut peut-être penser que ce que nous décrivons ici comme travail de l'écriture efface la différence transcendantale entre origine du monde et être dans-le-monde. L'efface en la produisant : milieu du dialogue et du malentendu entre les concepts husserlien et heideggerien d'être-dans-le-monde)[1].

Si Freud résiste à la tentation de réduire la mémoire à une « machine d'archivage »[2] – le « bloc magique » ne fait que lui ressembler[3] –, Derrida franchit ce pas en pensant cette ressemblance comme une re-présentation qui marque simultanément l'ancrage de la répétition dans le monde et sa sortie hors du monde[4] :

> Loin que la machine soit pure absence de spontanéité, sa *ressemblance* avec l'appareil psychique, son existence et sa nécessité témoignent de la finitude ainsi suppléée de la spontanéité mnésique. La machine – et donc la représentation – c'est la mort et la finitude *dans* le psychique. (…) Cette ressemblance, c'est-à-dire nécessairement un certain être-dans-le-monde du psychisme, n'est pas survenue à la mémoire, non plus que la mort ne surprend la vie. Elle la fonde. (…) La métaphore comme rhétorique ou didactique [il est question de la métaphore du bloc magique, qui permet

---

1 *Ibid.*, p. 315.

2 En 1995, Derrida publiera *Mal d'Archive, une impression freudienne,* aux éditions Galilée. Ce texte poursuit sa réflexion initiée dans *Freud et la scène de l'écriture*.

3 Nous rappelons que Derrida termine *Freud et la scène de l'écriture* par une étude de *Note sur le bloc magique, op. cit*. dans lequel la métaphore du texte et celle de la machine, qui permettaient à Freud de décrire l'origine de la mémoire (métaphore du texte), et l'appareil de perception (métaphore de la machine), sont désormais jointes pour décrire ensemble la mémoire et la perception. Le « bloc magique » est un aide-mémoire « plus efficace que la feuille de papier ou l'ardoise » (nous citons Derrida citant Freud, voir *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 330) en ce qu'il est censé préserver de manière illimitée un nombre indéfini d'informations. Il se compose de deux couches différentes, chacune ayant une fonction déterminée. La première couche, elle-même composée de deux feuilles, est simultanément réceptrice et protectrice : la première feuille accueille les inscriptions tandis que la seconde pare les agressions du style, empêchant ainsi la première de se déchirer ; la seconde couche (une tablette de cire) retient durablement les inscriptions tout en rendant possible leur apparition sur la feuille directement exposée aux poinçonnages du style. Si l'apparition de ces inscriptions dépend du contact de la première couche et de la seconde – les inscriptions disparaissant en effet dès que ce contact est rompu –, elles demeurent néanmoins définitivement gravées dans la cire. Par la construction de trois analogies, Freud projette dans cette machine d'écriture tout le fonctionnement de l'appareil psychique.

4 Répétition rebaptisée re-marque dans *Le monolinguisme de l'autre, op. cit.*, p. 50, que Derrida pourra ainsi redéfinir (toujours dans *Le monolinguisme de l'autre*) en termes de « ré-application du quasi-transcendantal ou du quasi-ontologique ».

> d'expliciter le fonctionnement de la mémoire] n'est ici possible que par la métaphore solide, par la production non « naturelle », historique, d'une machine *supplémentaire, s'ajoutant* à l'organisation psychique pour *suppléer* sa finitude. L'idée même de finitude est dérivée du mouvement de cette supplémentarité[1].

En ce point de notre analyse, et pour clore ce premier mouvement de notre réflexion, nous voudrions revenir sur cette structure différantielle que Derrida nomme aussi « appel du supplément ».

La répétition est donc une technique d'archivage qui ne relève ni de la nature ni de la culture :

> Ici la question de la technique (il faudrait trouver un autre nom pour l'arracher à sa problématique traditionnelle) ne se laisse pas dériver d'une opposition allant de soi entre le psychique et le non-psychique, la vie et la mort[2].

La survie est *conventionnelle* en ce qu'elle dépend, nécessairement, d'un supplément d'abord arbitraire. La supplémentarité, ou la répétition, est cette structure universelle qui ne concerne pas seulement l'humain, mais bien tout « être survivant » qui invente son supplément idiomatique à partir d'un « manque », qui n'en est pas vraiment un, si nous comprenons bien la philosophie derridienne. L'universel est donc toujours singulier : il n'est que l'expression du « génie » de chaque être survivant, dont l'unicité réside dans le fait qu'il porte *sa* mort au sein de *sa* vie, son idiome révélant sa résistance et sa fragilité, sa persistance et sa vulnérabilité, sa manière singulière d'être-au-monde tout en en étant hors. (Si nous soulevons ainsi le délicat problème de la question animale qui, on le sait, a beaucoup préoccupé Derrida[3], nous ne l'aborderons néanmoins pas, cette question ne concernant en effet pas directement notre problématique. Nous penserons donc seulement ce supplément technique qu'est le langage[4] dans l'étroit horizon de l' « humain », même si sa subversion par l'idiome nous rapproche peut-être de la bête.) Ainsi le chemin de la pensée éthico-politique derridienne est-il ouvert, mais avant de l'emprunter, approfondissons encore cette structure d'appel qu'est aussi la différance.

1.2- L'appel de la langue : une ex-appropriation

---

1 *Ibid.*, p. 337 – Derrida souligne.
2 *Ibid.* – Derrida souligne.
3 Sur cette question, on pourra notamment lire *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006 (recueil de textes sur l'animal publié à titre posthume) et les deux séminaires qui portent pour titre *La bête et le souverain, op. cit*.
4 Langage dont Derrida « fait don », nous le rappelons, aux animaux.

Lorsque la frontière de l'indécidabilité est enfin atteinte, lorsque la phénoménologie est poussée dans ses derniers retranchements et la frontière du langage presque crevée, ne reste plus que la répétition d'une convention. Au cœur du rite langagier, la déconstruction fait irruptivement émerger un concept chargé de rendre compte de la dynamique de cette itération re-présentative qui puise sa force dans un passé et un à venir irreprésentables. Si la phénoménologie reste une référence, c'est en tant qu'elle a thématisé cette répétition propre au langage, thématisation qu'elle a menée jusqu'à sa perte en en tirant, sans le voir ni le savoir, toutes les conséquences spéculatives. La phénoménologie excédée bascule dans son contraire, et s'accouple étrangement à la compulsion de répétition freudienne. La différance est cette dynamique de mort qui conserve la vie en la détruisant ; elle est cette re-présentation d'un passé jamais présent pourtant gardé en mémoire et toujours à venir. La répétition, par définition, est un supplément re-présentatif dont l'origine est définitivement perdue, même s'il en garde toujours une marque. Et cette marque, qui simultanément est hors du monde et dans le monde, cette marque à laquelle il n'est désormais plus possible d'avoir accès sinon par la médiation d'un supplément altéré et altérant, « n'existe peut-être pas » pour reprendre les mots de *Sec*. « Fiction théorique », dans les termes de Freud relevés par Derrida[1], l' « énigme de la première fois » n'est pas destinée à être levée même si elle peut – voire même « exige » pour des raisons éthico-politiques que nous analyserons le moment venu – faire l'objet d'une re-présentation (la différance, *und so weiter...*) ressaisie à partir de la forme figée d'une représentation. Si cette re-présentation déterminée par les schèmes conceptuels et les rites langagiers d'une époque, est vouée à la disparition – ou plus exactement à l'altération radicale par et dans un autre supplément re-présentatif –, elle indique néanmoins l'inflexion à donner à la pensée, et au-delà à la politique, dans l'espoir ou le rêve de la rendre plus juste. Tout notre chemin ne fut donc qu'une étape sur le chemin « éthico-politique » que néanmoins nous n'emprunterons pas encore pour « rendre compte », encore une fois, de cette « origine » perdue. Et si nous faisions signe vers *Le monolinguisme de l'autre (op. cit.)* en titrant notre section « l'appel de langue : une ex-appropriation » – le titre de cette section révélant en effet la problématique de cet ouvrage qui peut bien être présenté comme une synthèse de toute la philosophie derridienne et dont nous travaillerons un point dans un second temps –, nous commencerons notre travail par une étude de *Fors*[2], texte à notre connaissance peu pris en

1 Pour rappel, il s'agit d'une citation de *L'interprétation des rêves, op. cit.*, reprise par Derrida p. 302 de *Freud et la scène de l'écriture, op. cit*.

2 *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*. Préface au *Le verbier de l'homme aux loups* de

considération[1], mais néanmoins très important, à de nombreux égards, pour la pensée de Derrida[2]. Plus encore, *Fors* est selon nous ce texte matriciel qui permet de penser non seulement l'invention de l'idiome[3], mais aussi la mise en place de la langue institutionnelle qui a toujours un caractère juridique en ce qu'elle fait « force de loi ». En prenant acte du fait que la différance en appelle toujours à une « première convention » indécidable – indécidabilité qui la contraint à se connecter aux conventions déjà établies –, *Fors* réinscrit l'économie différantielle dans le système conventionnel humain (le système langagier au sens étroit et de manière coextensive tout système sémiotique, c'est-à-dire itératif), tout en remarquant sa définitive résistance à ce système et sa capacité à le subvertir, puisqu'elle en appelle toujours à l'invention d'autres conventions que nous entendons cette fois au sens classique du terme. Pour le dire autrement, *Fors* est selon nous ce texte qui permet de rendre intelligible l'usage que Derrida fera par la suite de la « promesse » puis de la « messianicité », en ce qu'il met en rapport la différance et la performativité de la loi (le système conventionnel est en effet identifiable au système législatif et légiférant qui se trouve au principe de la structuration – et donc de la représentation – sociale)[4] ; une loi qui peut servir la justice comme le droit.

(Si l'on trouve une réflexion sur la société, la loi, et l'interdit dans leur rapport à la différance déjà comprise comme économie – la représentation sociale est bien une mise en réserve de l'investissement dangereux qui indique pourtant le travail re-présentatif d'un irreprésentable –

Nicolas Abraham et Maria Torok, Flammarion, 1976 (désormais noté *Verbier*).

1 Dans la majorité des cas, ce texte est lu dans le cadre d'une théorisation de la question du deuil. Sur ce point, on pourra consulter les commentaires de Jacob Rogozinski, *Faire part – Cryptes de Derrida,* Lignes, 2005, et d'Elena Bovo, *Absence / souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida*, Brepols, 2005. J. Rogozinski lit – sans doute avec justesse – ce texte comme le prolongement de la réflexion derridienne initiée dans *Glas* (publié en 1974), où le philosophe connecte le deuil au sens psychanalytique du terme et la relève hégélienne. Selon J. Rogozinki, « Derrida est le seul lecteur de Hegel et de Freud à s'être aperçu de cette coïncidence, à avoir compris que le travail du deuil est le ressort secret du système hégélien. », p. 28. Quant à nous, nous aborderons ce texte par le biais de cette « trans-phénoménologie » qui nous reconduit toujours à l'au-delà freudien.

2 Si le titre de notre section : « L'appel de la langue : une ex-appropriation » (« l'appel de la langue » est un concept que nous reconstruisons à partir du *Monolinguisme de l'autre, op. cit.* même si, et comme nous l'avons vu ci-dessus, il est déjà en travail dans *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*) évoque la *Zusage* heideggerienne et le tournant de l'*Ereignis* – Derrida consacre du reste une longue note de bas de page dans *De l'esprit – Heidegger et la question,* Galilée, 1987, Flammarion, 1990 (conférence prononcée le 14 mars 1987 lors du colloque organisé par le Collège international de philosophie à Paris : « Heidegger : questions ouvertes » (note de la p. 114 des éditions Flammarion) à la *Zusage* –, nous voudrions néanmoins montrer que ces appellations, heideggeriennes de ton, sont en fait, sous la plume de Derrida, sans relation de parenté autre que référentielle avec la philosophie heideggerienne. À l'instar du traitement qu'il fait subir à l'époque, Derrida détourne à nouveau les concepts heideggeriens de leur sens originaire.

3 Comme nous le vérifierons en lisant *Schibboleth pour Paul Celan,* Galilée, 1986, et *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Galilée, 2003.

4 Ainsi la différance sera-t-elle aussi pensée comme « la structure universelle d'une loi » dans *Le monolinguisme de l'autre, op. cit.*, p. 49.

dans la deuxième partie, chapitre 1 de *De la grammatologie*, *op. cit.*, « La violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau »[1], il nous semble en effet que *Fors,* parce qu'il fut rédigé après *Sec*, c'est-à-dire après la découverte du performatif, permet sans doute de mieux appréhender cette relation entre différance, droit, justice, politique et éthique développée dans *Force de loi, op. cit.*, que nous travaillerons bientôt. *Fors*, avant *Force de loi,* est ainsi, selon nous, le premier texte à caractère juridique de Derrida[2].)

a) De l'introjection …

Si donc nous avons d'abord essayé de montrer que toutes les problématiques derridiennes provenaient de Husserl enfin couplé à Freud, nous voudrions maintenant montrer que c'est dans *Fors* que se met explicitement en place le « vocabulaire éthico-politique » qui marquera la philosophie derridienne des années 80, celle-ci s'affirmant alors de plus en plus comme n'étant rien d'autre qu'une « trans-phénoménologie », pour reprendre le mot de Nicolas Abraham et Maria Torok. Avant de commencer, nous signalons encore que ce texte problématique, contradictoire et difficile tout juste chargé de préfacer *Le Verbier* ne saurait être qualifié, à proprement parler, de « texte derridien », même s'il est incontestable que tous les concepts qui y sont élaborés sont décisifs pour la philosophie derridienne. Si les auteurs du *Verbier* maintiennent fermement la distinction entre introjection et incorporation – une incorporation elle-même clivée entre une « incorporation pré-verbale » et une « incorporation hiéroglyphique » –, Derrida, quant à lui, abandonnera toutes ces distinctions pour enfin entrelacer introjection et incorporation (qu'elle soit pré-verbale ou hiéroglyphique), et les réinscrire toutes deux dans l'économie différantielle : parce que la différance est une structure

---

1 « … il faudrait méditer d'ensemble la possibilité de la route et l'histoire de la route, de la rupture, de la *via rupta,* de la voie rompue frayée, *fracta*, de l'espace de réversibilité et de répétition tracé par l'ouverture, l'écart et l'espacement violent de la nature, de la forêt naturelle, sauvage, salvage. La *silva* est sauvage, la *via rupta* s'écrit, se discerne, s'inscrit violemment comme différence, comme forme imposée dans la *hylè,* dans le bois comme matière... » *De la grammatologie, op. cit.*, p. 158.

2 De fait, le terme « For » est un terme juridique que le *Vocabulaire juridique* de Gérard Cornu, PUF, 2011 (première édition, 1987) définit en ces termes : « 1- Tribunal, juridiction ; s'emploie encore (en français ou en latin) dans certaines expressions qui énoncent en abrégé des critères de compétence législative ou juridictionnelle, notamment en Droit international privé. Ex. loi du for (V. *lex fori*), privilège du for (privilège de juridiction qui consistait pour les clercs, en Droit canonique, à ne pouvoir être assignés que devant un tribunal d'Église). 2- Par extension le tribunal de la conscience (souvent nommé for interne ou intérieur). Ex. la locution « en son for » (en son âme et conscience) exprime qu'une question au regard du Droit positif est un choix de conscience (option politique, liberté religieuse, exécution d'une obligation naturelle) ; on dit encore qu'elle relève du for interne. » P. 466-467 (entrée : « Fors »).

de supplémentarité qui en appelle à un premier substitut technique indécidable, elle en vient à introjecter et simultanément incorporer la langue institutionnelle. Cette appropriation de la langue coïncide ainsi avec une expropriation qui pourtant rend possible, de manière renversée et contradictoire, une appropriation de cette structure enfin nommée et représentée par un idiome, celui-ci pouvant être pensé comme une expropriation de la langue institutionnelle.

Composé d'une introduction (p. 9-12), de trois chapitres (« Les lieux », p. 12-25 ; « La mort (l'atopique) », p. 25-53, et « Le chiffre (*mortgage*) », p. 53-66), et d'une conclusion (p. 67-73), *Fors* s'ouvre sur une question : « Qu'est-ce qu'une crypte ? », censée rendre compte de la problématique du *Verbier*. Cette question qui s'applique classiquement à La Chose, l'originaire philosophique ou métaphysique qui est aussi l'essence de toutes les choses, *Le verbier* la renverse pour donner « à penser la Chose depuis la crypte, la chose comme effet de crypte » (p. 10). L question « qu'est-ce que ? » s'applique donc désormais à la crypte. Nous tenterons plus tard de laisser la parole à la Chose cryptée[1], mais nous voulons pour l'instant nous focaliser sur la crypte, interroger sa construction sans pour autant commencer à en penser la dynamique (qui n'est autre que celle de la revenance spectrale, ici-maintenant, de la Chose cryptée au sein de la langue conventionnelle). En travaillant certains points de chaque chapitre de *Fors* (car nous garderons en réserve les éléments plus spécifiquement liés à la messianicité et à l'idiome), nous essaierons de re-présenter ou de témoigner pour reprendre un terme de *Fors* (c'est en effet à partir de *Fors* que se met aussi en place les rudiments de la question du témoignage[2]) de l'instant traumatique à l'origine de la crypte, en extrayant de chacun de ces chapitres les instruments conceptuels qui nous permettront de pénétrer, dans un second temps, *Le monolinguisme de l'autre*[3].

Commençons donc, si tout du moins c'est possible, par exposer la manière dont Derrida extorque au texte de N. Abraham et M. Torok une pensée de la crypte qu'il érigera en un universel et qu'il mobilisera ensuite à chaque fois qu'il s'agira de penser l'idiome. Cette

---

1 Nous consacrerons tout la seconde section du premier chapitre, partie 3, à « La Chose cryptée ».

2 Un premier développement de cette question sera notamment proposé dans *Passions de la littérature – avec Jacques Derrida*, « Demeure. Fiction et témoignage », sous la direction de Michel Lisse, Galilée, 1996.

3 *Op. cit.* Malgré leur éloignement dans le temps (vingt ans séparent *Fors* du *Monolinguisme de l'autre*), nous voudrions montrer leur grande proximité.

opération impossible, puisque la crypte est cette reconstruction toujours singulière que les psychanalystes tentent de penser à partir de l'idiome de *Wolfman* (qui est aussi « l'homme aux loups » dont Freud a rapporté l'analyse[1]), Derrida se la permet en s'appuyant sur sa première lecture de l'œuvre de Freud tout en respectant la singularité, ou la signature, de l'homme aux loups. Si la crypte qui est simultanément lieux, mort et chiffre, « n'est pensable que depuis cette crypte-ci » (p. 12), c'est-à-dire celle de *Wolfman*, elle est pourtant simultanément située « hors » de lui : *Wolfman* la possède sans en avoir la jouissance. *Wolfman*, gardien de sa crypte mise sous hypothèque, se laisse même hypothéquer son rôle par un autre qui use de sa crypte et de sa garde, pour faire revenir les mots qui hantent sa « propre » crypte, mais qui déjà se confond avec, et se décrypte par, la crypte d'un autre :

> Ce n'est pas seulement d'une propriété (…) qu'il est dépossédé ou dont il ne dispose que *sous hypothèque*. La garde elle-même est hypothéquée. Depuis le lieu où il s'est fixé de ma mémoire scolaire, un mot anglais n'a cessé de me hanter au cours de cette lecture, le mot anglais pour hypothèque : MORTGAGE, revenant sauf, intact, en toute sa décomposition[2].

Pour reconstruire la crypte, acte qui simultanément est locutoire, illocutoire (faisons déjà remarquer, car nous y reviendrons, la mobilisation du vocabulaire juridique, pour parler d'une crypte qui n'échappe donc pas à la conventionalité) et perlocutoire[3], nous nous appuierons sur nos lectures derridiennes sans aller directement lire *Le verbier*, Derrida ayant déjà, à l'époque de la rédaction de cette préface, tissé le maillage conceptuel de sa philosophie (ce même si les fils qui en constituent le tissu restent indénombrables).

« Qu'est-ce qu'une crypte ? », nous demandions-nous donc. Cette question impossible nous enferme déjà dans un insurmontable échec : origine irreprésentable, la crypte échappe au langage tout en ne pouvant lui échapper. « Qu'est-ce qu'une crypte ? Une crypte ne se présente pas. »[4] Peut-être juste se re-présente-t-elle dans un supplément « langagier », mais toujours après-coup, de manière fantasmatique, idiomatique et testimoniale. Alors plutôt que de poser la question « qu'est-ce que ? », posons donc la question comment : comment se construit la crypte ? Et reconstruisons donc cette « énigmatique première fois ». Ainsi,

---

1 *L'Homme aux loups. À partir de l'histoire d'une névrose infantile*, trad. Jeanine Altounian et Pierre Cotet, PUF, 1990 (*Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1914).

2 *Fors, op. cit.*, note 2 du bas de la p. 52 – Derrida souligne.

3 Si nous avons déjà donné quelques raisons de cette confusion (une confusion qui n'en est en fait pas vraiment une, comme nous essaierons de le montrer) entre illocutoire et perlocutoire systématiquement « commise » par Derrida, nous serons donc conduit à la questionner une nouvelle fois.

4 *Ibid.*, p. 12.

> … la crypte elle-même se construit dans la violence. En un ou plusieurs coups, un ou plusieurs mais dont les marques sont d'abord silencieuses. L'hypothèse première du *Verbier*, c'est un traumatisme pré-verbal dont la scène aura été « encryptée » avec toutes ses forces libidinales, avec leur *contradiction* qui, par l'opposition même de ces forces, comme des piliers, des poutres, des traverses, des murs de soutènement, étaie la résistance interne du caveau, avec ses pouvoirs de souffrance intolérable appuyés à une jouissance indicible, *interdite*, dans un lieu qui n'est pas simplement l'Inconscient mais le Moi[1].

Cette effraction, en elle-même irreprésentable, produit un « inconscient « artificiel », *logé* comme une prothèse[2], greffe au cœur d'un organe dans le *moi clivé* » (p. 11 – Derrida souligne) qu'on ne peut que re-présenter dans une image non métaphorique. Autrement dit, cette « archi-violence »[3] vient fracturer le Moi (nous reviendrons sur ce point problématique commandant un déplacement de la deuxième topique freudienne que nous présenterons bientôt[4]) qui jamais ne parvient à l'*introjecter*, seulement à l'*incorporer*, cette distinction capitale structurant *Fors* :

> Introjection/incorporation, tout se joue à la limite qui les sépare et les oppose. D'un for intérieur l'autre, d'un dedans l'autre, l'un dans l'autre, et le même hors de l'autre[5].

« À la limite », c'est donc bien dans cet espace liminaire que doit se mouvoir notre réflexion, car nous ne pouvons que penser la crypte depuis le langage par-delà le langage, à partir d'un Moi qui doit être pensé comme celui qui garde en lui le fantasme d'incorporation, fantasme susceptible de ressurgir tel quel (ou presque) en son sein – *Mortgage*[6]. Cette définition d'un Moi clivé entre deux parties « étanches » ne correspond plus à la définition freudienne du Moi dans sa deuxième topique[7].(Freud y définit le Moi comme cette instance psychique située à l'interface entre le Ça (réservoir de l'énergie psychique), le Surmoi (intégration de la loi et la morale), et la réalité extérieure. Chargé de coordonner les revendications du Ça, les impératifs du Surmoi, et les exigences de la réalité, le Moi a du point de vue dynamique un rôle défensif qui se traduit du point de vue économique par sa capacité de liaison des processus psychiques, le Moi s'appropriant sur un mode fantasmatique les objets du Ça auxquels il s'est identifié. Ainsi devenu objet d'amour narcissique, le Moi se développe et s'agrandit à mesure de ses

---

1 *Ibid.*, pp. 13-14 – Derrida souligne.
2 Nous rappelons que le sous-tire du *Monolinguisme de l'autre* est : *la prothèse d'origine*.
3 Nous reprenons un concept de Derrida qui pense l'écriture comme « archi-violence », voir par exemple *De la grammatologie, op. cit.*, p. 164.
4 Sur ce point voir *Fors, op. cit*., p. 11 : le « moi clivé (…) [est ce] lieu très particulier, fort circonscrit, auquel on ne pourra toutefois accéder que par les voies d'une autre topique. »
5 *Ibid.*, p. 15.
6 Nous verrons en effet que le mot crypté est en fait déjà une traduction.
7 Topique inaugurée par « Le moi et le ça » (1923), in *Essais de psychanalyse*, *op. cit*.

identifications, l'introjection et l'incorporation – synonymes dans la psychanalyse freudienne – étant les « précurseurs oraux de l'identification »[1]. Bien loin de séparer le Ça du Moi, cette topique les réunit donc : le Moi puisant ses racines dans le Ça, reste pour une part inconscient[2].)

« À la limite » donc, car c'est seulement depuis l'introjection (le devenir sens du mot) qu'il est possible de ressaisir les deux modalités de l'incorporation : le devenir chose du mot ou l' « encryptement » de la Chose qui ainsi devient « rebus » (l'élision de l'accent, qui permet de faire communiquer le « rebut » et le « rébus », est de Derrida, voir par exemple p. 59) ou hiéroglyphe ; et l'incorporation non verbale, ou pré-linguistique, identifiable à cet événement « archi-originaire » que nous avons déjà évoqué pour tenter de relever ce premier problème rencontré (mais que nous rencontrerons encore) : l'articulation de l'universel et du singulier (Derrida, nous le rappelons, ne distinguera pas cette dernière forme d'incorporation de la première, finissant même par entrelacer incorporation et introjection comme cela le devient visible dans *Actes*[3], et comme nous essaierons de le montrer en travaillant le concept de « messianicité » à partir de *Spectres de Marx*[4]).

Dérivée de l'incorporation non verbale (l'incorporation hiéroglyphique étant quant à elle dernière, effet du refus de « la métaphore orale qui préside à l'introjection » (p. 56)), l'introjection est néanmoins la seule qui se donne à entendre, l'incorporation non verbale ne pouvant faire l'objet que d'un témoignage au sens derridien :

> L'événement « narré », reconstitué par une genèse romanesque et mytho-dramatico-poétique, n'apparaît jamais. Il requiert, outre la temporalité d'après-coup sur laquelle insiste tant l'*Histoire d'une névrose infantile*, telle approche « transphénoménale »[5] …

---

1 Voir l'article « Identification » du *Dictionnaire freudien*, *op. cit.*, et notamment la p. 663 pour la citation entre guillemets.

2 Pour une définition plus complète du « Moi », on pourra se reporter aux articles : « Identification », « Introjection » et « Moi » du *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.*, et « Identification » et « Moi » du *Dictionnaire freudien, op. cit.*

3 In *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988 (série de conférences prononcées à la mémoire de P. de Man – mort en 1983 – et publiées aux États-Unis sous le titre *Mémoires* en 1986. Nous aurons en effet l'occasion de travailler sa deuxième conférence, *Actes,* dans notre prochain chapitre.

4 *Op. cit*. Nous ne travaillerons pas ici le traitement hiéroglyphique du langage par l'idiome, car cette question nous servira d'introduction à l'étude de la poésie de Paul Celan qui fut le poète privilégié par Derrida, en ce qu'il incarnait sans doute de la manière la plus paradigmatique, le survivant incapable de faire son deuil, toujours hanté par les morts qui aujourd'hui encore témoignent par sa voix, par son corps marqué, de la date à laquelle ils ont été consumés (voir *Schibboleth, op. cit.*).

5 *Fors, op. cit.*, p. 33.

Il s'agit donc de penser, par-delà voir et dire, une « structure cryptique » dont le « « référent » ultime (…) est construit de telle sorte qu'il ne se présente jamais « en personne » ni même comme objet d'un discours théorique dans ses normes traditionnelles » (p. 33). Repartant donc de l'introjection pour l'excéder – une introjection qui n'est qu'un autre mot pour dire l'intentionnalité ou la relève, bref la constitution de la conscience –, nous essaierons de repenser après-coup cet archi-événement. Ainsi, c'est donc d'un premier événement « non traumatique » qu'il nous faut repartir, le processus d'introjection – aussi identifiable au travail du deuil réussi tel qu'il est conçu par Freud dans *Deuil et mélancolie*[1] – étant mis en mouvement par cet événement originaire dont nous pouvons retrouver la trace.

Cet événement est celui de la perte d'un objet investi de libido, perte qui déstabilise le Moi obligé de se plier à cette indéniable réalité. « Indéniable », nous insistons sur ce terme, car il marque déjà l'acceptation de la perte de l'objet par le Moi qui va devoir s'en accommoder, prendre en lui l'objet perdu pour entamer sa progressive idéalisation par le langage qui permet à terme d'en relever la perte. Si l'introjection, dont nous venons schématiquement de décrire la dynamique, prend originellement place dans un « lieu silencieux du corps » (p. 56), elle repose en fait sur « l'autonomisation (…) du langage proprement dit, du langage *verbal* » (p. 55 – Derrida souligne). La bouche, premier lieu troué, possiblement manquant, et dans lequel peut s'éprouver la perte de l'objet, appelle un supplément pour se remplir. Le cri puis l'appel de la présence maternelle se substituent à l'objet perdu qui, de manière fantasmatique, deviendra dès lors constamment disponible, et pourra être à l'infini convoqué sous une multiplicité de formes. Pour le dire autrement, la bouche appelle les cris enfin modulés en mots. Cris et mots prennent alors la place de l'objet qui, par successives opérations métaphoriques, devient de plus en plus idéal :

> Le vide de la bouche commence par donner lieu aux cris, aux pleurs, au « remplissement différé (1) », puis à l'appel de la présence maternelle, pour tendre, selon le progrès de l'introjection ou de l'auto-affection, vers l' « auto-remplissement phonatoire, par l'exploration linguo-palato-glossal du vide »[2].

Le déplacement s'effectue de l'objet vers le sens, Derrida subvertissant la définition classique du concept de « métaphore », la comprenant non pas comme cette figure de style qui permet

---

1 In *Métapsychologie, op. cit.* (*Trauer und Melancholie,* 1915, première publication 1917).

2 *Fors, op. cit.*, p. 55 – Derrida cite le *Verbier* entre guillemets sauf l'expression « remplissement différé » quant à elle tirée de « Introjecter-Incorporer », « Deuil *ou* Mélancolie » in *Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, automne 1972.

de rendre concrète dans une image une idée abstraite – passage du sens propre au sens figuré par une opération de déplacement de l'abstrait vers le concret –, mais bien au contraire comme ce moyen de transport qui transpose la concrétude de l'objet perdu dans un mot sensé et mobilisable à volonté. Pour reprendre les termes mêmes de Derrida, l'efficacité de la métaphore est donc toujours introjective et idéalisante : « [Dans le cas de l'incorporation], la métaphore est prise « à la lettre » pour en refuser l'efficacité introjective et toujours, serais-je tenté d'ajouter, idéalisante » (p. 56), le concept n'étant en fait rien d'autre qu'une métaphore pleinement réalisée[1]. Articulant la psychanalyse et la phénoménologie dans une trans-phénoménologie, le concept (et corrélativement la conscience) est en effet pensé comme une représentation devenue phénomène suite à la fixation d'un phantasme re-présentatif dans une identité de pensée. Mais si nous pouvons maintenant mieux nous représenter l'origine et la fin de ce processus métaphorique ou introjectif, encore faut-il tenter d'en décrire le fonctionnement interne. Sans suivre pas à pas chacune des étapes de l'idéalisation de l'objet, nous nous contenterons ici de la mettre en mouvement et d'en révéler la visée en commençant par analyser l'instant où l'objet perdu est introjecté dans le Moi. L'objet aimé dont la disparition est acceptée, est ainsi ressaisi par l'orifice oral qui en appelle à sa mise en mots chargés de suppléer sa perte. Le Moi prend alors en lui l'objet pour l'intégrer à son for non clos : le *forum,* qui est

> … [une] place de libre circulation pour les échanges de discours et d'objets...[2]

ou encore,

> … [une] instance politico-juridique, plus que le pré d'un duel, mais faisant comme lui appel aux tiers, aux témoins, tribunal instruisant un procès, mettant en cause, par plaidoirie, réquisitoire, arrêt, une multiplicité de personnes déplacées pour comparaître[3].

Le forum est donc bien le lieu du langage verbal, le lieu de la concertation qui tente de résoudre les conflits par la parole : l'objet perdu est intégré au Moi via sa place ouverte à la langue : « L'introjection parle, la « nomination » est son médium « privilégié » », (p. 18). S'il y a perte de l'objet, elle ne scinde pas pour autant le Moi qui parvient à la dépasser en acceptant d'abandonner l'objet. D'abord vécu comme un manque révélant le différend entre le

---

1 Comme nous le notions déjà ci-dessus, nous ne travaillerons pas directement les textes traitant de la métaphore.
2 *Ibid.*, p. 12.
3 *Ibid.*, p. 14.

constat de la perte de l'objet et les intérêts du Moi qui veut le garder sauf, ce manque est *in fine* relevé dans une synthèse pacificatrice aussi pensable comme cet instant de liaison d'une excitation déliée. Le procès a donc pu avoir lieu, le mort a été désigné comme mort, les témoins n'ont pas seulement été crus, on leur a accordé un savoir qui fait paradoxalement perdre au témoignage sa valeur de témoignage. Et si certains avocats ont pu plaider contre la mort du mort, c'est ceux qui ont plaidé pour qui ont été écoutés. Une décision a enfin été prise par et dans un acte de parole, un performatif dont nous comprenons bien qu'il n'a plus grand rapport avec la définition qu'Austin en propose. Ni illocutoire ni perlocutoire au sens strict en ce que son lieu d'énonciation est celui du forum – et ce même si le forum est ouvert sur l'extérieur, en interrelation constante avec les conventions sociales au sens étroit du terme –, il est cet acte locutoire qui prend effet en faisant un constat de fait (ou en « prenant acte » pour reprendre une expression plus derridienne[1]), et qui simultanément produit son effet : le « tribunal de la conscience » (p. 14), dont le tribunal conventionnel au sens austinien du terme n'est qu'une modalité, a pour effet une modification du Moi qui s'élargit en s'identifiant à l'objet perdu pour *in fine* en faire une partie de lui-même. Le processus d'introjection ou le travail normal du deuil, « progressif, lent, laborieux, médiatisé, effectif » (p. 17), est en d'autres termes un processus d'appropriation. L'objet mort introjecté est ainsi gardé en vie grâce à l'amour que le Moi se porte à lui-même :

> Je feins de prendre le mort vivant, intact, *sauf (fors) en moi*, (…) pour [accepter], de manière nécessairement équivoque, de l'aimer comme partie vivante, mort sauf en moi (…) on pourra, bien sûr, se demander s'il [le deuil dit « normal »] garde ou non l'autre *comme autre* (vivant mort) en moi[2].

(Notons que « cette question de la garde ou de l'appropriation générale de l'autre comme autre fera toujours la décision » (*ibid.*), alors que pourtant, selon Derrida, elle « brouille d'une équivoque essentielle la limite qu'elle fait passer entre l'introjection et l'incorporation » (*ibid.*). Mais cette question, les auteurs du *Verbier* ne se la posent pas, maintenant fermement cette distinction que Derrida déstabilisera par son concept d' « ex-appropriation ». Mais laissons cela pour l'instant et revenons à notre définition du processus d'introjection.[3]) Parce que la

---

1 Voir *Mémoires pour Paul de Man*, *op. cit.*

2 *Fors.,* p. 17 – Derrida souligne.

3 Pour appuyer un peu plus notre propos, nous citons ce passage qui montre bien que le philosophe pense introjection et incorporation dans leur entrelacement : « Il reste que l'altérité de l'autre installe dans tout procès d'appropriation (avant même toute opposition entre introjecter et incorporer) une « contradiction » ou mieux, ou pire, si la contradiction porte toujours le *telos* d'une relève, une irrésolution indécidable qui les empêche à tout jamais de se fermer sur leur cohérence *propre et idéale*, autrement dit et en tout cas sur *leur mort*. » *Ibid*., p. 26 – Derrida souligne. Nous retrouvons dans cette objection la définition de la compulsion de

mort de l'objet a bien été acceptée, légitimée, et légalisée par décision juridique, peut s'inaugurer la relève de la perte, la progressive appropriation langagière des qualités intrinsèques à l'objet, qui s'achève enfin par la complète identification du Moi à l'objet. Car telle est sans doute la finalité du processus d'introjection : ramener l'autre à du même, afin de neutraliser son pouvoir de morcellement. Le processus d'introjection apparaît ainsi comme un remède à l'angoisse et, dans une certaine mesure, comme un reniement de l'altérité de l'objet : le même doit comprendre son autre qui doit participer du même. Par l'introjection sont ainsi progressivement relevées *et* la perte de l'objet *et* son étrangeté.

b) ... à l'incorporation, ...

Mais pour que cette solution procédurale soit possible, il faut encore que le mot lui-même ait été accepté, que la bouche ait déjà été comprise comme ce vide pouvant être rempli non seulement par l'objet, mais surtout par un cri puis par un mot substitutif susceptible d'apaiser le manque. En d'autres termes, il faut que la scène de la représentation langagière ait déjà été mise en place, la place du forum constituée, et le Moi ouvert sur l'extérieur. L'introjection ne fut possible que parce qu'il est un « vide » qui en appelle à un substitut avant même que la bouche ait été perçue comme cet orifice remplissable. Pour le dire encore autrement, l'appel de la langue formulé par la bouche n'est possible que parce qu'un autre appel l'a précédé : l'appel du supplément qui garantit la survie, « la prothèse d'origine » qui, avant d'être appel de la langue au sens étroit, est appel à la « métaphorisation » (ou re-présentation) d'un événement traumatique irreprésentable. Ce premier événement insaisissable atteste néanmoins de sa Réalité (nous y reviendrons) lorsque l'introjection échoue, celle-ci étant alors remplacée par la démétaphorisation propre à l'incorporation hiéroglyphique, processus de devenir-chose du mot qui seul se donne à voir et à entendre :

> Pour que la métaphore introjective soit prise « à la lettre », il faut que la limite interdisant l'introjection ait son lieu dans la bouche. Comme le paradigme même de l'introjection. La bouche ne pouvant plus articuler certains mots interdits, elle prend en elle, – comme fantasme s'entend – la chose innommable. Dès lors seulement l'incorporation passe par une crypte langagière (d'où l'effet *linguisticiste*) mais c'est que le moment verbal de l'œuvre de la bouche (interdit) avait *d'abord* « suppléé » ou « figuré » une présence sans mot. Si une métaphorisation n'avait pas précédé (dans le corps), la démétaphorisation (1) (qui est aussi une sur-métaphorisation) n'aurait pas pu feindre d'ingérer la chose

---

répétition dont nous avons vu qu'elle pouvait être connectée à une approche trans-phénoménologique de l'intentionnalité.

innommable, autre manière de s'en débarrasser[1].

Autrement dit, si le mot peut redevenir corps, ce n'est que parce que l'objet a *d'abord* été introduit tel quel dans le corps. Une remarque qui ici – et comme nous le notions déjà – ne nous conduira pas à étudier l'effet du traitement hiéroglyphique du langage par l'idiome, mais à revenir, encore une fois, à la « première » marque, le traumatisme « archi-originaire » par lequel déjà nous commencions, et que nous allons maintenant tenter de reconstruire dans la perspective du *Monolinguisme de l'autre.* Avant même que ne s'amorce le travail du deuil causé par la perte d'un objet déjà saisi dans une bouche par les rets du langage, le traumatisme – dont on ne peut que témoigner – fracture le Moi (en termes plus derridiens, nous dirions que le Moi se construit simultanément contre et avec ce traumatisme pré-linguistique ; ajoutons que nous nous contenterons ici de creuser l'enclave de ce premier traumatisme avant de prolonger notre réflexion en travaillant, comme nous l'annoncions, *Le monolinguisme de l'autre* plus proche de la pensée de Derrida)[2]. Au commencement, il y eut donc un traumatisme[3] : le refus de la mort de l'autre qui simultanément est refus de ma mort (une mort bien réelle et non simplement sue), et le maintien en vie du mort. Cette contradiction insoluble et incorporée, crée dans le Moi une crypte, un « inconscient « artificiel » *logé* comme une prothèse, greffe au cœur d'un organe » pour reprendre ces mots de la p. 11 déjà cités, « une sorte de poche de résistance, le kyste durci d'un « inconscient artificiel » » (p. 21). En ce lieu est gardée vivante la Réalité déniée, Réalité qu'il faut entendre au sens métapsychologique : elle est cette Réalité qui pour le psychisme a une telle concrétude et résistance qu'elle est susceptible de déterminer le tout de son fonctionnement. Pour le dire dans les termes de Derrida, « la Réalité [est] ce dont il ne faut rien savoir, ni entendre parler » (p. 20). Cette Réalité dont il ne faut rien savoir : « c'est cette résistance, refus, désaveu ou dénégation qui désigne la Réalité comme telle » (p. 20), et qui se situe simultanément hors et dans le Moi (elle est ainsi réellement incluse dans le Moi et « n'appartient donc pas à l'ordre du fantasme », p. 22), est définitivement *interdite,* même si pourtant, sur le mode compulsif du traumatisme, la contradiction ne cesse de se répéter. La mort déniée, gardée en vie dans la

---

1 *Ibid.*, pp. 56-57 – Derrida souligne. Derrida note que le concept de « démétaphorisation » est tiré de *Introjecter/Incorporer, op. cit*.

2 Ainsi le traumatisme n'est-il pas à l'arrière du Moi comme pourraient le laisser penser les deux topiques freudiennes.

3 Traumatisme dont nous rappelons la définition : il est cette charge d'excitation si importante que l'organisme ne parvient pas à la décharger, la répétant dès lors de manière compulsive pour tenter de la maîtriser. Cette compulsion de répétition dissimule en fait l'opération des pulsions de mort et de vie dont les buts contradictoires sont néanmoins intriqués.

crypte du Moi, cherche à faire son retour, un retour toujours échoué et toujours recommencé. De cette réalité dont on ne sait donc rien, on ne pourra que témoigner :

> Depuis la crypte de Wolfman toute une assemblée de témoins seront convoqués (le *forum*) mais aussi, toute une stratégie du témoignage déployée[1].

Classiquement défini comme ce discours émis par celui qui a vécu à titre de participant ou d'observateur une expérience dont on a plus que des vestiges, le témoignage est censé restituer cette expérience passée en en reconstruisant la représentation la plus fidèle. Exercice de mémoire, ou plus exactement de remémoration, le témoignage ne peut faire l'objet que d'une croyance : seule la foi donne créance à un témoignage qui engage toujours la responsabilité de celui qui parle, comme de celui qui l'écoute, en s'appuyant sur une promesse tacite qui n'est pas promesse de dire la vérité, mais promesse de restituer une expérience dont on jure l'avoir vécue, même si elle est désormais définitivement perdue. Le témoignage est cette promesse impossible de faire parler un irreprésentable pour le tenir en vie et le transmettre à l'autre. Pour reprendre les mots du *Monolinguisme de l'autre* :

> … 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. (…) 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[2].

Cette « stratégie du témoignage » qu'il faut lier à l'économie de la survie (il s'agit en effet de garder vivant, et donc en mémoire, l'événement traumatique et irreprésentable de la mort de l'autre qui est aussi celui de ma mort, et ainsi différer l'instant de sa, de ma, mort) se déploie selon trois perspectives, chacune « témoignant » différemment de l'événement traumatique et pré-linguistique : parlant tout d'abord dans « sa » langue, le témoin témoigne, de manière renversée, de sa capacité à parler toute autre langue, c'est-à-dire de sa capacité à tendre vers toutes avant même de pouvoir en parler une[3] ; parlant « sa » langue, il peut ensuite témoigner de l'irruption d'un mot-chose – d'un « rebus » – venu d'ailleurs (*Mortgage*) témoignant de l'altérité qu'il porte en lui ; ce « rebus » est enfin le témoignage de l'autre qui s'exprime par la voix dès lors brisée du Moi. Le témoignage est ainsi toujours une mise en rapport. Quelle que

---

1 *Ibid.*, p. 21.
2 *Op. cit.*, p. 41 – Derrida souligne.
3 Sur ce point nous nous appuyons sur le thème même du *Monolinguisme de l'autre, op. cit.*, qui s'ouvre sur cette contradiction : « Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. » P. 13.

soit la perspective par laquelle on l'aborde, il est cette adresse que celui qui fut touché fait à l'autre vivant, cherchant à lui faire part d'une expérience dont il n'est pas exclu, et qui donc le concerne, même si elle n'est pas la sienne. Le témoignage est partage d'un passé vécu qui, tout en n'appartenant qu'à un seul, appartient à tous. Il est en d'autres termes reconstruction d'un événement passé vécu et gardé en mémoire par un être singulier, même s'il touche, dans sa plus grande radicalité ou simplement envisagé d'un point de vue définitionnel, à l'universel, comme *Le monolinguisme de l'autre* nous le rappelle :

> 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...[1] ?

Si nous avons ainsi posé les jalons de la prochaine étape de notre réflexion en extrayant du concept de témoignage celui de promesse, c'est en pensant la structure d'ex-appropriation dont témoigne la langue dans toute son ambiguïté que nous voudrions conclure cette section, car la promesse, nom qui itère (encore une fois mais différemment) l'ex-appropriation (qui elle-même itère, encore une fois mais différemment, la différance), devra quant à elle nous conduire à la justice puis enfin à l'idiome qui permet à chacun d'inventer sa survie pour s'inscrire dans un monde, chaque fois unique[2].

c) ... la mise en place de la structure d'ex-appropriation

Le concept d'ex-appropriation, dont nous avons préparé l'irruption en creusant une crypte à l'intérieur du forum, nous intéresse en effet à plus d'un titre, car non seulement il permet de dépasser le clivage par trop marqué entre introjection et incorporation, mais en plus, dans le contexte du *Monolinguisme de l'autre* – texte rédigé à l'occasion d'un colloque donné à l'université d'État de Louisiane aux États-Unis (du 23 au 25 avril 1992) qui proposait de traiter des problèmes de la francophonie hors de France –, il met en évidence un aspect de la « prothèse technique » que nous avons certes déjà fait apparaître, mais que nous n'avons pas encore approfondi. Car en effet, *Fors* ne nous a pas seulement permis de dépasser une conception « biologisante » de la mort (même si Freud, auquel nous faisons ici référence – un

1 P. 40.
2 Nous faisons implicitement référence à ce texte tardif de Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde,* Galilée, 2003.

Freud auquel souscrit de ce point de vue Derrida –, inscrit finalement la mort dans le fonctionnement d'un psychisme qui ainsi échappe, et paradoxalement, à une réduction totale à l'intra-mondanité ordinaire) : en proposant une nouvelle re-présentation de cet irreprésentable – le traumatisme itératif est désormais pensé comme cette Réalité déniée : la mort de l'autre, de tous les autres, qui est aussi ma mort –, *Fors* réintroduit en fait subrepticement les problématiques de l'héritage et de la transmission[1] en des termes nouveaux pour Derrida. En effet, si le traumatisme est toujours entendu comme ce manque qui en appelle à un supplément pour garantir la survie, ainsi que la dynamique de l'introjection nous l'a donné à penser de manière renversée, s'il est toujours pensé comme cet événement pré-linguistique ou non-langagier, mais néanmoins conventionnel parce qu'inséparable d'une technique aussi arbitraire que nécessaire en ce qu'il est venue de l'autre, ou plus exactement, venue de l'inconscient artificiel d'un autre traumatisé qui lui-même a incorporé la perte traumatique d'un tiers, etc., il est de fait toujours pluriel et hérité. En d'autres termes, parce que le traumatisme n'est rien de moins qu'une prothèse au sens étymologique du terme (du grec *prosthêsis*, « action de poser sur, d'où addition ou application » selon le dictionnaire grec-français *Le grand Bailly*), sa modalité de survie sera toujours dépendante du contexte dans lequel il s'inscrit (la convention dominante), tout en l'excédant en ce qu'il est déni et interdiction de transiger : l'irreprésentable, qui se confond avec ma mort, doit être gardé sauf et intact pour que contradictoirement la vie puisse perdurer. Or cette garde ne peut se réaliser que s'il y a tension vers, puis connexion à une « première convention » ou un « premier supplément » technique. Mais parce que cette « première convention » reste indécidable, cette tension ne peut se porter que vers les conventions qui ont déjà fait l'objet d'un consensus (conscient ou inconscient). Ces conventions à disposition, qui toujours favorisent l'avènement du conscient – le savoir de la mort plutôt que sa Réalité –, constituent la sphère de la représentation sociale dans toutes ses dimensions (culturelles, économiques, juridiques, éthiques et politiques). Enfermé dans un insurmontable *double bind*, le survivant traumatisé doit simultanément *s'approprier* ces conventions *tout en en interdisant l'accès*, redoublant ainsi une contradiction que l'on trouve déjà, et nécessairement, au principe même des conventions dites sociales, et transmise de génération en génération. Cet interdit, qui est aussi aspiration à l'invention d'autres conventions, rend donc possible leur transformation en

1 Problématiques classiques de la philosophie derridienne depuis sa première lecture de Husserl : l'*Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit*.

garantissant leur mobilité, les conventions établies étant irréductiblement marquées par cette itération traumatique réprimée par toute une époque.

Fors nous reconduit donc bien au *Monolinguisme de l'autre*[1], la structure d'ex-appropriation permettant de réunir, tout en maintenant leur différend, le forum et la crypte, l'introjection et l'incorporation, et de mieux mettre en évidence la modalité par laquelle se transmet un monde nécessairement conventionnel au sens classique *et* derridien du terme[2]. Cette structure n'est selon nous qu'un autre nom d'une même matrice dans laquelle sont cette fois enveloppées promesse et messianicité. Notre intention, en abordant ici *Le monolinguisme de l'autre,* ne sera donc pas d'expliciter définitivement et exhaustivement cette structure, mais seulement de mettre en place certains de ses concepts clés, toute la fin de notre travail pouvant en effet se comprendre comme une longue tentative d'appréhension de cette structure. S'il faut encore noter que l'expression « *structure* d'ex-appropriation » n'apparaît jamais telle quelle dans *Le monolinguisme de l'autre* – elle est néanmoins identifiée à la « structure d'aliénation » (p. 50) qui contient en elle les questions du propre, de la propriété et de l'altérité –, sa construction nous semble néanmoins justifiée en ce qu'elle est, à l'instar de la différance, une dynamique qui se joue entre deux irreprésentables. Si enfin nous choisissons de focaliser sur elle notre réflexion, c'est parce que – outre le fait que Derrida la mobilise dans plusieurs autres de ses ouvrages comme déjà nous le notions – elle nous semble pointer de manière plus évidente vers la langue institutionnelle en engageant ce vocabulaire juridique (que Derrida ne distingue pas du vocabulaire éthico-politique) auquel nous avons déjà eu affaire en pensant (entre autre) la crypte à partir de *Fors* : de manière paradigmatique, *Wolfman* ne dispose de sa crypte que *sous hypothèque*, la garde de la crypte étant elle-même *hypothéquée* (voir note 2 du bas de la p. 52 déjà citée) ; l'une comme l'autre dépendent en effet toujours de la venue d'un autre irreprésentable.

La structure d'ex-appropriation, autre manière de témoigner du « premier » événement traumatique itératif, est une structure à la fois universelle et singulière. Elle est une « ré-

---

1 *Op. cit.* Nous rappelons que dans cette étape de notre travail, nous travaillerons exclusivement sur son chapitre 4. Nous signalons encore cet entretien qui fait écho au *Monolinguisme de l'autre* : « La langue n'appartient pas – Entretien avec Derrida », revue *Europe*, n° 861-862, janvier-février 2001. Nous ne travaillerons pas ce texte qui certes présente de manière claire et pédagogique les thèses derridiennes relatives aux questions de l'inappropriabilité de la langue, mais qui ne rend pas compte de la raison de leur émergence.

2 On pourra aussi trouver une définition de l'ex-appropriation dans *Échographies de la télévision – Entretiens filmés*, Galilée, 1996, pp. 46 et 123-124 et dans *Le vocabulaire de Derrida* de Charles Ramond, Ellipses, 2001.

application du quasi-transcendantal » (p. 50) en ce qu'elle est tout à la fois hors du monde (irreprésentable traumatisme, Réalité *réellement* incorporée) et dans le monde (re-présentation testimoniale de ce traumatisme qui ne peut se faire qu'à partir d'une langue institutionnelle introjectée). Structure mobile, la structure d'ex-appropriation est aussi une structure relationnelle articulée autour de trois pôles : le traumatisme non-langagier, l'appel d'une première re-présentation « conventionnelle », et la représentation conventionnelle ou sociale. Pensé à partir du « premier » traumatisme qui toujours provient de l'ex-térieur – l' « « aliénation » à demeure [paraissant] constitutive » (p. 47) –, le désir d'appropriation va d'abord concerner ce traumatisme. Mais l'appropriation impulsée par ce désir se décline selon deux mouvements contradictoires qui pourtant coexistent et décident de l'intégration d'une singularité à la structure socio-politique héritée de la tradition. Si l'aliénation « originelle » est réprimée au profit d'un savoir conscientisé, l'appropriation s'apparente à un processus d'introjection, la langue à disposition devenant « la sienne » « au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques » (p. 45), c'est-à-dire de constructions représentatives : construction d'un référent ou d'une signification. Si l'aliénation « originelle » demeure, une *ré*appropriation de l'héritage pourra s'engager et tendra à faire ressurgir l'irreprésentable. Cette dynamique contradictoire dont les deux termes sont également impossibles (l'appropriation parachevée interdit en effet toute représentation, celle-ci se trouvant dès lors définitivement figée dans une « présentation morte » et finalement irreprésentable ; de même, le parachèvement de la réappropriation qui fait ressurgir l'irreprésentable interdit toute survie dans une re-présentation), se réalise en fait dans une « réappropriation limitée » qui se révèle dans un terme indécidable autour duquel se construit l'idiome. Pour le dire autrement, parce que le traumatisme est interdit de langage, toute tentative d'appropriation langagière de ce traumatisme est en fait une expropriation (sans qu'il existe pourtant de propriété originaire) ou un exil qui se renforcent encore à chaque étape de l'appropriation. Le désir d'appropriation est ainsi redoublé et peut toujours faire de la langue une propriété lorsque, par le coup de force d'une décision, il réprime la dynamique contradictoire du traumatisme itératif enfin liée dans une représentation :

> Cette structure [d'ex-appropriation] (…) structure le propre et la propriété de la langue. Elle institue le *phénomène* du s'entendre-parler pour vouloir-dire.

Mais parce que la représentation phénoménale est en fait cristallisation d'un phantasme re-présentatif :

> 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 double ou le revenant[1],

le désir d'appropriation se laisse travailler par l'expropriation. Cette expropriation reste marquée dans la langue institutionnelle, et sa prise en compte entraîne la réappropriation de la langue tout en rendant possible l'invention d'une autre pensée de la politique, du droit, et de l'éthique, dépendante d'une autre décision :

> … ce discours sur l'ex-appropriation de la langue, plus précisément de la « marque », ouvre à une politique, à un droit, 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…[2]

La structure d'ex-appropriation de la marque ouvre donc la possibilité d'un double procès contradictoire qui institue la sphère d'une représentation socio-politique close sur elle-même, ou qui l'ouvre à son autre irreprésentable, le monde à inventer devant tenir ensemble ces deux mouvements contraires. Et dans les deux cas, le monolinguisme est de l'autre : soit il s'impose comme la langue du savoir qu'il faut s'approprier (en y échouant) ; soit il diffracte cette langue, en ressaisissant en elle ce qui lui échappe, ce qui la morcelle à l'infini, et exige l'invention d'une autre langue, c'est-à-dire d'un idiome qui sera toujours celui d'une singularité à la fois unique et plurielle[3]. Mais cette langue qui aspire à témoigner d'un irreprésentable s'enferme elle-même dans une contradiction insurmontable. En ne faisant que pour une part échouer la construction de la représentation conventionnelle, c'est-à-dire de la référence (et corrélativement de la signification), itérativement percée par cet irreprésentable traumatisme simultanément déjà passé et toujours à venir, la langue ne peut être qu'une langue promise. La référence se mue dès lors en « référance » :

> Événement traumatique parce qu'il y va 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 différance[4].

Si la structure d'ex-appropriation nous a conduit à aborder la question de la politique et à penser la possibilité de l'invention d'une autre politique, c'est parce qu'elle est aussi une

---

1 *Ibid*., p. 48 pour ces deux extraits qui en fait se suivent – Derrida souligne.
2 *Ibid*., p. 46.
3 Sur tous ces points, voir aussi le commentaire de M. Crépon, in *Les promesses du langage*, Vrin, 2001, chapitre 8 : « Ce qu'on demande aux langues – Autour du *Monolinguisme de l'autre* », pp. 181-194.
4 *Le monolinguisme de l'autre, op. cit.*, p. 49.

structure différantielle qui en appelle à une langue pour assurer sa survie. L'itération différantielle se garde en vie en survivant à la mort dont elle est toujours l'héritière. Cette mort de l'autre qu'il faut garder en vie en répétant sa mort – « c'est la réalité même » – nous reconduit ou nous projette en-deçà ou au-delà de la représentation, vers un irreprésentable qui promet, se promet, autant qu'il menace.

Chapitre 2 – « Menaçante promesse » : la messianicité

2.1 - La promesse : (encore) un autre nom de la différance

Si la déconstruction nous a apparemment reconduite jusqu'à « l'autre du langage », c'est en fait pour nous donner à penser, depuis la langue (la seule convention dont nous disposions), cette dynamique d'appel que Derrida ressaisit à partir de ses lectures de Husserl et de Freud. Le philosophe fait ainsi subir plusieurs déplacements à leur concept respectif de répétition. Et ces déplacements sont autant de jalons sur le chemin menant jusqu'au concept de survie, pensé comme cette survie universelle et singulière qui en appelle à la langue. Or, paradoxalement, si la survie est toujours unique, elle est pourtant ce dont on hérite et ce que l'on transmet, chaque singularité promettant ainsi d'en préserver la trace.

Mais avant de commencer à questionner la promesse, reprenons donc chacun de ces jalons qui nous ont conduite à cette problématique de la « messianicité » sans doute plus explicitement travaillée par Derrida à partir des années 90 (voir par exemple *Spectres de Marx*, *Marx & Sons*[1], la préface au livre de Serge Margel[2], *Avances* dans laquelle on trouve des « Prolégomènes à une théorie de la promesse »[3], ou encore le dernier chapitre du *Monolinguisme de l'autre, op. cit.*), mais qui trouve en fait son origine dans ses premières lectures de Husserl et de Freud, qui se confirme par sa lecture d'Austin (le philosophe du langage ordinaire lui ouvrant la voie du performatif que Derrida détourne pour le faire travailler avec les concepts d'introjection et d'incorporation), pour enfin prendre consistance dans *Actes. La signification d'une parole donnée (The meaning of a given word)*, conférence prononcée en 1984 suite à la mort de Paul de Man puis publiée dans *Mémoires pour Paul de Man (op. cit.)*[4]). Ce faisant, nous voudrions mettre au jour de manière plus directe que nous ne l'avons fait jusqu'à présent – et avant de l'approfondir encore par l'introduction des concepts

---

1 Galilée, 1993 pour le premier ; PUF-Galilée, 2002 pour le second.
2 *Le tombeau du dieu artisan*, Minuit, 1995.
3 Notons que c'est dans ce texte qu'est sans doute le plus explicitement thématisé le « futur antérieur », qui est le temps de la promesse, mais suivant notre méthode habituelle, nous n'y ferons pas ici référence.
4 Nous ne citons pas tous les ouvrages traitant de la promesse. Pour développer cette bibliographie autour de cette question, on pourra se référer à *La philosophie au risque de la promesse, op. cit*., « Questions à Jacques Derrida ».

de promesse et de messianicité – le résultat de la jonction de la répétition husserlienne et de la compulsion de répétition freudienne.

L'expression lévinassienne, « un passé qui n'a jamais été présent », nous a donc permis d'articuler deux penseurs aussi opposés que Husserl et Freud. Si l'intentionnalité husserlienne peut être définie de droit comme cet acte noétique qui se projette itérativement vers un noème dans la ponctualité (immédiateté et instantanéité) d'un maintenant-présent, l'impossibilité de fait d'un tel instant ruine toute la phénoménologie husserlienne, Husserl se voyant dès lors contraint d'élargir le maintenant-présent à la rétention et à la protention comprises comme les extensions d'un point source qui échappe *de facto* à la perception. Ce que retient le mouvement rétentionnel est donc en fait un non présent, la conscience n'étant autre que la mémoire représentative (c'est-à-dire reconstruite après-coup) de ce passé sans présent. Mais cette mise en crise de la phénoménologie en est aussi la condition de possibilité : l'excès de la sphère phénoménale rend non seulement possible la transmission, mais aussi, et surtout, l'enrichissement du sens. C'est en s'appuyant sur cette démonstration que Derrida détourne « l'Idée au sens kantien » de son sens phénoménologique : à l'arrière de l'attente infinie de l'avènement du sens se trouve en fait la « différance » ou la mise à distance de l'instant de la mort, qui néanmoins intervient à chaque instant de cette économie, en en constituant même la dynamique contradictoire. Le figement du sens dans une totalité pleine est en effet aussi disparition définitive de celui-ci. Le manque est donc paradoxalement indispensable à la survie du sens. La répétition propre à l'intentionnalité est en un mot survivance : il s'agit toujours de surmonter un instant mortel en lui donnant du sens et en différant ainsi sa venue. Cette dynamique compulsive fait de de cet instant un passé sans présent et toujours à venir, bref, un futur antérieur qui est aussi, selon Derrida, le temps de la promesse. La différance peut donc bien être pensée comme une économie : la mort est compulsivement répétée pour permettre à la vie de se préserver ; et dès lors que l'on conçoit la survie dans sa perspective historique comme mémoire et transmission, c'est-à-dire comme héritage, l'investissement dangereux peut être dit *à l'infini* différé. Cet accouplement de la phénoménologie husserlienne et de la psychanalyse freudienne a ainsi deux conséquences essentielles pour la philosophie derridienne. Tout d'abord, il permet au philosophe de réinscrire la compulsion de répétition dans la perspective de la re-présentation scénique du monde (rappelons le titre du premier texte de Derrida sur Freud : *Freud et la scène de l'écriture*). L'itération ou la survivance se confond en effet avec l'appel d'un supplément aussi arbitraire que nécessaire. Ce premier

supplément, qui est toujours une re-présentation « technique » ou « conventionnelle », fait apparaître le monde, d'abord dans un phantasme puis dans un phénomène lorsqu'elle est enfin liée dans une identité de pensée. Si la différance est un « quasi-transcendantal », c'est parce qu'elle est simultanément hors du monde (mort irreprésentable et universelle) et dans le monde (re-présentation phantasmatique et idiomatique de la singularité). Ensuite, il permet la réinscription de la compulsion de répétition dans l'histoire et de la délivrer d'une appréhension « biologisante » qui a *tendance* (la théorie freudienne est en effet fort plus complexe) à faire de cette compulsion une dynamique universelle du vivant[1]. Parce que le premier supplément, ou la première convention, demeure indécidable, la différance en appelle à la langue conventionnelle à disposition, tout en en interdisant l'accès. La Réalité déniée, la mort, celle de l'autre qui est aussi la mienne, est alors reprise dans le texte de l'histoire : celui du savoir conscientisé de la mort et de la répression de sa Réalité. Mais parce que la Réalité est traumatique et conventionnelle au sens derridien du terme, elle ne cesse néanmoins de ressurgir dans la langue institutionnelle. La Réalité de la mort est en fait véhiculée par une langue que chacun a le devoir de s'approprier, incorporant par là même la Réalité cryptée d'autrui. La « première » marque vient de l'autre même si, parce que cryptée et définitivement inaccessible, cette marque devient la crypte transformée d'une nouvelle singularité. Une telle transmission incombe à chacun une responsabilité : celle d'inscrire *réellement* sa marque

---

1 Si, comme on le sait, Freud a bien pensé la question de l'émergence de la civilisation, il l'a toujours fait au moyen de l'universalisation des théories psychanalytiques (notamment celle du complexe d'Œdipe, la civilisation étant l'effet de la répression des pulsions survenue suite au meurtre du père et au désir d'inceste avec la mère). À ce sujet voir *Totem et tabou* (1913), *Malaise dans la culture* (1929) et *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939) que l'on pourra par exemple consulter dans les T. XI, XVIII et XX des *Œuvres complètes*, PUF, 1994. La civilisation n'est donc pas pensée comme l'effet d'un « procès horizontal », les processus mentaux dépendant en fait des transformations historiques (dans cette perspective, les trois instances psychiques : ça, surmoi, moi, ne vaudraient que dans le cadre de la société occidentale du début du XXe siècle), mais « vertical » – les processus mentaux seraient en fait « atemporels » et se répéteraient, sous des formes différentes, dans toutes les civilisations qui ne se distingueraient les unes des autres qu'en raison de leur degré de développement, Freud articulant ainsi dans *Totem et tabou*, qui présente la pré-histoire de l'humanité, la phylogenèse (développement de l'espèce par-delà la mort de l'individu) et l'ontogenèse (développement de l'organisme individuel). Mais si cette thèse peut être soutenue (c'est du reste celle de N. Elias que l'on trouvera exposée dans le chapitre V « Le concept freudien de société et au-delà » (texte de 1990) de *au-delà de freud, sociologie, psychologie, psychanalyse*, traduit de l'anglais et de l'allemand par N. Guilhot, M. Joly et V. Meunier, éditions la découverte, 2010 – il s'agit d'un texte publié à titre posthume réunissant divers articles du sociologue), il faut néanmoins être attentif au fait que le psychanalyste a bien pensé, dans *L'homme Moïse*, la possibilité d'une transmission *historique* des sentiments et des fantasmes. Au-delà de Freud, il nous semble que Derrida renouvelle en profondeur la manière de répondre à ces problématiques. En substituant à l'idée de l'existence de processus psychiques universels et « atemporels » une « différance conventionnelle », le philosophe permet de repenser l'histoire des civilisations comme un procès horizontal qui détermine une survie à chaque fois différente, non seulement du point de vue de la singularité, mais aussi de celui du collectif.

cryptée, fantasmatique et testimoniale de survivant singulier dans la langue institutionnelle, pour transmettre et faire perdurer la Réalité d'un autre. Et ce geste ne relève jamais totalement des conventions existantes. S'il n'existe rien en dehors des conventions, la conventionnalité au sens derridien en appelle toujours à l'invention d'autres conventions ; des conventions qui restent encore à notre époque des conventions langagières, mais qui pourraient bien un jour ne plus l'être. Ce faisant, il nous a bien fallu aborder la question de l'idiome, même si notre propos voulait s'en tenir (mais était-ce seulement possible ?) à creuser la structure différantielle qui, ressaisie dans sa dimension sociale et politique, peut bien être pensée comme une structure d'ex-appropriation. Ces deux termes se réunissent enfin dans un troisième : la promesse qui se fonde dans un passé, se projette dans le futur, mais se donne toujours au présent, dans un idiome qui en est en fait la première traduction. De la promesse à la justice et de la justice à l'idiome, tel sera le chemin que nous emprunterons en commençant par travailler la deuxième conférence des *Mémoires pour Paul de Man* : « Actes. La signification d'une parole donnée *(The meaning of a given word)* »[1].

a) De la promesse de manienne à la promesse derridienne

S'ouvrant sur le rappel d'une promesse ou d'une parole donnée, ce texte s'auto-proclamme « mémoires ». Ce terme, Derrida prend soin de ne pas le traduire en anglais et le transforme en « Actes » (homonyme français de « *Act* » en anglais), pour faire de la mémoire une promesse. Mais avant de travailler ce texte, reconstruisons brièvement son contexte, un contexte dont nous devons tenir compte, même s'il apparaîtra que Derrida le crèvera en en extrayant un terme – la promesse –, dont il fera bientôt l'un des concepts clés de sa philosophie.

Après la mort de son ami Paul de Man, Derrida lui rend hommage en travaillant dans cette conférence – *Actes* – l'un des points saillants de la pensée de manienne : la perversion du *sprechen* (parler) heideggerien en *versprechen* (promettre), et ses conséquences. Réinscrivant le texte de de Man – *Allegories of Reading*[2] – dans le tissu conceptuel de *Qu'appelle-t-on penser ?*[3], Derrida montre en effet comment le philosophe, tout en feignant de respecter le

1 *Op. cit.*, désormais noté *Actes.*
2 New Haven and London Yale University Press, 1979.
3 Trad. Alyos Becker et Gérard Granel, PUF, 2010 (*Was heisst Denken ?* Niemeyer, 1954 – Cours de l'année 1951-1952).

maillage heideggerien qui associe « le pensé (*Gedachtes*) de la pensée (*Gedanke*), la mémoire (*Gedächtnis*), la reconnaissance fidèle (*Dank*) et le cœur (*Herz*) » (*Actes*, p. 97) dans l'appel à une parole (*Sprechen*), le pervertit discrètement, mais significativement, par la transformation du *Sprechen* – ou plus exactement de l'expression heideggerienne « *Die Sprache spricht* »[1] – en *versprechen* – « *Die Sprache verspricht (sich)*[2] » –, c'est-à-dire par la transformation de la parole en promesse[3]. L'interlocuteur clé dans ce texte semble donc bien être Heidegger (et il faut encore référencer cette note n° 1 du bas de la page 142 d'*Actes* dans laquelle Derrida rappelle ses textes sur Heidegger rédigés en même temps que les conférences composant *Mémoires*[4]) dont l'influence sur les deux auteurs déconstructionnistes n'est plus, ou plutôt n'a jamais été, à démontrer. Néanmoins, et sans nous intéresser au rapport de Man / Heidegger, nous voudrions utiliser *Actes* (que nous mettrons à l'occasion en relation avec *De l'esprit, op. cit.,* et plus précisément avec cette note 1 du bas de la page 114 à laquelle nous avons déjà fait référence), pour tenter de thématiser la promesse derridienne indépendamment de la pensée de manienne et en la libérant de son apparente emprise heideggerienne. Dans la continuité de nos précédentes analyses, nous voudrions tout d'abord montrer que la promesse n'est qu'un autre nom de la différance, avant d'analyser toutes les conséquences de cette simple substitution nominale. Si la différance est ce concept qui permet d'ouvrir « notre époque » à son autre en connectant la répétition husserlienne et la compulsion de répétition freudienne, la promesse permet quant à elle d'ouvrir explicitement le champ éthico-politique qui nous mènera jusqu'à la messianicité et à l'indéconstructible de *Force de loi (op. cit.).* Mais avant toute chose, il nous faut comprendre comment il est possible que cet acte de mémoire adressé à Paul de Man dont Derrida porte le deuil (ou son refus) puisse être marqué par l'idiome derridien.

---

1 On pourra notamment trouver une modalité de cette expression dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 142, et dans *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Gallimard, 1976 (les numéros de pages renvoient à la réédition de 1999) (*Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther, 1959) : « Comment la parole vient-elle à être en tant que parole ? Réponse : *la parole est parlante* », p. 15 – Heidegger souligne.

2 Cette citation est extraite de *Actes, op. cit.*, p. 100. Derrida cite *Allegories of Reading, op cit.*, p. 277.

3 Notons néanmoins que le néologisme heideggerien « *Verheissung* » est traduit par « promesse » (*Qu'appelle-t-on penser ? Op. cit.*, p. 133). Cette traduction indiquée dans *Actes* (p. 141) est aussi référencée dans *De l'esprit*, *op. cit,* note 2 du bas de la page 113. Le fait que *Verheissung* puisse être traduit par promesse et que Heidegger ait bien pensé le « gage pré-originaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou dans l'action » (cette citation est extraite de *De l'esprit, op. cit.*, note 1 de la page 114) sous le concept de *Zusage* ne modifie en rien l'innovation que représente selon nous le concept derridien de promesse (cette note de *De l'esprit*, dédiée à F. Dastur, répond du reste à cette objection).

4 « Envoi », 1980, in *La carte postale, op. cit*. ; « *Geschlecht*, différence sexuelle, différence ontologique » (1983) et « La main de Heidegger » (1985) recueillis dans *Psyché, op. cit.* ; et *De l'esprit, op. cit*.

Actes est donc un acte de mémoire dont la dynamique pourrait d'abord évoquer celle du *Qu'appelle-t-on penser ?* heideggerien qui dévoile, à mesure de la progression de la question, que l'appel à penser fut en fait déjà adressé. Le cheminement de la question n'est autre que le déploiement du penser qui n'est jamais qu'un appel. Pour le dire encore autrement, la question est cette approche de l'être du penser, gardé en mémoire et déjà recueilli dans une parole qui pourtant n'en permettra jamais la « résurrection »[1]. Or, si *Actes*, à l'instar de *Qu'appelle-t-on penser ?*, marie la forme et le contenu pour devenir dans sa totalité un acte de mémoire, il pervertit tout autant que le *versprechen* de manien les schèmes heideggeriens. Derrida fore un idiome, « celui de » de Man, en passant par le « sien », et cherche ainsi à saisir ce que l'idiome de son ami à pu laisser en dépôt dans son « propre » idiome, pour le faire ressurgir compulsivement. C'est autour du titre de cette série de conférences, « Mémoires », que se noue ce passage de de Man à Derrida. Ce mot, intraduisible en anglais, polysémique en français, et indécidable quant à son sens lorsqu'il est utilisé hors contexte et sans article, est le lieu de circulation entre les langues et les pensées des deux amis. Si Derrida affirme que :

> ... l'énigme du rassemblement ou de la dis-jonction sera sans doute notre foyer aujourd'hui, celui d'une subtile et secrète *Auseinandersetzung* entre Heidegger et Paul de Man[2]

cette remarque peut tout autant s'appliquer à *Actes*, lieu d'une dis-jonction entre Paul de Man et Derrida, celui-ci ne pouvant faire revenir celui-là qu'en inscrivant en lui sa marque idiomatique :

> Si j'ai laissé ce titre, *Mémoires*, à son destin d'idiome intraduisible, c'est (…) surtout pour saluer ce que la signature d'une promesse [pour Derrida, tout titre est une promesse] garde d'intraduisible, en prendre acte comme d'un nom propre, celui de Paul de Man. Et je devais signer ce salut dans l'idiome intraduisible de ma langue[3].

Entre incorporation et introjection, les *Actes* de *Mémoires* marque un pas décisif dans la construction de la pensée derridienne, celle-ci s'appropriant perversement un concept de manien en le laissant se répéter en elle[4]. Et plutôt que de suivre le texte de manière linéaire en

---

1 Nous nous appuyons ici, et exclusivement, sur le cours du semestre d'été 1952.
2 *Actes, op. cit.*, p. 98.
3 *Ibid.*, p. 107.
4 Même si ces deux concepts (introjection et incorporation) ne sont jamais directement convoqués dans *Actes*, Derrida confirme notre intuition (ce couple de concepts est essentiel à la compréhension de l'ensemble de la dynamique d'*Actes*) dans *Apories. Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*, Galilée, 1996, lorsqu'il y précise, à la p. 36, qu'il ne rappellera pas « – la liste interminable de tous les quasi-concepts dits indécidables qui sont autant de lieux ou de dislocation aporétiques – qu'il s'agisse (…) du travail du deuil impossible, de l'impraticable opposition entre incorporation et introjection dans *Fors*, dans *Mémoires pour Paul de Man...* ».

commençant par interroger la perversion de manienne du *Sprechen* heideggerien dont la conséquence la plus importante serait d'avoir rétabli – contre Heidegger – le lien entre *Gedächtnis* (mémoire pensante) et mnémotechnique (mémoire technico-scientifique), nous voulons d'ores et déjà indiquer cette « indécidabilité » vers laquelle tout notre travail tendra et qui, dans les termes de Derrida, est

> la *condition* de toute déconstruction : à la fois au sens de condition de possibilité, voire d'efficacité, et au sens de situation ou de destin. La déconstruction est *à cette condition* et *dans cette condition*. Il y a là un pouvoir (une possibilité) et une limite. Mais cette limite, cette finitude, donne le pouvoir et fait écrire, elle oblige en quelque sorte la déconstruction à écrire, **à frayer sa voie en liant son « acte », toujours acte de mémoire, à l'avenir promis d'un texte à signer**. L'oscillation même de l'indécidabilité fait la navette et tisse un texte, elle se fait un chemin d'écriture à travers l'aporie, si c'est possible[1].

Au-delà de Heidegger, c'est donc bien vers Freud, ou plus exactement vers l'économie différantielle ou la structure d'ex-appropriation, que ce texte, ultimement, pointe à nouveau. En la mobilisant encore une fois, Derrida ne se contente donc pas de prendre acte de la perversion de manienne du *sprechen* heideggerien, il inscrit aussi, dans la conception de manienne de la promesse, son idiome ou sa différance trans-phénoménologique[2]. Plus encore, en suivant le chemin de la déconstruction, Derrida ne se contente pas d'en revenir à la différance telle que nous l'avons déjà étudiée à partir de *Freud et la scène de l'écriture* : au sein des *Actes* la différance se laisse contaminer par une promesse qui n'est pas celle de Heidegger, mais bien d'Austin. La différance ou la promesse n'est plus alors cette incision compulsive de la phénoménologie, mais celle, non moins compulsive, de la philosophie des actes de langage (et tout notre travail dans cette section ne consistera qu'en ceci : commenter ce précédent passage que nous invitons le lecteur à garder en mémoire). Il nous faut donc, encore une fois mais différemment, emprunter le chemin de la déconstruction qui n'est déjà plus exactement le même que celui que nous avons suivi, en ce qu'il aboutit cette fois à une promesse dont nous nous sommes pour l'instant contentée de faire ressortir quelques points saillants sans jamais nous y arrêter.

b) La promesse : acte de mémoire et d'invention

---

1 *Ibid.*, p. 131 – Derrida souligne en italique ; nous soulignons en gras.

2 Si, comme nous l'avons déjà précisé, nous n'irons pas directement lire les textes de P. de Man, il nous semble néanmoins légitime de penser que dans un texte traitant de la mémoire Derrida aurait nécessairement souligné le rapport de de Man à la psychanalyse si seulement il avait existé.

Repartons de ce constat : si « l'indécidabilité est la condition de la déconstruction », l'indécidabilité travaille toujours dans un texte qui la garde en mémoire sans pourtant lui être postérieur. Ceci est un fait dont on ne peut que prendre acte :

> … les fonctions constative et performative ne pourraient être ni « distinguées » ni « réconciliées ». (…) c'est que la structure rhétorique du langage précède l'acte de notre initiative présente ; elle est plus « ancienne », si on peut dire. C'est un *Faktum*, un « *fact* » de langage qui a établi l'impossibilité de la promesse et sur lequel nous n'avons aucun contrôle. Ce « *fact* » n'est pas naturel, c'est un artefact mais qui pour nous (…) est déjà là, comme un passé qui n'a jamais été présent. On pourrait dire que c'est l'historicité même – qui ne saurait être purement historique –, une ancienneté sans histoire, sans antériorité, mais qui produit l'histoire. Avant l'acte, il n'y a pas la parole, ni avant la parole un acte, il y a ce *fact* auquel nous sommes rappelés par une étrange mémoire qui ne se rappelle aucun souvenir : une *an-anamnésie*[1].

Ce passage ambigu présente plus d'une difficulté. En condensant en quelques phrases de nombreuses dimensions de la philosophie derridienne, il entrelace la textualité de l'histoire et celle de chaque singularité, tout en déplaçant la définition austinienne de la promesse (ce déplacement constitue sans doute le cœur même de cet extrait). Nous ne reviendrons pas sur la raison pour laquelle Derrida fait de tout performatif un énoncé potentiellement remplissable par une intuition et pouvant ainsi toujours se confondre avec « l'acte de notre initiative présente »[2], car nous voulons à cette étape de notre réflexion travailler sous un autre point de vue le rapport Austin / Derrida, en le replaçant dans le contexte d'*Actes* que nous connaissons maintenant.

Congédiant la méditation heideggerienne à laquelle il reproche itérativement son « recours décisif à une originarité du penser... »[3], c'est en effet « chez Austin »[4], et ce dès 1971 dans *Sec, op. cit.,* que Derrida va d'abord rechercher la possibilité d'une redéfinition de la promesse, en l'approfondissant encore par une brève incursion dans cet autre texte du philosophe anglais, *The Meaning of a Word*[5], dont sa propre conférence, *Actes. La*

---

1 *Ibid.*, pp. 100-101 – Derrida souligne.

2 Voir chapitre 3 deuxième section de notre première partie sur laquelle nous ne cesserons de nous appuyer pour développer ici notre propos.

3 *Actes, op. cit.*, p. 113. Ce reproche se retrouve dans cette fameuse note de bas de page de *De l'esprit, op. cit.,* consacrée à la *Zusage* (voir p. 117).

4 Un Austin certes lu « à la façon derridienne ».

5 In *Philosophical Papers,* Oxford University Press, 1961. Si l'on peut trouver une traduction de ce texte dans les *Écrits philosophiques,* recueil d'articles choisis tirés des *Philosophical Papers*, trad. P.-L. Aubert et A.-L. Hacker, Seuil, 1994, nous utiliserons exclusivement la traduction qu'en propose Derrida dans *Actes*, et ne travaillerons pas le texte d'Austin directement. *The Meaning of a Word* est une conférence donnée au Moral Sciences Club de Cambridge et à la Jowett Society d'Oxford en 1940.

signification d'une parole donnée (The meaning of a given word), n'est qu'une longue perversion. La référence à ce texte permet en effet à Derrida d'introduire une nouvelle dimension qui rend compte avec beaucoup de relief de la nécessité pour la déconstruction d'avoir recours à la promesse. Il ne s'agira donc pas de suivre pas à pas ce passage d'*Actes* sur le texte d'Austin (pages 113 à 119), mais de mettre directement au jour la raison pour laquelle Derrida voit dans *The Meaning of a Word* « ce lieu où s'annonce la possibilité du langage politique, éthique, juridique, historique » (p. 119), c'est-à-dire une promesse[1]. Or cette clé d'intelligibilité, c'est bien selon Derrida Austin qui nous la donne, *The Meaning of a Word* suivant en effet, à sa manière idiomatique, la dynamique de la déconstruction :

> Il existe une curieuse croyance selon laquelle tous les mots seraient des noms, c'est-à-dire en fait des noms *propres* [voilà un geste essentiel de la déconstruction, il fut peut-être même son premier geste : s'étonner de cette « curieuse croyance » !]...[2]

Nous savons que pour Austin, seule une phrase a du sens, et que cette phrase n'a elle-même un sens véritable qu'à la condition de faire partie d'un certain contexte qui constitue l'acte de discours intégral. Les conséquences d'une telle assertion ne sont pas anodines pour la tradition philosophique. En destituant (ou en déconstruisant ?) d'un seul geste l'ensemble des présupposés métaphysiques, elle signifie en creux qu'il n'existe rien de tel qu'un monde idéal à l'arrière de nos mots : le sens se confond tout entier avec les actes de langage, qui permettent de décrire et d'agir dans le monde. Toute l'ironie de *The Meaning of a Word* réside donc dans son titre : si un mot n'a pas de signification, alors toute la conférence, qui justement porte le nom de cette locution, « *The meaning of a word* », n'en aura pas non plus, et le seul moyen de lui donner un sens sera de dépasser cette expression pourtant conventionnellement – ou « immémorialement » – admise. Ce geste anti-métaphysique de la philosophie austinienne est bien connu, mais il reste à comprendre d'où nous vient cette croyance, et ce qui nous fait croire. Si nous ignorons quelle est exactement la réponse austinienne à cette question (et même s'il y a effectivement répondu), celle de Derrida lisant Austin ne fait en revanche aucun mystère : c'est notre inscription dans le réseau conventionnel hérité qui produit cette croyance. Et celle-ci finit par se confondre avec une certitude qui fait *in fine* sombrer dans l'oubli cette « réalité » : un mot n'a de sens qu'immergé dans une phrase (le dictionnaire constitue de ce point de vue la consécration conventionnelle de cette croyance ou de cet oubli). Dans cette

1 Cette démarche nous permettra simultanément d'expliciter l'extrait ci-dessus relevé : pp. 100-101.
2 *Actes, op. cit.*, p. 117 – Derrida cite Austin et ajoute le contenu entre crochets.

perspective, un double geste est donc requis pour remédier à cette erreur qui est bien davantage une « dangereuse duperie »[1] : un acte de mémoire consistant à mettre en question les conventions héritées, et un acte d'invention[2] proposant de dépasser les conventions existantes (on saisit bien ce faisant comment Derrida réinstalle le double geste de la déconstruction : renversement et invention pour parler vite). Nous pourrions déjà nous engager dans cette voie pour penser la promesse, mais nous voudrions tout d'abord tenter d'expliciter notre présent propos en réutilisant ces instruments théoriques isolés à partir de notre travail sur *Fors (op. cit.)*, qui nous permettront de comprendre comment « prend corps » cette croyance qui nous attache aux conventions héritées au point de ne même plus pouvoir les questionner. Car si Derrida ne les convoque pas en personne, il est bien clair que les concepts d'introjection et d'incorporation travaillent cette analyse du texte d'Austin qui, selon Derrida,

> se contente de dire en somme : il y a des dangers, il y a des choses *« unheimlich »* [nous reviendrons amplement sur ce terme] (…) [et] je soulignerai d'abord deux exemples bizarres *(odd)* dont Austin illustre son propos. Tous deux font appel, d'une certaine manière à la mort ou au suicide *d'une part*, à l'écriture et la nécessité d'un nouvel idiome *d'autre part*[3].

Même si nous n'avons fait pour l'instant qu'effleurer le concept d'incorporation[4], pour nous focaliser sur celui d'introjection, nous avons vu que l'un et l'autre étaient en fait entrelacés. En nous appuyant donc sur nos précédentes conclusions, nous comprenons l'origine de cette croyance qui confine à l'oubli comme le résultat de l'introjection des conventions ; une introjection qui fut partiellement échouée, puisque l'on constate que résistent toujours à ces conventions des « cas bizarres » que l'on peut seulement tenter d'imaginer (même si nous sommes dotés d' « une imagination déjà assez faible »), et qui donc « exigent un nouvel idiome »[5]. Nous retrouvons donc en ce point de l'analyse la structure d'ex-appropriation déjà travaillée dans notre précédent chapitre et sa contradiction interne : si l'appropriation des

---

1 Derrida relève ainsi l'adjectif « dangereuse » qui qualifie sous la plume d'Austin la locution « *The Meaning of a Word* ». Nous reviendrons sur ce point, mais nous indiquons dès à présent que si cette locution peut être dite « dangereuse », c'est en ce qu'elle risque de nous faire oublier la performativité des conventions. Voir p. 115 d'*Actes.*

2 Notons que dans la période précédant et suivant la rédaction des *Mémoires pour Paul de Man*, Derrida a prononcé deux conférences, l'une à l'université de Cornell (avril 1984) et l'autre à l'université d'Harvard (en avril 1986) finalement réunies et publiées en France en 1987 sous le titre « Psyché. Invention de l'autre » dans le livre éponyme, *op. cit.*

3 *Ibid.*, p. 117 – Derrida souligne.

4 Toute la fin de notre travail en sera en effet un approfondissement. La messianicité et l'idiome en sont en effet inséparables.

5 Pour toutes les expressions entre guillemets, nous citons Derrida citant Austin, p. 118.

conventions ne se sépare jamais d'un mouvement d'expropriation, c'est bien celle-là qui est en fait à l'origine de la croyance puis de l'oubli. L'appel de la langue exige la connexion aux conventions établies qui, une fois acceptées par procédure juridique, sont progressivement intégrées jusqu'à leur complète assimilation. Parce qu'elles nous précèdent toujours, on ne peut que prendre acte des conventions héritées. Leur acceptation ou leur refus sont enfin au principe de la constitution d'un sujet. Si les conventions peuvent être crues, si leur normativité, par définition mobile (nous tenterons de justifier ce point même si nous pouvons dire dès à présent qu'une norme n'est telle que parce qu'elle est changeante), peut être figée par oubli dans une vérité d'essence, c'est toujours parce qu'un sujet les a inconsciemment faites siennes. Austin remarquait dans *Quand dire, c'est faire (op. cit.)* que toute forme d'énonciation pouvait avoir un effet perlocutoire ; d'un point de vue derridien, ce fait s'explique par le concept d'appropriation qui, à sa manière, fait aussi vaciller l'architecture des actes de langage. Dans cette perspective, la performativité de la convention qui agit au sein même de la singularité a d'abord pour fonction de maintenir en place le système conventionnel hérité[1]. La stratégie austinienne, telle qu'elle est comprise par Derrida, consiste alors à utiliser contre elle-même cette force devenue une force d'inertie, en faisant un acte de

---

1 Nous voulons ici faire référence à ce texte de Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental,* traduction Emy Molinié, Calmann-Lévy, 1974 (2004) (*Obedience to authority*, 1974), qui nous semble pouvoir éclairer notre propos même s'il excède le cadre de notre travail sur Derrida. En conclusion des analyses d'une expérience de laboratoire en psychologie sociale portant sur l'obéissance à l'autorité et réalisé entre 1960 et 1963, S. Milgram note qu'un ordre contraire à la morale, mais émanant d'une autorité légitime dans un contexte lui-même conventionnellement valorisé, produit chez le sujet chargé de l'accomplir une modification des processus psychiques qui lui font progressivement perdre toute autonomie (dans une perspective austinienne, on pourrait dire que l'ordre donné est simultanément un illocutoire et un perlocutoire). Cet « état agentique » est condition de possibilité de la réalisation de l'ordre sans que le sujet n'en éprouve par la suite le moindre sentiment de culpabilité (l'autorité est ainsi rendue seule responsable des actes qu'il a pourtant commis). S. Milgram explique ce double effet (transformation des processus psychiques et exécution de l'ordre) d'une injonction à laquelle le sujet a pourtant la possibilité de désobéir par l'éducation qui destine tout un chacun à devenir membre à part entière d'une société toujours réglée par un système juridique, politique et moral. Pour le dire autrement, le sujet obéit à l'ordre parce qu'il a été éduqué non seulement à ne pas le mettre en question, mais surtout à le respecter, ce afin d'assurer son intégration et son ascension sociales : « Au cours de l'évolution qui l'a amené du stade de la créature biologique à celui de l'individu civilisé, il a intériorisé les règles fondamentales de la vie en collectivité. Parmi elles, la plus impérative est celle du respect de l'autorité. » Chapitre XI, « Le processus de l'obéissance : application de l'analyse à l'expérience », p. 190. Cette conception, à caractère clairement psychanalytique (S. Milgram fait ainsi appel au « surmoi » pour expliquer la soumission à l'autorité), évoque fortement la thèse de Freud dans *Malaise dans la culture*, *op. cit.* qui fait tout autant dépendre la cohésion sociale de l'intériorisation des règles prescrites par l'autorité, le sentiment de culpabilité produit par le surmoi étant la forme morale consciente de la répression inconsciente des pulsions. L'expérience de Milgram renforce cette idée déjà présente chez Freud : la fonction du surmoi est d'abord de veiller à ce que le sujet obéisse à l'autorité, la répression des pulsions et la conscience morale n'en étant que des dérivés. Dans le cadre de son expérience, Milgram constate en effet que le sentiment de culpabilité ne s'éveille que si le sujet a eu la velléité de désobéir, l'exécution de l'ordre n'en éveillant aucun.

mémoire qui, simultanément, est une projection dans l'avenir. Par une énonciation performative, dont Derrida dit bien qu'elle enveloppe les forces de l'illocutoire et du perlocutoire (cette énonciation constitue en fait la conférence dans sa totalité), il s'agit de se remémorer que *The Meaning of a Word* est non seulement une locution vide de sens (rappelons-le encore une fois), mais qu'elle est de surcroît dangereuse en ce qu'elle nous fait croire qu'il pourrait exister un sens par-delà les mots. Les conventions dès lors légitimement figées ne sont plus pensées que comme les représentantes de cet ordre idéal :

> L'acte de cette conférence sera donc aussi un acte de mémoire, un *memento* (…) Or, ici, que tendons-nous à oublier chaque fois que nous ouvrons la bouche, à oublier alors même que nous le savons ? Eh bien, qu'un mot n'a pas de sens (*meaning*). Seule une phrase (*sentence*) peut en avoir. Avant de faire cette « remarque préliminaire », Austin aura engagé cette extraordinaire scène de rhétorique, aussi naïve que rusée, rusant avec la naïveté, par une batteries d'actes performatifs, primaires ou non, qui mériteraient une longue étude : *promesses et excuses*[1].

Le deuxième acte austinien en appelle donc à l'à venir de nouvelles conventions. Il est ce moment de remémoration du mode de vie propre à la normativité qui simultanément engage, ou promet, la possibilité de la création de nouvelles conventions :

> Le moment de la parole donnée, avant toute autre. Ce moment en appelle à de nouvelles conventions qu'il propose ou promet lui-même, mais dont il ne peut, de ce fait, se prévaloir ou s'autoriser sans subterfuge au moment même où il appelle, où il en appelle à de nouvelles lois. (…) Cette dimension éthico-juridique ou historico-politique n'est pas absente de *The Meaning of a Word*, puisqu'il y est question de phrases « dangereuses » et de « permission » à donner ou à refuser, de conventions à créer[2].

On voit donc surgir la « promesse » entre l'acte de mémoire et l'appel à l'invention de nouvelles conventions. La promesse permet en effet de conserver la nécessaire conventionnalité de toute opération qui met en question l'héritage de la tradition, tout en en proposant le dépassement ou peut-être, plus justement, le déplacement. Mais si nous comprenons maintenant pourquoi le concept de promesse – terme par définition conventionnel – nous fait pénétrer la sphère éthico-politique, c'est en fait en pensant « l'irréductibilité de promesse en tout langage » (p. 119) qu'il nous semble décisivement possible de comprendre pourquoi la promesse peut bien être pensée comme un autre nom de la différance. Et c'est en réutilisant cette méthode qui a ordonné nos analyses de *Sec (op. cit.)* et *Limited Inc. (op. cit.)*[3] que nous parviendrons à saisir en quel sens la structure de la

---

1 *Actes, op. cit.*, p. 114, Derrida souligne.
2 *Ibid.*, p. 119.
3 Nous lirons certes la philosophie austinienne dans une perspective derridienne, mais nous essaierons néanmoins d'en respecter l'esprit.

promesse est, encore, une structure d'itérabilité dont la spécificité est de ne pas être pensable hors de la représentation sociale que nous entendons dans son sens le plus large.

c) « Chaque fois que j'ouvre la bouche, je promets[1] *»*

Selon *Quand dire, c'est faire*[2], la promesse peut être définie comme cet acte de langage appartenant à la classe des illocutoires qui quant à eux relèvent des conventions et se caractérisent par leur capacité à prendre effet à l'instant même de leur énonciation. Les actes illocutoires se distinguent ainsi non seulement des actes locutoires qui permettent de décrire un état de fait, mais aussi des actes perlocutoires qui produisent leur effet par le fait de dire. Autrement dit, si les perlocutoires possèdent intrinsèquement une force causale non normative et imprévisible, les actes illocutoires s'inscrivent quant à eux dans un réseau conventionnel qui garantit leur potentiel pouvoir d'action dans le monde. Mais outre le fait qu'Austin lui-même conclut à l'irréductible entrelacement de tous les actes de discours en faisant de l'acte locutoire un acte inséparable d'un acte illocutoire (voir p. 148 de *Quand dire, c'est faire*) après avoir affirmé que toute forme d'énonciation pouvait toujours engendrer un perlocutoire (*ibid*., p. 120) – l'acte locutoire étant lui-même finalement défini comme un performatif (*ibid.*, p. 143) –, Derrida ressaisit la convention à la racine même de l'acte locutoire en s'appuyant justement sur l'irréductibilité de l'impureté des performatifs et, plus généralement, de tout acte de langage (*ibid.*, p. 143[3]). En effet, si cette impureté permet *in fine* d'entrelacer les trois actes de discours provisoirement distingués par Austin, alors la convention, par-delà sa définition restreinte de « protocole », doit surtout être pensée comme un rite, c'est-à-dire comme une répétition. Pour le dire autrement, tout acte locutoire est déjà un acte conventionnel, non au sens austinien du terme, mais au sens où tout acte de langage au sens étroit relève non seulement d'un arbitraire conventionnel, mais possède aussi une structure d'itérabilité. Si tous ces points déjà travaillés permettent selon toute vraisemblance d'expliquer pourquoi « les fonctions constative et performative ne pourraient être ni « distinguées » ni « réconciliées » »

---

1 Cette citation est extraite de la p. 126 du *Monolinguisme de l'autre, op. cit*. La citation exacte est la suivante : « Chaque fois que j'ouvre la bouche, chaque fois que je parle ou écris, *je promets*. » Derrida souligne.

2 Pour rappel, nous utilisons la traduction G. Lane aux éditions du Seuil, 1970 (Points Essais, 2002).

3 Nous rappelons cette citation de la p. 143 : « Dès qu'on a saisi que l'objet à étudier, ce *n*'est *pas* la phrase mais la production d'une énonciation dans la situation de discours, on ne peut plus guère manquer de remarquer ceci : affirmer, c'est exécuter [*perform*] un acte. » Austin souligne.

(ici nous reprenons directement notre commentaire du passage de la p. 100 d'*Actes*), ils ne permettent néanmoins pas de connecter la promesse à la structure d'itérabilité des actes de langage. Mais suivant le fil de cette citation, il apparaît que cette indifférenciation s'explique en fait parce que « la structure rhétorique du langage précède l'acte de notre initiative présente », ceci nous reconduisant à la problématique de la mémoire que nous traiterons cette fois directement sous l'angle de l'itération. Sans nous attarder à nouveau sur la partielle incompréhension derridienne du performatif austinien et plutôt que de repartir directement d'*Actes*, nous voudrions pour ce faire interroger cette citation de *Quand dire, c'est faire* définissant l'illocutoire, car elle nous semble grosse de tout notre développement encore à venir :

> … l'acte n'est pas essentiellement constitué par l'intention ou le fait, mais par la *convention* (qui est, bien sûr, un fait)[1].

C'est sur le contenu de la parenthèse que nous voudrions insister, car il nous semble marqué d'un double sens qui, s'il est sans doute essentiel à la philosophie austinienne, permet certainement à Derrida de faire de la différance une promesse. La convention est donc « bien sûr, un fait ». Cette affirmation peut en effet se laisser interpréter de deux manières différentes. Elle peut tout d'abord signifier que la convention précède toujours l'actualité d'un acte illocutoire (et en ce sens peut-on dire que le langage, ou plus généralement le système de signes auquel il participe, est un « fait », c'est-à-dire une réalité appartenant au passé, absolument incontestable, « un état de fait » que l'on ne peut constater et à ce titre distinct du « fait » de la première partie de la citation qui peut aussi être identifié à l'effet), ceci impliquant encore une fois l'impureté des performatifs et l'impossibilité de distinguer les actes illocutoires des actes locutoires. Mais elle peut encore signifier, de manière plus subtile et profonde, que la convention, en tant qu'elle est un performatif et qu'elle a donc un potentiel pouvoir d'action sur le monde (« l'acte est *essentiellement constitué* par la convention », l'un et l'autre ne sont donc pas distinguables), est capable de construire une référence, l'acte illocutoire enveloppant ainsi l'acte locutoire. Autrement dit, ce qu'Austin garantit dans cette parenthèse elliptique, c'est bien la possibilité de la modification des normes. Si la convention est un fait, c'est non parce qu'elle est définitive ou inamovible, mais bien au contraire parce que l'acte illocutoire a la capacité de produire une référence qui présente cette particularité

1 *Op. cit.*, p. 134 – Austin souligne.

d'être un « fait conventionnel », c'est-à-dire un fait qui ne cesse jamais d'être un acte. Le « fait conventionnel », lui-même construit par un système conventionnel dont il dépend toujours (son contexte en terme plus austinien) et auquel il doit aujourd'hui son pouvoir d'action, peut toujours être détruit par le souffle de la mobilité normative qui définit toute société. Chaque « fait conventionnel » qui constitue un élément du système conventionnel dans son ensemble, n'est ainsi valide, c'est-à-dire applicable et opératoire, qu'à la condition d'être lui-même rendu effectif par l'ensemble des autres conventions sociales avec lesquelles il est en interaction. Dès l'instant où il est extrait de son contexte, réifié, ou rendu nécessaire et indépassable, ce n'est qu'illégitimement qu'il peut encore être considéré comme tel. De ceci, il faut déduire que le « fait conventionnel », pour préserver une consistance sans laquelle la représentation sociale ne serait pas possible tout en restant un acte, doit pouvoir se répéter. Pour reprendre les termes mêmes d'Austin, « tous les actes *conventionnels* ont le caractère général d'un rite ou d'une cérémonie[1]. » Autrement dit, l'acte conventionnel (qui est bien sûr un fait) est ce rite gardé en mémoire, ré-appliqué toujours différemment, et qui peut à l'avenir se transformer ou disparaître. S'il est possible de parler d'une irréductibilité de la normativité, elle réside dans sa capacité à être itérée, en ce que sa structure – ou son « caractère général » – n'est autre que l'itérabilité. La tentative de compréhension du « fait conventionnel » nous reconduit donc au rite qui est la marque de tout système sémiotique et plus étroitement de tout système sémantique. Cette interprétation, sans doute orientée par un regard derridien, ne fait cependant qu'achopper sur ce constat de fait : la vie de la norme est répétition, car la norme n'a de sens que pour un vivant dont le mode d'être est la répétition… normative, ajouterait Derrida. Mais c'est alors le référent qui peut être mis en question ou plus justement, qui peut être ouvert par la dynamique même de la normativité. Si tout référent qui détermine un « fait conventionnel » ponctuel (« Moi, maire de la ville de X, en vertu des pouvoirs qui me sont conférés, je vous déclare aujourd'hui mari et femme », pour reprendre un exemple austinien) est inscrit dans un réseau conventionnel qui le précède, et s'il est destiné à être dépassé par la dynamique de la conventionnalité, alors le référent ultime de toute marque itérative est-il voué à demeurer irreprésentable.

C'est bien dans cette perspective qu'il faut comprendre ces quelques mots extraits de la page

1 *Ibid.*, p. 52 – citation modifiée. La citation exacte est la suivante : « … il semble d'abord évident que l'échec (…) soit un mal auquel sont exposés *tous* les actes qui ont le caractère général d'un rite ou d'une cérémonie : donc tous les actes *conventionnels*. » Austin souligne.

cent d'*Actes*, et ci-dessus retranscrits, qui affirment que le « *fact* » de langage est antérieur à nous, gardé en mémoire sans jamais avoir été présent (l'origine étant définitivement perdue) et simultanément toujours à venir : « cette pensée de la mémoire, pense l'avenir, l'expérience de la venue de l'à-venir » (*Actes, op. cit.*, p. 99)[1]. C'est au cœur de cette temporalité que se loge la promesse. Si tout acte de langage est bien un rite ou une itération en termes derridiens, il est toujours, en quelque façon, une promesse. S'enracinant dans le passé, il se projette dans l'avenir en suivant l'hyperbole de la conventionnalité, qu'elle soit comprise dans son sens étroit ou dans le sens donné par Derrida[2]. L'impossibilité de la promesse n'est donc pas uniquement liée à l'impossibilité de distinguer entre performatif et constatif, elle est d'abord inséparable de sa temporalité qui entrelace passé, présent et avenir : au sens étroit, la promesse naguère faite à un tiers vaut aujourd'hui parce qu'elle ne se réalisera que plus tard ; d'un point de vue structurel, la promesse se projette dans l'avenir parce qu'elle est d'abord gardée en mémoire, c'est-à-dire tacitement itérée. En repensant cette temporalité dans l'horizon ouvert de la conventionnalité dont l'origine est perdue et l'à venir inconnaissable, tout acte de langage peut alors devenir une forme de promesse : une itération « transformative » dont le contenu reste indécidable, puisque chacun de ses pôles est constitué par un indécidable.

En ce point de notre analyse, il est enfin possible de rappeler ce passage clé que notre présent travail cherche en fait tout entier à expliquer et qui nous semble réunir les deux points que nous venons de développer :

> Une telle indécidabilité est la *condition* de toute déconstruction : à la fois au sens de condition de possibilité, voire d'efficacité, et au sens de situation ou de destin. La déconstruction est *à cette condition* et *dans cette condition*. Il y a là un pouvoir (une possibilité) et une limite. Mais cette limite, cette finitude, donne le pouvoir et fait écrire, elle oblige en quelque sorte la déconstruction à écrire, **à frayer sa voie en liant son « acte »**, **toujours acte de mémoire, à l'avenir promis d'un texte à signer**. L'oscillation même de l'indécidabilité fait la navette et tisse un texte, elle se fait un chemin d'écriture à travers l'aporie, si c'est possible[3].

Le système conventionnel, érigé suite à une décision immémoriale qui enveloppe les forces de l'illocutoire comme du perlocutoire, puis incorporé et / ou introjecté par une singularité qui

---

1 Si le mot n'y apparaît pas encore, c'est donc bien dans *Actes* que se met en place le concept de « messanicité ».

2 Soulignons que ce passage des pp. 100 et 101 d'*Actes* que nous venons de commenter suit directement un extrait d'*Allegories of Reading* de P. de Man dans lequel est opéré, au cœur d'une analyse du *Contrat social* de Rousseau, la perversion du *sprechen* en *versprechen* : il est donc bien question ici de conventionnalité.

3 *Ibid.*, p. 131 – Derrida souligne en italique ; nous soulignons en gras.

elle-même a dû répéter cette décision pour dès lors ne plus cesser de la reproduire, préserve en son sein la marque de l'indécidabilité : ce sont les morts dont l'histoire n'a pu pas faire son deuil et qui ressurgissent, de manière impromptue, dans une langue toujours idiomatique.

« Idiome » et « promesse » s'inscrivent donc dans un tissage conceptuel commun. Pourtant, nous les traiterons séparément, afin d'articuler la promesse et la messianicité que l'on a vu progressivement se dessiner. Tout l'enjeu sera alors de comprendre comment la promesse, qui ne cesse d'excéder notre monde vers cet irreprésentable tout autant passé que toujours à venir, est aussi inscrite, ici maintenant, dans notre monde. Car la promesse, tout en étant une « avant-première langue »[1] est aussi un *engagement,* non au sens où elle serait intentionnelle au sens strictement husserlien du terme, mais au sens où elle s'engage d'abord[2] à résister compulsivement, mécaniquement, à sa propre mort. Et cet engagement est avant tout inscrit dans le présent (le « *sich versprechen* », ou la forme pronominale « se promettre » que Derrida travaille notamment dans les pages 104 et 105 d'*Actes*, peut ainsi selon nous faire l'objet d'une double interprétation : tout en marquant le caractère supplémentaire de la promesse, il initie un mouvement spéculaire qui ne réfléchit aucune présence originaire). La promesse est donc porteuse d'un indécidable qui indique son au-delà :

> [Même s']*il n'y a pas* d'au-delà de l'indécidable, (…) cet au-delà reste à penser, depuis ce « somewhat more reliable point of « reference » » et on ne peut que s'y engager dans une promesse, donner sa parole à ce sujet, même si on le dénie en signant ironiquement ; il reste à penser une autre indécidabilité, celle qui ne se lie plus à l'ordre du *calcul* entre deux pôles d'opposition mais à l'incalculable d'un tout autre : la venue ou l'appel de l'autre[3].

Mais si nous utilisions d'abord cet extrait comme une conclusion de notre réflexion, il nous semble néanmoins introduire une nouvelle dimension qui nous oblige à infléchir le sens général de notre propos.

Jusqu'ici en effet, nous travaillions dans la perspective d'une « re-politisation » de la différance, pour tenter de montrer que la promesse pouvait être pensée comme sa formulation éthico-politique. Extraite du contexte austinien, la promesse devient cette force

---

1 Nous reprenons cette expression du *Monolinguisme de l'autre, op. cit.*, p. 118.
2 L'avènement de la conscience n'étant que secondaire, résultat du dépassement du *double bind* « in-originaire » et du mouvement répressif du processus de conscientisation.
3 *Ibid.*, p. 133 – Derrida souligne.

conventionnelle paradoxalement capable de déranger les conventions héritées (« *fact* »)[1] par un acte de mémoire, qui est tout autant une projection dans l'avenir et une injonction à l'invention de nouvelles conventions. En mettant au jour la structure de l'itérabilité dans cet acte de mémoire qui en appelle à l'avenir, nous avons vu comment la promesse finissait par excéder tout référent, pour indiquer un impossible irreprésentable. Ainsi pourrions-nous être tentée de replacer la promesse dans la perspective d'*Au-delà du principe de plaisir (op. cit.)* pour penser la mort aux pôles de sa structure, mais il faut néanmoins pouvoir accompagner toutes les inflexions que la promesse fait subir à l'économie différantielle. Or une telle démarche ne peut faire l'impasse sur les concepts d'introjection et d'incorporation. Car s'il en va bien de la mort, son déni fait de l'irreprésentable ou de l'incalculable une autre modalité de la survie, l'irreprésentable devenant alors, et contradictoirement, la chance d'une nouvelle re-présentation du monde. Contre la lecture pessimiste, mais surtout contextuelle, de Freud qui, dans *Malaise dans la culture* (1930), craint que Thanatos ne prenne le pas sur Éros et que l'aboutissement du processus de civilisation ne coïncide avec l'anéantissement de l'espèce humaine[2], la philosophie derridienne, parce que jamais elle ne désintrique vie et mort, fait une promesse ou une menace : la mort est toujours une chance de vie ; en un mot, elle est survie. Si nul ne peut dire ce qu'elle fut ou sera, si elle demeure incalculable et son contenu indéterminable, elle est aussi riche de phantasmes et de re-présentations :

> … nous savons, et nous l'avons rappelé hier, que cette singulière mémoire ne nous reconduit vers aucune antériorité. Il n'y aura pas eu un « troisième terme » plus vieux ou plus originaire que nous devrions nous rappeler, vers lequel nous aurions à nous rappeler sous la disjonction aporétique. C'est pourquoi ce qui résiste à l'opposition non dialectisable, ce qui la « précède » en quelque sorte, portera encore le nom de l'un des termes et gardera un rapport *rhétorique* avec l'opposition. Il sera figuré, figurable. Il aura une figure de l'opposition et se laissera toujours parasiter par elle[3].

---

1 Et notamment celle-ci, la plus dangereuse puisqu'elle utilise la force d'un performatif (qui enveloppe les forces de l'illocutoire et du perlocutoire), pour justement paralyser la mobilité du « fait conventionnel » : croire au sens de la locution « *the meaning of a word* ».

2 Même si, comme nous le savons, la conception freudienne de l'histoire est autrement plus complexe que ce que nous décrivons ici, celle-ci se laissant en effet difficilement enfermer dans une seule et même interprétation. Mais dans la dynamique de ce que nous affirmons dans le corps du texte, nous voulons citer la conclusion de *Malaise dans la culture, op. cit.* : « La question décisive pour le destin de l'espèce humaine me semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'auto-anéantissement. À cet égard, l'époque présente mérite peut-être justement un intérêt particulier. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leurs fonds d'angoisse. Et maintenant il faut s'attendre à ce que l'autre des deux « puissances célestes », l'Éros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout aussi immortel. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ? » P. 333.

3 *Actes, op. cit.,* p. 133.

Et ce même si la survie menace aussi de faire disparaître toute re-présentation, c'est-à-dire menace de faire disparaître le monde. « La venue ou l'appel de l'autre » engage donc une autre pensée de l'histoire qui ne s'inscrit dans aucune perspective téléologique : ni dans celle hégélienne de réalisation d'un savoir absolu, ni dans celle marxiste d'une révolution à venir, ni dans celle judéo-chrétienne de la venue du Messie. Le texte en général, qui tout entier est une promesse, « s'écarte du concept philosophique dominant, c'est-à-dire téléologique, de l'histoire[, dont on] sait qu'il domine encore largement les discours politiques les plus « modernes », qu'ils passent ou non pour révolutionnaires » (*ibid.*, p. 138 – citation modifiée), tout en s'arrachant à la conception heideggerienne qui repense l'histoire à partir de la question de l'être. Mais parce qu'il est impossible de se départir de ces quatre points de vue qui constituent notre héritage, il s'agit pour Derrida de les retravailler en les articulant sur un point de vue freudien (ou plus exactement trans-phénoménologique), sans pour autant sombrer dans une conception « apocalyptique » de l'histoire, ou en sonner purement et simplement le glas à l'instar de Francis Fukuyama[1]. Cette promesse sans contenu d'un monde – ou d'un texte – nouveau qu'on ne peut prévoir est enfin renommée « messianicité »[2].

2.2 - La messianicité : la spectralité ou la virtualisation de l'espace et du temps

De l'économie différantielle à la crypte, de la crypte à l'ex-appropriation, et de l'ex-appropriation à la promesse, nous venons de décliner différentes nominations d'une seule et même structure pour à chaque fois en mettre au jour un nouvel aspect.

Jusqu'à ce point de notre travail, nous avons assisté à la progressive mise en place d'un vocabulaire éthico-politique pour parler de l'économie différantielle, l'ex-appropriation, qui réunit en elle la crypte et le forum et qui permet de penser la construction de la singularité dans un système conventionnel. La promesse permet enfin d'appréhender l'histoire d'une toute autre manière : la messianicité est ainsi « venue ou appel de l'autre ». Si cette formulation peut bien évoquer la conception lévinassienne de l'histoire, qui propose une sortie hors de l'être

1 Nous faisons ici référence à *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, trad. Denis-Armand Canal, Flammarion, 1992, (*The End of History and The Last Man*, 1992), qui postule qu'après l'effondrement du bloc communiste, l'histoire se confondra avec le progressif avènement mondial d'une société libérale démocratique de type américain, et que Derrida déconstruit dans *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.

2 Comme on le constatera en lisant par exemple *Le monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 128.

pour penser l'histoire comme appel et accueil de l'Autre, nous voudrions montrer qu'elle pourrait aussi se laisser penser dans une perspective trans-phénoménologique, ou hyper-phénoménologique selon les mots de *Spectres de Marx* (*op. cit.*, p. 204)[1], qui permettra à Derrida de faire de ce qu'il appelle encore dans cet ouvrage « le messianique » (ainsi distingué du messianisme[2]), une « hantologie ».

a) La mise en place d'une hantologie

Ce néologisme – hantologie –, qui sans doute fait battre le cœur de tout les *Spectres* et rend possible la thématisation du concept de messianicité, est en effet tout autant redevable de la phénoménologie que de la psychanalyse, comme nous voudrions maintenant tenter de le montrer en focalisant notre attention sur le cinquième et dernier chapitre des *Spectres*[3] : « Apparition de l'inapparent : l' « escamotage » phénoménologique »[4]. Sans suivre ce chapitre pas à pas, nous essaierons de rendre intelligible le concept de messianicité en accompagnant le mouvement d'une pensée hyper-phénoménologique qui pervertit non seulement la phénoménologie et la psychanalyse, mais aussi la théorie marxiste que Derrida relit à travers ses propres fantômes (p. 222). Le philosophe s'approprie ainsi cette théorie par un travail (situé à la limite de l'introjection et de l'incorporation) formateur ou déformateur, en tout cas producteur d'une nouvelle re-présentation (nous comprendrons bientôt pourquoi nous séparons une nouvelle fois le préfixe « re » du corps du mot). Nous insistons sur ce dernier point, car il ne s'agira pas ici de parler de théorie marxiste, mais de comprendre comment l'histoire peut devenir « attente imminente de la venue du tout Autre », à partir de ce que Marx

---

1 Notons néanmoins que Derrida ne retiendra pas le terme d'hyper-phénoménologie qu'il associe à la philosophie marxiste, dont le but est de chasser les spectres qu'elle a pourtant elle-même introduits dans la sphère sociale. Le « ou » n'est donc pas à entendre comme une stricte équivalence.

2 *Spectres*, *op. cit*., p. 266. Notons encore que si on ne trouve pas d'occurrence du terme « messianicité » dans les *Spectres*, il n'est néanmoins selon nous pas besoin de démontrer qu'il ne se distingue pas de celui de « messianique ».

3 *Op. cit.* Nous ne suivrons donc pas la même démarche que Christian Ferrié dans *Pourquoi* lire *Derrida ? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, Kimé, 1998, qui, quant à lui, lit les *Spectres de Marx*, afin d'expliciter la méthode derridienne de l' « interprétation spectrale » qui serait, selon lui, l'héritière de l'herméneutique heideggerienne.

4 Si les *Spectres* font directement référence à *La carte postale, op. cit.,* nous faisons le choix de ne pas l'étudier préférant nous focaliser sur ce chapitre 5 déjà suffisamment dense et difficile et dont la seule interprétation nous semble permettre la compréhension du concept de messianicité qui est ici notre affaire. Nous précisons encore que nous n'étudierons pas plus la réplique collective aux *Spectres* parue en anglais sous la direction de Michael Sprinker : *Ghostly demarcations – A Symposium on Jacques Derrida's* Specters of Marx, Verso, 1999, ni la réponse de Derrida à cet ouvrage (*Marx & Sons*, *op. cit*.).

nous a laissé en héritage. Et parce que notre hypothèse est que ce cinquième chapitre des *Spectres de Marx* met en place le concept de messianicité à partir d'une hyper-phénoménologie, nous prendrons comme point de départ à notre analyse cette note n° 2 du bas de la page 215 qui intervient en supplément aux deux conclusions d'un développement construit autour d'une réflexion sur le « *es spukt* » (qui « appartient » à Marx autant qu'à Freud), et que nous aurons bientôt l'occasion de (ne pas) traduire :

> Deux conclusions, donc : 1. La forme phénoménale du monde même est spectrale. 2. L'*ego* phénoménologique (Moi, Toi, etc.) est un spectre. Le *phainesthai* même (avant sa détermination en phénomène ou en phantasme, donc en phantôme) est la possibilité même du spectre, il porte la mort, il donne la mort, il travaille au deuil [ici est inséré l'appel à la note n° 2].

Cette note nous met en effet sur une voie qui, encore une fois, pointe du doigt l'Idée au sens kantien thématisée par Husserl par la proposition « *und so weiter* » (§ 149 des *Ideen, op. cit.*), et que Derrida traduit, entre autres, par « etc. » :

> … nous suggérons seulement ceci, sans pouvoir aller ici plus loin dans cette voie : la possibilité radicale de toute spectralité serait à chercher dans la direction de ce que Husserl identifie, de façon si surprenante mais si forte, comme une composante intentionnelle mais *non réelle* du vécu phénoménologique, à savoir le *noème*. À la différence des trois autres termes des corrélations (noèse-noème, *morphè-hylè*) cette non-réellité, cette inclusion intentionnelle mais *non réelle* du corrélat noématique n'est ni « dans » le monde ni « dans » la conscience. Mais elle est justement la condition de toute expérience, de toute objectivité, de toute phénoménalité, à savoir de toute corrélation noético-noématique – originaire ou modifiée. Elle n'est plus régionale. Sans l'inclusion non-réelle de cette composante intentionnelle (inclusion inclusive *et* non inclusive, donc : le noème est inclus sans faire partie), on ne pourrait parler d'aucune manifestation, d'aucune phénoménalité en général (cet être-pour-une-conscience, cet apparaître apparaissant qui n'est ni la conscience ni l'étant qui lui apparaît). Une telle « irréelité », son indépendance *et* par rapport au monde *et* par rapport à l'étoffe *réelle* de la subjectivité égologique, n'est-ce pas le lieu même de l'apparition, la possibilité essentielle, générale, non régionale du spectre ? N'est-ce pas aussi ce qui inscrit la possibilité de l'autre et du deuil à même la phénoménalité du phénomène[1] ?

Que Derrida ne soit pas *ici* aller plus loin dans cette voie est sans doute exact, toute sa philosophie depuis *La voix et le phénomène* (auquel il est fait discrètement référence dans une note du bas de la p. 212 des *Spectres de Marx* par le biais de la voix du Valdemar d'Edgar Poe : « je suis mort »[2]) et *Freud et la scène de l'écriture* ne cessant en effet de prolonger cette voie ouverte par l'*Introduction à l'origine de la géométrie*. La messianicité serait donc, encore une fois, un concept hybride, le résultat du croisement bâtard de la phénoménologie et de la psychanalyse, enfin immergé dans un « élément austinien », et réalisé par « un expert en hyper-phénoménologie » (citation modifiée de la p. 204) qui sait, comme par magie, « faire

1 *Spectres de Marx, op. cit.*, note n° 2 du bas de la page 215, pp. 215-216 – Derrida souligne.
2 Pour rappel, il s'agit de l'exergue à *La voix et le phénomène, op. cit.*

disparaître en produisant des « apparitions » » (*ibid.*).

Si nous avons déjà vu comment la temporalité husserlienne pouvait être connectée à la temporalité freudienne (*supra*, chapitre 3, première partie), comment la compulsion de répétition était à la pointe de la phénoménologie (*supra*, chapitre 1, deuxième partie), il nous reste à comprendre comment l'Idée au sens kantien peut « engendrer » le spectre, à savoir une revenance *unheimlich* constitutive de l'histoire, ou plus exactement, de la messianicité. Pour penser cette « histoire », nous commencerons par questionner la *hantise,* puisque Derrida nous dit, tout à la fin de ses *Spectres* et à la suite de Freud dans *Das Unheimliche*[1], que c'est toujours par elle qu'il faut commencer, elle qui se situe dans ce lieu atopique, « avant la vie *comme telle*, avant la mort *comme telle* » (*Spectres*, p. 278 – Derrida souligne). Plus exactement, nous commencerons en citant ce passage de *L'inquiétante étrangeté* relevé par Derrida (p. 273-274), pour confirmer le caractère premier de la hantise (et qui, contrairement à ce qu'en dit Freud, n'est donc pas un simple exemple), mais non retranscrit dans sa totalité :

> Ce qui paraît au plus haut point étrangement inquiétant à beaucoup de personnes est ce qui se rattache à la mort, aux cadavres et au retour des morts, aux esprits et aux fantômes. Nous avons d'ailleurs vu que nombre de langues modernes ne peuvent pas du tout rendre notre expression : une maison *unheimlich* autrement que par la formule : une maison hantée[2]. Nous aurions pu à vrai dire commencer notre investigation par cet exemple, peut-être le plus frappant de tous, mais nous ne l'avons pas fait parce qu'ici l'étrangement inquiétant est trop mêlé à l'effroyable et est en partie recouvert par lui[3].

Et c'est bien à travers ce prisme – qui selon Derrida rassemble en fait la totalité de *L'inquiétante étrangeté* – que Derrida relit Marx, en comprenant la « phantasmagorie » comme étant l'origine de la communauté socio-économique :

> Pour la chose comme pour le travailleur dans son rapport au temps, la socialisation, le devenir-social passe par cette spectralisation. La « phantasmagorie » que Marx s'applique à décrire, celle qui va ouvrir la question du fétichisme et du religieux, c'est l'élément même de ce devenir social *et* spectral : à la fois, du même coup[4].

Avant de penser la fétichisation des choses et des travailleurs, il nous faut donc penser la

---

1 S. Freud, *L'inquiétante étrangeté*, traduction B. Féron, Gallimard, 1985, réédition 2002 (*Das Unheimliche,* 1919).

2 « *Ein Haus, in dem es spukt* ». Cette périphrase, Derrida préfère la préserver telle quelle, la traduisant, quand il faut la traduire, par « « ça revient », « ça revenante », « ça spectre » » (voir par exemple, *Spectres de Marx*, p. 212).

3 *Ibid.*, p. 246-247.

4 J. Derrida, *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 249, Derrida souligne.

« phantasmagorie » non séparable du *phainesthai* qui enveloppe en lui-même le phénomène et le phantasme. Plus précisément, il nous faut revenir sur nos précédentes analyses, afin de comprendre en quel sens l'Idée au sens kantien peut soudain devenir, par un tour hyper-phénoménologique, l'élément du « *es spukt* », soit de la messianicité. Comment appréhender ce « *es spukt* », inséparable de l'*Unheimlichkeit* ? Tout notre travail tentera justement de l'approcher au plus près, mais nous voudrions commencer à lui rendre visite par une lecture partielle de *Das Unheimliche (op. cit.)* en gardant en mémoire cette remarque de Derrida qui ne fait que répéter celle de Freud : il faut toujours commencer par « *ein unheimliches Haus* », c'est-à-dire par « *ein Haus, in dem es spukt* »[1].

b) « ein unheimliches Haus » : « ein Haus, in dem es spukt »

Ce texte labyrinthique rédigé en même temps qu'*Au-delà du principe de plaisir* (*op. cit.*) sous l'effet d'une *impulsion* (*Antrieb*)[2], recherche explicitement, en suivant trois étapes, les origines du sentiment d'inquiétante étrangeté – *un-heimlich* – et marque, plus subtilement, les hésitations de Freud quant à la possibilité d'une « revenance des morts ». Nous lirons *L'inquiétante étrangeté* dans la perspective d'une compréhension de la philosophie derridienne, mais nous voulons néanmoins ouvrir notre analyse par la réfutation de cette remarque de Derrida, qui laisse penser que Freud privilégie le vécu sur la fiction, ce qui permet au philosophe d'adresser implicitement au psychanalyste cette critique redondante : quoiqu'en dise Freud, la psychanalyse appartient décidément à la métaphysique de la présence :

> Et puisque Hamlet aura été notre sujet, précisons que Freud en jugeait les apparitions spectrales dénuées de toute puissance de *Unheimlichkeit* (*O.C.*, p. 265). Comme celles de Macbeth ou de Jules César, comme celles de l'Enfer de Dante. Elles peuvent être terrifiantes (*schreckhaft*) ou lugubres (*düster*), certes, mais aussi peu *unheimlich* que le monde des dieux homériques. Explication : la littérature, la fiction théâtrale. Selon Freud, nous plierions alors notre jugement aux conditions de la

1 P. 255 des éditions allemandes des *Œuvres complètes*, *Werke aus den Jahren 1917-1920*, in *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, 1940.

2 Ainsi s'ouvre *L'inquiétante étrangeté* : « Le psychanalyste n'éprouve que rarement l'impulsion (*Antrieb*) [contrainte interne non maîtrisée par le moi, mais néanmoins irrésistible] de se livrer à des investigations esthétiques, et ce même lorsqu'on ne limite pas l'esthétique à la théorie du beau, mais qu'on la décrit comme la théorie des qualités de notre sensibilité. (…) Il peut cependant se faire ici et là qu'il ait à s'intéresser à un domaine particulier de l'esthétique, et dans ce cas, il s'agit habituellement d'un domaine situé à l'écart et négligé par la littérature esthétique spécialisée. Tel est le domaine de l' « inquiétante étrangeté » (*Unheimliche*). » P. 213.

> réalité *fictive*, telles qu'elles sont établies par le poète, et traiterions « les âmes, les esprits, les spectres » comme des existences fondées, normales, légitimes (*vollberechtige Existenzen*). Remarque d'autant plus surprenante que tous les exemples de *Unheimlichkeit* sont dans cet essai empruntés à la littérature[1] !

Or les choses sont infiniment plus complexes dans cet essai, et si Freud fait bien la distinction entre « l'étrangement inquiétant vécu et l'étrangement inquiétant purement représenté ou connu par la lecture » (p. 255), il préserve en fait, et contrairement à ce que nous dit Derrida, le privilège de l'écrivain qui seul a le pouvoir d'éveiller, ou de ne pas éveiller, le sentiment d'inquiétante étrangeté en travaillant cette *matière* (*Stoff*) spécifique qu'est la langue[2] – nous indiquons le terme allemand, car il est pour nous stratégique comme cela apparaîtra tout au long de cette section. Autrement dit, s'il est bien, pour Freud, un lieu où réside l'inquiétante étrangeté, c'est celui de la langue qui est comme hantée par ce sentiment qu'elle a la capacité de susciter et d'inhiber à volonté :

> Il est patent que les remarques précédentes[3] n'épuisent pas la question des libertés de l'écrivain ni donc non plus des privilèges de la fiction, pour ce qui est de susciter et d'inhiber le sentiment d'inquiétante étrangeté. Face au vécu, nous nous comportons en général avec une passivité uniforme, et nous subissons l'effet du milieu physique. Mais pour l'écrivain nous présentons une malléabilité particulière ; par l'état d'esprit dans lequel il nous plonge, par les attentes qu'il suscite en nous, il peut détourner nos processus affectifs d'un certain enchaînement et les orienter vers un autre, et il peut souvent tirer de la même matière (*Stoff*) des effets différents[4].

Que la langue soit la véritable gardienne de ce sentiment est en effet une nécessité. Nous essaierons de le montrer en suivant non seulement Freud, mais aussi Derrida qui quant à lui élargit la langue à la technique. C'est ainsi logiquement que *Das Unheimliche* commence par ces mots qui marquent bien le privilège que le psychanalyste accorde à la langue, ou plus exactement à l'usage linguistique dont la littérature n'est qu'une extension :

> On peut maintenant s'engager dans deux voies : rechercher quelle signification l'évolution de la langue a déposée dans le mot *unheimlich*, ou bien compiler tout ce qui, dans les personnes et les choses, dans les impressions sensorielles, les expériences vécues et les situations, éveille en nous le sentiment de l'inquiétante étrangeté, et inférer le caractère voilé de celui-ci à partir d'un élément commun à tous les cas. (…) Je remarque en outre qu'en réalité, cette investigation a suivi la voie d'une collecte de cas particuliers et n'a été confirmée qu'ensuite par ce qu'énonce l'usage linguistique. Mais dans le présent exposé, je parcourrai le chemin inverse[5].

Ce que Freud note subtilement dans ce passage, c'est que le vécu n'est en fait pas séparable de

---

1 J. Derrida, *Spectres de Marx*, note du bas de la p. 274.
2 S. Freud, *L'inquiétante étrangeté, op. cit.*, p. 262, et p. 267 de l'édition allemande, *op. cit.*
3 Quant à *Hamlet*, *Macbeth* et *Jules César* notamment.
4 *Ibid.*, p. 261-262.
5 *Ibid.*, p. 215.

l'usage de la langue qui vient bien le « confirmer », tout se passant comme si, de fait, la langue le précédait, et à plus forte raison lorsque le vécu se décline en ce sentiment très singulier qu'est l'inquiétante étrangeté. Pourquoi cela ? Deux réponses peuvent selon nous être proposées : la première est celle de Freud lui-même, et nous y reviendrons à la fin de notre lecture de *Das Unheimliche* ; la seconde est celle de Derrida, et nous y reviendrons à la fin de notre lecture des *Spectres* (sans dévoiler notre réponse, donnons en déjà une clé d'intelligibilité, afin de baliser notre prochain développement : ce que *Spectres de Marx* nous apportera, c'est la possibilité de revenir sur *L'inquiétante étrangeté,* pour la penser dans l'horizon de l'histoire sans qu'il y ait pour autant une radicale déformation de la pensée freudienne toujours occupée qu'elle fut, de *Totem et tabou* (1913)[1] à *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939)[2], de la possibilité d'une transmission intergénérationnelle des traumatismes inconscients).

Mais revenons en donc au « mot allemand *unheimlich* [qui] est manifestement l'antonyme de *heimlich*, *heimisch* (du pays), *vertraut* (familier) » (*ibid.*, p. 215). Il suffirait donc de jouer sur la contradiction *heimlich* / *unheimlich* pour comprendre d'où proviendrait le sentiment d'inquiétante étrangeté. L'*Unheimlichkeit* serait ainsi provoquée par le non-familier, comme le suppose du reste Jentsch dans son article « *Zur Psychologie des Unheimlichen* » (1906), sur lequel Freud s'appuie d'abord pour penser ce concept. Mais si pour Jentsch « mieux un homme se repère dans son environnement, moins il sera sujet à recevoir des choses ou des événements qui s'y produisent une impression d'inquiétante étrangeté » (p. 216), Freud le récuse immédiatement sans le dire explicitement. Après avoir constaté que « l'équation étrangement inquiétant = non-familier » (*ibid.*) ne permettait pas de rassembler tous les cas d'inquiétante étrangeté, Freud signale qu'il va tenter d'élargir cette première définition en consultant les différentes traductions de ce terme dans des langues étrangères, et donc par définition, non-familières :

> Mais les dictionnaires que nous compulsons ne nous apprennent rien de nouveau, peut-être pour la simple raison que ce sont là pour nous des langues étrangères. Nous avons même l'impression que dans beaucoup de langues, le mot qui désignerait cette nuance particulière de l'effrayant fait défaut[3].

---

1 *Op. cit.*

2 Nous utiliserons la traduction de C. Heim, Gallimard, 1986, réédition 2010 (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939). *L'homme Moïse* est aussi le testament de Freud qui meurt six mois après sa publication.

3 S. Freud*, L'inquiétante étrangeté, op. cit.*, p. 216.

Il faut donc être chez soi pour en être « expulsé » par un sentiment d'inquiétante étrangeté, car c'est bien au sein même du familier que semble se loger le non-familier. Abandonnant les langues étrangères, Freud revient alors à la langue allemande, non pour rechercher la signification de l'adjectif *unheimlich,* mais celle de son « contraire », l'adjectif *heimlich*. Commençant par relever toutes les significations de ce terme en travaillant à partir d'un premier puis d'un deuxième dictionnaire de langue allemande (p. 217 à 223), le psychanalyste remarque cette évolution de la langue qui finit par faire de *unheimlich* une espèce de *heimlich* par l'intermédiaire du *Geheimnis* (le secret, ce qui est tenu caché). Selon cette définition, dont la paternité est attribuée à Schelling, l'*unheimlichkeit* serait provoquée par le surgissement soudain et inattendu du *Geheimnis* dissimulé dans le *Heimlichkeit*. En d'autres termes, si le sentiment *unheimlich* réside au sein même de son contraire, c'est parce que celui-ci recèle toujours en lui un secret qui peut toujours faire son retour. C'est en ce point que nous retrouvons le « *es spukt* » qui caractérise « *ein unheimliches Haus* » par laquelle Freud aurait dû commencer, et qui conserve la marque de la « revenance » in-intentionnelle : ce qui fut su a été mis au secret, dissimulé par et dans le *heimlich.* Et lorsque ça revient, que ça ressurgit, ou que ça se répète alors que nul ne l'attendait, ça provoque un sentiment *unheimlich*. Le chez soi est alors hanté par cette répétition impersonnelle, « *es spukt* » (Derrida insiste sur la neutralité de la forme verbale, *Spectres*, p. 272), qui fait d'un lieu familier un lieu non pas étranger, c'est-à-dire extérieur aux frontières délimitées du chez soi, mais plus exactement étrange. L'altérité ressurgit à l'intérieur même de ces frontières et les fait vaciller en les mettant en question. Sans analyser tous les cas qui éveillent selon Freud le sentiment d'inquiétante étrangeté – parmi eux on trouvera : la confusion entre l'animé et l'inanimé, le motif du double ou l'identification à une autre personne, qui peuvent aller jusqu'au clivage du moi ou à la télépathie, et la compulsion de répétition ; tous ces cas relèvent enfin de la croyance animiste, thématisée par Freud dans *Totem et tabou (op. cit.)*, en une vie de la matière et en la possibilité d'un retour des morts –, nous dévoilons immédiatement la réponse de Freud quant à l'origine de ce sentiment :

> Le résultat auquel nous parvenons se formulerait alors en ces termes : l'inquiétante étrangeté vécue[1] se constitue lorsque des complexes infantiles *refoulés* sont ranimés par une impression, ou lorsque des convictions primitives *dépassées* paraissent à nouveau confirmées[2].

1 Un vécu que Freud a bien du mal à distinguer du vécu propre aux expériences de la langue.
2 *Ibid.*, p. 258.

De fait,

> L'analyse des cas d'inquiétante étrangeté nous a ramené à l'antique conception du monde de l'*animisme*, qui était caractérisée par la tendance à peupler le monde d'esprits anthropomorphes, par la surestimation narcissique des processus psychiques propres, la toute-puissance des pensées et la technique de la magie fondée sur elle, l'attribution de vertus magiques soigneusement hiérarchisées à des personnes et des choses étrangères (*mana*), ainsi que par toutes les créations grâce auxquelles le narcissisme illimité de cette période de l'évolution se mettait à l'abri de la contestation irrécusable que lui opposait la réalité [à savoir la mort, même si, selon Derrida, l'animisme est simultanément déni et acceptation de sa Réalité][1].

Contre Derrida, nous remarquions enfin le privilège que Freud accorde à la langue et à la fiction et nous promettions d'en mettre au jour la raison. Avançons donc celle-ci qui est en fait celle de Freud, même si elle reste provisoire – car comme nous l'annoncions, nous y reviendrons après notre étude d' « Apparition de l'inapparent » – : par son travail sur ce matériau qu'est la langue, l'écrivain a le pouvoir de créer les conditions psychiques favorisant l'émergence du sentiment d'inquiétante étrangeté soit en faisant fi du principe de réalité soit, et ce de manière très perverse nous dit Freud, en nous installant dans la « réalité commune », pour y introduire des événements qui l'excèdent tout en restant possibles :

> Il nous livre alors pour ainsi dire par traîtrise à notre superstition, que nous croyions dépassée ; il nous trompe en nous promettant la réalité commune et en allant nonobstant au-delà d'elle. Nous réagissons à ses fictions de la même manière que nous aurions réagi à des expériences vécues personnelles ; quand nous nous apercevons de la supercherie, il est trop tard, l'écrivain a atteint son objectif ; mais je dois affirmer qu'il n'a pas obtenu un effet pur. Il reste un sentiment d'insatisfaction, une sorte de mauvaise humeur du fait de cette tentative de tromperie (…). Alors l'écrivain a encore un moyen à sa disposition, par lequel il peut esquiver notre protestation et en même temps améliorer les conditions de mise en œuvre de ses desseins. Il consiste à ne pas nous laisser deviner pendant longtemps sur quels présupposés précis il a choisi d'établir son monde, ou bien à se dérober avec ingéniosité et malice, jusqu'à la fin du récit, à un tel éclaircissement décisif. Mais dans l'ensemble se trouve réalisé ici le cas que nous avions précédemment annoncé, à savoir que la fiction crée de nouvelles possibilités d'inquiétante étrangeté qui ne sauraient se rencontrer dans le vécu [mais qui sont bel et bien vécues][2].

Pourquoi un tel courroux et un tel acharnement contre ce pauvre écrivain qualifié de « traître », de « trompeur », de « menteur », et de « malicieux » ? Sans doute parce qu'il est aussi magicien, capable de substituer au monde réel un monde *virtuel* – pour reprendre ce concept de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* central dans le dernier chapitre des *Spectres de Marx* – auquel le scientifique, athée, et rationaliste, soudain retombé en enfance ou à l'âge primitif de l'animisme, croit réellement. Alors, puisque dans un geste très platonicien[3], la chasse aux images virtuelles et autres spectres vient d'être lancée, retournons à

---

1 *Ibid.*, p. 245 – Freud souligne.
2 *Ibid.,* pp. 260-261.
3 Platon, dans *La République*, livre III, 398 a, craignant la puissance que confère au poète sa capacité à « imiter

ceux de Marx et au « *phainesthai* [qui] (avant sa détermination en phénomène ou en phantasme, donc en phantôme) est la possibilité même du spectre [en ce qu']il porte la mort, (…) donne la mort, (…) travaille au deuil » (p. 215 des *Spectres*), et qui nous reconduit à l'Idée au sens kantien, qui, après le passage de la déconstruction derridienne, est devenue la véritable « matrice » de l'*unheimlich*. Essayons maintenant de comprendre comment.

c) Phantasmagorie et fétichisation

L'Idée au sens kantien n'apparaît pas en tant que telle, mais elle est néanmoins à l'origine de toute phénoménalisation. Parce qu'elle rassemble toutes les propriétés des choses, l'essence de la Chose X est une approximation infinie qui permet simultanément le perfectionnement du noème et sa saisie intuitive (au sens d'intuition d'essence – *Wesensschau*). Autrement dit, si l'Idée au sens kantien ne peut en tant que telle faire l'objet d'une intuition et par implication d'une phénoménologie, elle est néanmoins l'origine de tous les phénomènes. Mais selon cette définition (§ 149 des *Ideen 1, op. cit.*), l'Idée au sens kantien apparaît bien appartenir au pôle protentionel de la structure du Présent-Vivant, et nous ne comprenons dès lors pas comment elle pourrait être aussi cette rétention du passé sans laquelle nulle histoire n'est possible. C'est en ce point qu'il faut rappeler comment Derrida fait communiquer rétention et protention par la mise en question du privilège du Présent-Vivant, soit de la perception immédiate d'une représentation placée devant soi (*Vorstellung*). Parce que la saisie immédiate de l'instant présent est *de facto* impossible, la rétention ne retient en fait qu'une trace qui ne fut jamais intuitionnée, et qui en appelle à sa re-présentation pour se garder en mémoire. La rétention est donc aussi une protention ; elle est une ré-tention dont la dynamique protentionnelle est incluse dans la dynamique de répétition ré-tentionnelle. L'Idée au sens kantien ne relève donc pas uniquement du pôle protentionnel, mais aussi rétentionnel de la structure du Présent-Vivant. L'in-intuitionné ressaisi dans une *Vergenwärtigung* et une *Repräsentation* matérielle, ou plus exactement *hylètique*[1] que nous n'entendons pas dans un sens strictement husserlien, précède, et simultanément excède, toute *Vorstellung* qui est le « lieu » du calcul et de

---

toutes choses », l'expulse de la cité, traduction P. Pachet, Gallimard, 2007, p. 166.

1 Il faut ici faire référence à cette citation des *Spectres de Marx* : « *Hylè*, la matière, on sait qu'elle est en premier lieu de bois », p. 242, qui fait écho à celle de la page 158 de *De la grammatologie* déjà retranscrite dans notre précédent chapitre et faisant de la répétition « la forme imposée dans la *hylè,* dans le bois comme matière... ».

l'anticipation consciente. Pour le dire autrement, le passé qui ne fut jamais présent et qui se survit (ou se garde en mémoire) en se re-présentant est tout autant un à venir dont la re-présentation est déjà engagée (promise), même si elle demeure définitivement cryptée. C'est donc selon une triple perspective que Derrida détourne, en le radicalisant, le sens husserlien de l'Idée au sens kantien : tout d'abord, parce qu'en tant que telle elle n'est jamais saisissable dans une *Vorstellung*, elle ne saurait être pensée comme le *Telos* de la conscience, c'est-à-dire un horizon ouvert qui oriente et détermine le sens de l'histoire – plus que simplement indécidable, elle est incalculable et se soustrait à toute anticipation sans pour autant empêcher la décision ; ensuite, elle n'est pas seulement à venir mais aussi déjà passée, et elle retient un non perçu qui ne devient conscient qu'après-coup (la *Rückfrage* se transforme alors en *Nachträglichkeit*) et toujours de manière déformée ; enfin, l'Idée au sens kantien n'est plus d'abord articulée au phénomène, mais à la re-présentation phantasmatique simultanément ancrée dans le sensible en raison de sa dimension « matérielle » et l'excédant à l'infini en raison de sa dynamique de survie itérative. Or, cette temporalité « husserlienne » jugée absurde par Husserl est aussi celle de Freud, la compulsion de répétition faisant ainsi soudainement ou étrangement son retour au sein de la répétition mémorisante du Présent-Vivant. Repensée à l'aune de l'*Au-delà du principe de plaisir (op. cit.),* l'Idée au sens kantien se mue alors en traumatisme. En glissant de la phénoménologie à la spéculation freudienne qui elle-même est venue suppléer l'impossibilité de l'observation des commencements, l'instant de la captation d'un « passé qui n'a jamais été présent » dans une *Repräsentation* devient cette « force qu'on ne peut encore absolument pas se représenter »[1] et grâce à laquelle prend soudain vie la matière. Ce passage des *Spectres de Marx* censé traiter du devenir fétiche de la marchandise rend ainsi compte de cet instant purement spéculatif en des termes directement empruntés à *L'inquiétante étrangeté* et à *Totem et tabou (op. cit.)* :

> *Hylè*, la matière, on sait qu'elle est en premier lieu de bois. Et dès lors que ce devenir-immatériel de la matière semble n'occuper aucun temps et opérer sa transmutation dans la magie d'un instant, d'un seul coup d'œil, par la toute-puissance d'une pensée, nous pourrions être tentés de le décrire comme la projection d'un animisme ou d'un spiritisme. Le bois s'anime et se peuple d'esprits : crédulité, occultisme, obscurantisme, immaturité d'avant les Lumières, humanité puérile ou primitive[2].

L'esprit spéculatif ou animiste de Freud théorise ou « délire » ainsi un premier traumatisme se frayant un chemin dans une matière inanimée qui lui oppose d'abord une résistance avant de

1 *Au-delà..., op. cit.*, p. 91 (ce passage a été retranscrit dans sa totalité dans notre précédent chapitre, section 1).
2 *Spectres de Marx, op. cit.*, pp. 242-243.

se servir de sa force pour retourner à son état d'inertie. Mais parce que la tendance essentielle de la vie est la conservation de l'état antérieur, ce traumatisme est gardé en mémoire et enfin répété. Cette dynamique permet à la vie de différer l'instant mortel tout en se précipitant vers sa mort. Si l'Idée est en elle-même et par elle-même irreprésentable en ce qu'elle n'est autre que la mort – la plus épaisse matérialité ou la plus pure idéalité –, sa répétition (*Vergegenwärtigung*), qui est en fait sa survie, présuppose la production d'un substitut *hylètique* (*Repräsentation*) qui conserve la matière inanimée ou l'idéalité en l'*incorporant* à une forme indécidable parce qu'inconnaissable, c'est-à-dire à une forme virtuelle (précisons que l'un des enjeux de notre présent travail consistera à expliciter le concept de *virtualité* qui enveloppe le social et le spectral) qui peut donc prendre toutes les formes possibles. Pourquoi l' « Idée au sens kantien » *doit-elle* être simultanément dans le monde (c'est-à-dire sensible) et hors du monde (c'est-à-dire suprasensible) (car nous verrons que cette mécanique de survie est articulée à une exigence éthique sans commune mesure avec l'impératif catégorique kantien) ? La réponse à cette question, qui coïncide en fait avec l'élucidation du concept de messianicité, nous conduira enfin jusqu'à l'indéconstructible de *Force de loi (op. cit.)*. Mais poursuivons donc notre spéculation, car il nous reste à comprendre comment se constituent les substituts *hylètiques* qui, certes, sont bien des « apparitions sans personne. [Mais] cela n'interdit pas la spéculation, au contraire[1]. »

Si nous venons de poser les instruments conceptuels qui permettent de comprendre ce que Derrida entend par « phantasmagorie », le concept d'*incorporation* doit retenir toute notre attention, car c'est bien lui qui nous ouvre la voie du devenir social et spectral des choses et des travailleurs. L'incorporation, inséparable de la *fétichisation*, est selon nous au principe de la constitution de la « communauté hantée », telle qu'elle nous est présentée dans ce cinquième et dernier chapitre des *Spectres*[2]. Concept clé de l'*Introduction à l'origine de la géométrie* et de *Fors* qui le reprend de la psychanalyse freudienne (l'incorporation chez Freud correspond à la phase orale ou cannibale du développement de l'enfant lors de laquelle « le

1 *Ibid.*, p. 221. Rappelons que dans *Au-delà du principe de plaisir, op. cit.*, Freud spécule sur l'origine de la vie qui, par définition, échappe à l'expérience et ne peut être qu'une reconstruction théorique survenant après-coup. Signalons encore que s'il serait sans doute judicieux de faire référence à *La carte postale, op. cit*., nous ne le ferons pas, car nous préférons focaliser notre attention sur le cinquième chapitre des *Spectres* selon nous suffisant, pour comprendre le concept de messianicité qui nous occupe ici.

2 Voir *ibid.*, p. 212 pour l'expression entre guillemets.

processus mental [d'appropriation] est vécu et symbolisé comme une opération corporelle (ingérer, dévorer, garder au dedans de soi) »[1] ; ce concept thématisé en 1915 dans « Deuil et mélancolie »[2] tient notamment une place centrale dans *Totem et tabou* (1913)[3] qui intéresse directement notre présent propos), l'incorporation, dans *Spectres de Marx*, permet en effet de penser le processus de *formation* du fétiche communautaire. En torsion entre la phénoménologie et la psychanalyse, l'incorporation derridienne conserve de l'une et de l'autre et nous reconduira enfin jusqu'à ce « *es spukt* » qui définit la messianicité et sa justice spectrale.

L'incorporation intervient donc à cet instant purement spéculatif ou relevant de la magie, de la captation d'un traumatisme irreprésentable dans un substitut re-présentatif qui rend possible la survie du premier dans une mémoire répétitive. À cet instant précisément commence un *travail* – que nous comprendrons bientôt être en fait *travail du deuil* – qui est le gage de l'érection du moi vivant qui en effet se constitue en accueillant l'autre en soi selon une logique d'ex-appropriation, qu'il ne serait sans doute pas erroné d'identifier à celle d' « auto-immunité » :

> Le moi vivant est auto-immune (…). Pour protéger sa vie, pour se constituer en unique moi vivant, pour se rapporter, comme le même, à lui-même, il est nécessairement amené à accueillir l'autre au-dedans (la différance du dispositif technique, l'itérabilité, la non-unicité, la prothèse, l'image de synthèse, le simulacre, et ça commence avec le langage, avant lui, autant de figures de la mort), il doit donc diriger à la fois *pour lui-même et contre lui-même* les défenses immunitaires apparemment destinées au non-moi, à l'ennemi, à l'opposé, à l'adversaire[4].

Mais sans pour le moment expliciter cette logique, nous voudrions penser les raisons stratégiques de cette incorporation qui néanmoins préserve le non-sens absolu de la mort. Pour ce faire, il nous semble nécessaire de revenir au concept d'incorporation tel qu'il est développé dans le chapitre VII de l'*Introduction à l'origine de la géométrie*, qui est aussi le chapitre dans lequel intervient l'écriture qui est la condition de possibilité de la préservation de l'objet idéal par la mise en place d'un espace et d'un temps virtuels. Si écriture et incorporation ne peuvent être pensées séparément, c'est parce que, dans une perspective husserlienne, l'écriture n'est autre que le produit de la synthèse de l'incorporation matérielle de

---

1 *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.*, p. 189.
2 In *Métapsychologie, op. cit*.
3 *Op. cit.*
4 *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 224 – Derrida souligne.

l'objet idéal (son inscription dans un signifiant scripturaire qui lui donne un corps matériel) et de son incorpora*bilité* phénoménologique (son inscription dans un signifié, soit une intention pure de langage qui lui donne une « corporéité spirituelle, *geistige Leiblichkeit* »), qui rend possible la conservation de l'objet idéal et sa transmission par-delà la mort *comme telle* d'une subjectivité ou d'une communauté actuelles[1].

Cela nous l'avons déjà vu[2], mais en ce point de notre réflexion, et nous appuyant sur nos précédents acquis, nous nous croyons en droit de renverser les termes de l'*Introduction* pour dévoyer le concept d'incorporation tel que Derrida l'utilise dans ce chapitre VII. L'objet idéal – la *Vorstellung* – disparaît ainsi au profit d'un premier traumatisme irreprésentable qui néanmoins en appelle toujours à sa re-présentation nécessairement « *hylètique* ». *Nécessairement*, nous insistons sur cet adverbe, car cette incorporation, que l'on peut aussi définir comme l'inscription de la dynamique de répétition dans une matière dès lors re-présentée, ne peut être condition de possibilité d'une histoire que si elle préserve une dimension « sensible insensible », pour reprendre, selon Derrida, une expression de Marx : « Marx ne dit pas sensible *et* insensible, sensible *mais* insensible, il dit : sensible insensible, sensiblement suprasensible » (p. 240 des *Spectres,* Derrida souligne). Car la sensibilité suprasensible de ce substitut re-présentatif ne rend pas seulement possible « l'apparition de l'inapparent », elle garantit aussi la *publicité* de ce substitut. La re-présentation, parce qu'elle est un « corps artefactuel » ou « prothétique » (*ibid.*, p. 203), n'appartient pas à un seul mais à tous, et peut toujours se détacher de celui qui croit en être le possesseur tout en préservant sa trace de vie. La spécificité de cette re-présentation, dont le caractère démocratique devient lisible, est sa technicité qui préserve les caractéristiques du mort et du vivant. Cette re-présentation est donc un substitut technique. L'écriture (*hypomnésis*) en est l'un de ses noms, celui qui en tout cas est en usage depuis Platon pour lequel elle est simultanément ce remède (*pharmakon*) contre une mémoire (*mnémè*) potentiellement défaillante et ce poison (*pharmakon*) qui contribue à la démocratisation de la cité en vertu de sa capacité à se séparer

---

1 « C'est la possibilité de *l'écriture* qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle. Elle le fera en émancipant le sens à l'égard de son évidence *actuelle* pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l'intérieur d'une communauté déterminée. (…) Cette *virtualité* est d'ailleurs d'une valeur ambiguë : elle rend possible du même coup la passivité, l'oubli et tous les phénomènes de *crise*. » *Introduction à l'origine de la géométrie, op. cit.,* p. 84 – Derrida souligne. Sur tous ces points, voir plus généralement les pp. 83-95 et la note n° 3 du bas de la page 86. La citation entre guillemets intégrée dans le corps du texte est extraite de la p. 86.

2 Voir *supra*, chapitres 1 et 2 de la première partie.

de son géniteur, et qui se prête alors à toutes les déformations et contrefaçons – itérations – possibles[1]. C'est donc parce que cette première re-présentation vivante possède ce pouvoir de morcellement, de division et de séparation propre au cadavre (la mort *comme telle*) qu'elle est publique – elle est « chose publique » –, au principe même du lien communautaire. Avant d'être une communauté liée par des représentations conscientes ou présentes à soi (*Vorstellung*), la communauté est donc une communauté technicienne (ou technologique dirions-nous aujourd'hui) liée par des re-présentations virtuelles qui échappent à la perception. L'*instant* de l'incorporation (que *de facto* rien ne précède) coïncide donc avec la création d'un *espace communautaire.*

Mais si nous avons appréhendé le substitut technique de telle manière que nous avons pu rendre compte du lien virtuel unissant les hommes au sein d'une communauté actuelle, il faut surtout comprendre que ce substitut est bien plus sûrement au principe du lien entre des communautés n'appartenant pas à la même temporalité (rappelons que pour Husserl le langage parlé soude le lien entre les hommes d'une communauté actuelle, tandis que le langage écrit permet de transmettre les objets idéaux à une communauté à venir). Comment le substitut technique peut-il donc être le gage du lien entre des communautés partageant des temporalités différentes ? La réponse à cette question est déjà contenue dans notre précédent propos : la sensibilité suprasensible du substitut technique crée un espace virtuel qui en fait n'est pas soumis au temps présent. Pour le dire autrement, le caractère virtuel du substitut technique (sa capacité à se détacher de son « géniteur » et à prendre toutes les formes possibles), n'est pas seulement garant du lien unissant les hommes d'une communauté actuelle, il est aussi, voire même surtout, garant du lien entre des communautés passées et à venir. En vertu même de sa sensibilité suprasensible, le substitut technique, qui retient un passé sans présent, est destiné à l'à venir. « Matière spiritualisée », la re-présentation *hylètique* qui garantit non seulement le lien, mais aussi la survie communautaire appartient tout à la fois au passé, au présent et à l'à venir.

Mais il faut alors faire remarquer l'inflexion de sens que nous venons subrepticement de faire

1 Sur ce point, voir *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, *op. cit.*, et notre analyse de ce texte dans notre première partie, chapitre 2.

subir au concept d'incorporation : de notre développement ressort en effet que l'incorporation ne concernerait pas tant un traumatisme irreprésentable que les re-présentations traumatiques d'une communauté passée. Plus exactement, nous pourrions dire que si l'incorporation du traumatisme dans une re-présentation est bien création d'un espace communautaire actuel dont la caractéristique est d'être en relation avec le passé et l'à venir, alors il faut penser que « ce qui vient » au sein de cet espace, ce sont d'abord les re-présentations transmises par et dans le substitut technique (la langue pour revenir sur notre analyse de *L'inquiétante étrangeté*). L'espace communautaire, qui néanmoins possède quelques frontières sans lesquelles le survivant singulier de l' « ici-maintenant » ne pourrait se constituer, incorpore alors ces re-présentations provenant d'autres communautés et engage le travail consécutif à toute incorporation. Par ce travail formateur, déformateur ou re-formateur – un travail du deuil qu'il soit réussi ou mélancolique –, ces re-présentations pourront devenir de plus en plus idéales et par exemple s'ériger en phénomène institutionnel ou se disséminer en une multiplicité d'autres re-présentations qui gardent néanmoins en elles, grâce à la « restance »[1] minimale qui caractérise l'itération, les traces de la communauté passée. Ce processus de formation que nous pourrions qualifier d' « incorporation phénoménale » ou d' « introjection spectrale »[2], est enfin au principe de la constitution de la scène sociale. Celle-ci est cet espace polémique d' « hospitalité inconditionnelle » ou d' « hostilité »[3], d'acceptation consciente de l'altérité spectrale (qu'elle se fasse sur le mode d'une identification « positive » (intégration) ou d'une identification « négative » (rejet)) ou de son déni qui rend possible son retour et qui signe, paradoxalement, la Réalité de la mort *comme telle*. Car si son acceptation consciente (le deuil réussi en termes freudiens) laisse apparemment une place à la mort, elle en est en fait la dénégation qui s'exprime dans l'hostilité déclarée de la communauté à tout ce qui échappe ou risque d'échapper à la conscience, mais qui néanmoins peut toujours faire son retour en son sein : un retour spectral qui crée un sentiment d'inquiétante étrangeté que Derrida n'entend pas exactement de la même oreille que Freud, même s'il lui en emprunte beaucoup. S'il n'existe rien avant la re-présentation et que le traumatisme sera toujours une scène, l'espace

---

1 Pour une analyse de ce concept, voir *Limited Inc., op. cit.*, et *supra*, partie 1, chapitre 3, deuxième section.

2 Derrida ne qualifie jamais l'incorporation et l'introjection ainsi, mais on notera néanmoins cette citation qui renforce la légitimité de notre proposition : « Si tout spectre, nous l'avons assez vu, se distingue de l'esprit par une incorporation, par la forme phénoménale d'une quasi-incarnation, le Christ est alors le plus spectral des spectres », p. 229.

3 Auxquelles Derrida a consacré un séminaire en 1995-1996 avant de s'en entretenir avec Anne Dufourmantelle dans *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997. Ce concept est aussi travaillé dans *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.

communautaire actuel en appelle donc toujours à des re-présentations passées qu'il accueille et retravaille (l'exclusion étant l'une de ces formes de travail). Il garantit ainsi leur survie au rythme d'une production laborieuse qui ne dépend de rien sinon de la dynamique d'une vie qui diffère l'instant de la mort en ne cessant de la répéter, et ce non d'un point de vue individuel, mais bien communautaire. La communauté actuelle porte ainsi en elle-même, et sans le savoir, une communauté passée dont elle assure aujourd'hui la survie en lui offrant un à venir. Cette réincorporation des re-présentations à une nouvelle matière suprasensible qui rend possible leur transmission et leur mise en circulation dans un « *time out of joint* », pour reprendre la formule du *Hamlet* de Shakespeare – « *The time is out of joint* » ; « Ce temps est sorti de ses gonds »[1] – qui structure tous les *Spectres*, engage ainsi une autre forme de responsabilité que celle fondée sur le présent, même si, de ce dernier, toute éthique devra néanmoins, et nécessairement, tenir compte.

L'aura spectrale réunit ainsi, à partir du présent par-delà le présent, le passé et l'à-venir. La communauté n'est donc pas seulement humaine, elle est aussi une chose animée. Pour le dire d'un seul mot, en incorporant les re-présentations d'une communauté passée pour leur donner un à venir, la communauté actuelle devient un *fétiche.* Elle devient cette « chose vivante » qui préserve ses caractéristiques de chose (division et séparation), mais qui contient en elle la trace d'une multiplicité de re-présentations passées (et donc vivantes), que l'on peut toujours faire revenir par la magie ou une séance de spiritisme, quand « ça » ne revient pas in-intentionnellement (« *es spukt* »). Elle est en d'autres termes une sépulture dédiée à l'à venir, un Totem pour reprendre un terme freudien[2]. La communauté laborieuse est à la fois morte et vivante, les choses ayant pris vie et les vivants s'étant chosifiés :

---

1 *Hamlet*, acte I, scène V, trad. André Lorant, Aubier, 1988, p. 141 (*The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark,* première représentation entre 1598 et 1601, texte publié en 1603).

2 L'incorporation dans *Totem et tabou, op. cit.,* coïncide avec la production du Totem qui garde en mémoire l'âme du père tué puis dévoré lors d'un repas collectif par ses fils jaloux de son accaparement des femelles. Le repas totémique, dont Freud nous dit que la cène n'est que la forme symbolique (in *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p.175), produit un être mi-mort mi-vivant qui donne ses lois (les lois de l'exogamie et le système des tabous) à la communauté, et avec lequel celle-ci communique par la magie. L'âge animiste de l'humanité est cet âge primitif où cette dernière attribue une âme à l'inanimé et croit, cédant au fantasme de « toute-puissance des pensées », qu'elle peut agir sur le monde en pratiquant la magie. Freud distingue ainsi, dans le chapitre III « Animisme, magie et toute-puissance des pensées », trois phases dans l'évolution des conceptions de l'homme : la phase animiste ou narcissique, lors de laquelle l'homme s'attribue la toute-puissance, la phase religieuse où cette toute-puissance est déléguée à Dieu et « où l'homme cherche son objet dans le monde extérieur », et la phase scientifique où l'homme se soumet aux exigences de la réalité. Voir p. 300.

> La contradiction capitale ne tient pas seulement à l'incroyable conjonction du sensible et du suprasensible dans la même Chose, c'est celle de l'*autonomie automatique*, de la liberté mécanique, de la vie technique. Comme toute chose, dès l'instant où elle entre sur la scène d'un marché, la table ressemble à une prothèse d'elle-même. Autonomie *et* automatisme, autonomie *mais* automatisme de cette table de bois qui se donne spontanément son mouvement, certes, et semble ainsi s'animer, s'animaliser, se spiritualiser, se *spiritiser*, mais tout en restant un corps artefactuel, une sorte d'automate, une figurante, une poupée mécanique et raide dont la danse obéit à la rigidité technique d'un programme. Deux genres, deux générations se croisent en elle, et c'est en cela qu'elle figure l'apparition d'un spectre. Elle en accumule indécidablement, dans son inquiétante étrangeté, les prédicats contradictoires : la chose inerte paraît soudain *inspirée,* elle est tout à coup transie d'un *pneuma* ou d'une *psyché*. Devenue comme vivante, la table ressemble à un chien prophétique qui se dresse sur ses quatre pattes, prêt à faire face à ses semblables : une idole voudrait faire la loi. Mais inversement l'esprit, l'âme ou la vie qui l'animent restent pris dans la choséité opaque et lourde de la *hylè*, dans l'épaisseur inerte de son corps ligneux, et l'autonomie n'est plus que le masque de l'automatisme. Un masque voire une visière qui peut toujours ne dissimuler, sous le heaume, aucun regard vivant. L'automate mime le vivant. La Chose, n'est ni morte ni vivante, elle est morte et vive à la fois. Elle survit. Rusée, inventive et machinale à la fois, ingénieuse et imprévisible, cette machine de guerre est une machine de théâtre, une *mekhanè*[1].

Si ce passage est censé rendre compte du devenir fétiche de la marchandise tel qu'il est pensé par Marx, nous voudrions faire remarquer la majuscule que Derrida assigne par deux fois au substantif « chose ». Loin de s'en tenir à la théorie marxiste, Derrida est en train de penser, encore une fois mais différemment, la structure différantielle. Appréhendée dans une perspective historique, elle devient cet espace public au sein duquel sont incorporées et retravaillées des re-présentations appartenant à des communautés passées et destinées à l'à venir. Contre Freud qui voudrait bien réduire l'animisme à une croyance infantile, Derrida prend le risque de penser l'histoire du survivant comme l'histoire d'un « matérialisme sans substance » (p. 267) qui est aussi cette histoire *unheimlich* de la *khôra* (*ibid.*) à laquelle Derrida a consacré une étude dans un livre éponyme[2]. La survie n'est possible que parce qu'elle est un espace d'incorporation, une matière spiritualisée qui contradictoirement passe outre les frontières spatio-temporelles d'une communauté ici présente, tout en marquant les limites de cette dernière. La réincorporation de l'héritage par une communauté actuelle qui entre alors en travail, peut toujours faire ressurgir spectralement une re-présentation passée. Cette réincorporation est donc bien la marque simultanée du déni et de l'acceptation de la Réalité de la mort par une communauté actuelle : déni en ce qu'elle fait survivre une communauté réellement morte – « *es spukt* » –, acceptation en ce que cette survie est justement assurée par un re-présentant *hylètique* qui marque l'ancrage de la singularité communautaire dans le monde, et par là même, son irréductible finitude – « *es spukt* ».

---

1 *Spectres de Marx, op. cit.*, pp. 244-245 – Derrida souligne.

2 *Khôra*, Galilée, 1993 (première version, 1987). Dans ce texte, Derrida propose de développer une réflexion autour de la *khôra* du *Timée* de Platon.

La philosophie derridienne en vient donc à penser la Réalité d'un espace communautaire caractérisé par sa spectralité ou sa virtualité qui « lie *aujourd'hui* la Religion et la Technique dans une configuration particulière » (p. 265, Derrida souligne), et qui n'est pas distinguable de ce que Derrida entend par messianique ou messianicité. Ces thèmes seront repris et éclaircis dans *Foi et Savoir*[1], mais nous nous en tiendrons ici à notre analyse du chapitre 5 des *Spectres,* plus précisément à son avant dernière étape (les *Spectres* se clôturent en effet sur cet « *es spukt* » par lequel nous savons qu'il faut toujours commencer et par lequel nous avons donc commencé) qui justement réintroduit le messianique pour en proposer une définition, tout en ciblant les risques qui lui sont inhérents.

Le messianique est donc ce qui « lie *aujourd'hui* la Religion et la Technique dans une configuration particulière ». Si Derrida scinde son exposé en deux étapes – la première questionne la Religion et le risque qui lui est concomitant d'un « retour du religieux » ; la seconde questionne la Technique qui quant à elle court le risque de se mettre au service d'un retour du religieux –, chacun des trois termes ouvrant cet exposé (« aujourd'hui », « Religion » et « Technique ») doit retenir notre attention, car s'il est quelque chose comme une « justice messianique », elle se devra d'articuler ces trois dimensions à la fois.

En quel sens tout d'abord entendre cette Religion inséparable du messianique ? Distinguée du « retour du religieux » sur lequel nous reviendrons, la Religion se pense sans doute à partir de cette jonction entre deux étymologies latines différentes : *religare* qui signifie relier, et *relegere* qui signifie cueillir, rassembler. Il en va donc d'un lien et d'un héritage, le lien qui unit les hommes ne devant donc pas être uniquement conçu comme ce qui les unit aujourd'hui, mais comme ce qui les unit à travers des temporalités différentes. « Cette structure de l'expérience » (p. 266) est une structure universelle de répétition ou de survie qui se donne toujours dans un survivant singulier, même si toujours elle l'excède en ce qu'elle vient du passé et se destine à l'à venir. Cette structure ouverte sur l'extérieur est un espace d'incorporation, qui fournit à chaque fois un nouveau corps prothétique à ce dont il hérite. Le travail alors engagé peut bien être producteur d'une représentation sociale au sein de laquelle l'altérité est résorbée dans une identité qui se réalise dans une institution réunissant le passé, le

1 *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Seuil, 2000 (première publication de *Foi et Savoir* : 1996).

présent et l'à venir sur le mode phantasmatique de la maîtrise et de la présence à soi. Cette appropriation, ou identification, est au principe de la construction d'une conscience historique réfléchissante qui est en fait, selon Derrida, une dénégation (ou un refoulement) de l'altérité et de la mort dissimulées sous leur acceptation consciente (le fétiche incarnant un déni ambigu, simultanément signe de l'acceptation non consciente et du rejet, non moins inconscient, de la Réalité de la mort). Par là même, cette conscience historique risque toujours de se cristalliser autour de monuments nationalistes ou religieux qui représentent l'unité et l'identité de la communauté et auxquels celle-ci est tenue de s'identifier (par exemple le monument aux morts) :

> Il y va d'abord de ce qui prend la forme originale d'un retour du religieux, qu'il soit ou non fondamentaliste, et qui surdétermine toutes les questions de la nation, de l'État, du droit international, des droits de l'homme et du *Bill of Rights*...[1]

Le « retour du religieux » consiste donc en la sacralisation d'une institution ainsi pérennisée que Marx identifie à une idéologie. Suivant une autre voie que la révolution marxiste même si elle dit en préserver la marque, la déconstruction derridienne pense cette « religiosité » comme le produit de la cristallisation dans un phénomène d'un processus de fétichisation qui est en fait au principe de la constitution du « corps glorieux » de toute institution (le sujet ou le moi-vivant en étant l'une de ses formes). Bien loin de relancer la chasse aux spectres, il s'agit alors, pour la déconstruction derridienne, de les faire ressurgir ou plus exactement, de les laisser revenir hanter le familier. Le messianique est ainsi l'attente de l'irruption, toujours imminente puisque toujours dépendante de son incorporation par un survivant singulier de l'ici-maintenant, d'une altérité dont la survie est gardée en mémoire dans un substitut technique. Le « passé sans présent », pour pouvoir se transmettre de génération en génération et ainsi faire histoire, doit être incorporé à une matière, une *Repräsentation* pour reprendre le terme husserlien, qui possède cette étrange propriété d'être tout à la fois animée et inanimée, morte et vivante, mécanique et autonome. Cette sensibilité suprasensible constitue donc le « liant discontinu » qui rend possible l'histoire : elle garantit *et* sa continuité (incorporation de l'héritage) *et* sa discontinuité (parce que l'espace communautaire d'incorporation est ouvert à toutes les re-présentations qu'il retravaille de manière singulière, le spectre qui ressurgit est toujours étrangement inquiétant, le produit laborieux, et quelque peu monstrueux, d'un accouplement de re-présentations dont les origines sont perdues). Longtemps, la langue fut la

1 *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 265.

meilleure candidate pour penser concrètement cette matière sensible suprasensible, et ce n'est sans doute pas un hasard si elle constitue le fil conducteur de *L'inquiétante étrangeté* (comme nous le savons, Freud ouvre son texte par une étude de l'évolution du sens du mot *heimlich* qui finit subrepticement par coïncider avec son antonyme *unheimlich*, et le conclut par la dénonciation de la malignité de l'écrivain qui nous installe dans la « réalité commune » (*heimlich*) pour y introduire des événements suscitant le sentiment *unheimlich*, inséparable du « retour infantile du totémisme »[1]). La langue serait ainsi cette matière animée, hantée par les morts, que la communauté actuelle reçoit en héritage, c'est-à-dire incorpore et retravaille. Le messianique, qui lie actuellement des communautés passées et à venir, est donc inséparable du substitut technique dont l'écriture fut une forme, peut-être pas en train de disparaître, mais en tout cas de se transformer :

> … il y va aussi, indissociablement, du déploiement différantiel de la *tekhnè,* de la techno-science ou de la télé-technologie. Il nous oblige plus que jamais à penser la virtualisation de l'espace et du temps, la possibilité d'événements virtuels dont le mouvement et la vitesse nous interdisent désormais (plus et autrement que jamais car ce n'est pas absolument et de part en part nouveau) d'opposer la présence à sa représentation, le « temps réel » au « temps différé », l'effectivité à son simulacre, le vivant au non-vivant, bref le vivant au mort-vivant de ses fantômes[2].

La *khôra*, est donc aussi, nous l'avons amplement développé, une *tekhnè* dont la spécificité est de se situer simultanément en chaque survivant et hors de lui. Parce que la *khôra* est le premier substitut technique, soit un espacement susceptible d'accueillir en son sein n'importe quelle re-présentation, elle reste un espace et un temps virtuels non seulement en tant qu'elle permet, et nous savons comment, de lier des communautés passées et à venir, mais aussi en tant qu'elle est capable d'incorporer le substitut technique (quel qu'il soit) dont elle hérite. Autrement dit, et comme cela apparaissait déjà en creux dans nos précédents propos, si la *khôra* est bien une « bio-structure »[3] universelle, parce qu'elle est aussi une structure historique, soit virtuelle, elle est simultanément située dans et hors du survivant singulier. En incorporant le substitut technique d'un autre, le travail coextensif à cette incorporation modifie perpétuellement la *khôra*, à savoir l'espace public du survivant singulier indissociable de celle de la communauté tout entière[4]. À notre époque, celle où Derrida écrit ses *Spectres de Marx*

---

1 Il s'agit du titre du quatrième chapitre de *Totem et tabou, op. cit*.

2 *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 268.

3 Par ce néologisme nous voulons signifier que cette structure est une structure vitale qui se retrouverait dans tout organisme. Nous rappelons à cet égard l'utilisation du terme « auto-immunité » pour penser l'ex-appropriation. S'il ne nous appartient pas de nous engager dans cette voie, il en va bien ici de la bio-politique sur laquelle Derrida s'est penché à la toute fin de sa vie.

4 Encore une fois, nous ne pourrons pas développer cette perspective, mais il est bien ici question de

(1993), le déploiement de la techno-science et de la télé-technologie (le *Telos* de la science, ainsi accouplé à la technique, devenant virtuel) brouille toutes les frontières qui pouvaient sembler claires entre temps réel et temps différé, entre mort et vie, entre présence et représentation, ce qui, selon Derrida, constitue une chance autant qu'une menace. Une chance si ce déploiement « nous oblige à penser, à partir de là, un autre espace pour la démocratie. Pour la démocratie à venir et donc pour la justice » (p. 268). Une menace s'il est mis au service du retour du religieux dont la plus synthétique formulation pourrait être la suivante : la dénégation de la mort et, corrélativement, l'adoration des phénomènes institutionnels – ou techniques – représentant cette dénégation. Si la déconstruction rejoint ici la révolution marxiste, c'est en ce qu'elle saisit qu'une communauté, que Freud qualifierait de scientifique[1], n'est rien de moins qu'une communauté religieuse au sens étroit, qui ne cesse de se prosterner devant des « corps glorieux » (les exemples sont trop nombreux pour pouvoir être cités) en les prenant pour des vérités scientifiques ou des réalités immuables. Mais elle s'en écarte en deux points : si tout d'abord le diagnostic de cette menace (plutôt que de ce mal) n'est pas le même, la réponse n'est pas non plus la même. Contre un Marx qui dénonce l'esprit animiste et entend conjurer les fantômes par la révolution, la déconstruction, en en revenant au *phainesthai* et à son « *es spukt* », tente de les faire ressurgir au sein d'une communauté par définition animiste, même si elle l'a nié. Cette dénégation est aussi une dénégation de la mort qui n'est surtout pas la mort des sciences médicales définie selon des critères scientifiques ou techniques (et ce même si toutes les sciences et techniques sont, selon Derrida, inséparables de la Réalité de la mort). Bien au contraire, plus la mort est rationalisée ou technicisée, plus sa Réalité risque de disparaître de notre espace public et corrélativement, plus notre lien aux communautés passées et à venir risque de s'atténuer. Figées dans des monuments commémoratifs ou mises en circulation dans des flux communicationnels, les re-présentations des communautés passées et à venir sont en fait ressaisies dans une conscience réfléchissante qui les déterminent et leur donnent leur identité à partir du présent, en niant par là même leur irréductible singularité. Or cette première menace se double d'une autre qui n'en est que le revers : la technique peut finir par suivre sa propre logique automatisée sans plus de respect pour la dimension autonome de la singularité.

---

l'appropriation de l'objet technique par une « vie » qui déjà est une technique, Derrida renvoyant dans une note de bas de page aux travaux de Paul Virilio et Bernard Stiegler dont nous savons, au moins pour le second, que les réflexions s'orientent dans cette direction. Voir par exemple *De la pharmacologie, op. cit*.

1 Voir *Totem et tabou, op. cit*., p. 300 et notre note de bas de page consacrée à un passage de cette même page.

Pensée dans sa dimension historique, la promesse prend donc le nom de messianique. La dynamique de survie itérative est alors inscrite dans un réseau conventionnel virtuel et en perpétuel transformation, en ce qu'il n'est autre qu'un long travail de réincorporation. Bref, l'histoire chez Derrida, dont la temporalité non fondée sur le présent ne saurait pour autant être identifiée à la conception heideggerienne d'une histoire arcboutée sur un « originaire » qu'il s'agirait de dévoiler[1], n'est autre que celle de la revenance spectrale. La communauté actuelle se trouve ainsi chargée de laisser revenir les re-présentations d'une communauté passée pour lui assurer son à venir, alors même qu'en raison de leur cryptage et de leur *ré*incorporation, ces re-présentations seront toujours autres, imprévisibles et paradoxalement en avance sur le temps présent[2]. Si le messianique peut être articulé à la déconstruction, c'est parce que l'histoire – qui à notre époque reste un texte – se construit à partir de la dénégation de la mort, qui ne cesse pourtant de compulsivement la travailler.

Dans cette perspective, le messianique n'est donc pas seulement histoire. Il est aussi un concept éthico-politique emprunté aux « figures du messianique abrahamique » (p. 266) et impensable indépendamment d'une justice qui doit toujours s'actualiser *aujourd'hui, dans notre monde*, en ce qu'elle est paradoxalement « *out of joint* », le passé et l'à venir survivant en effet par et dans un présent dont nous connaissons toute l'ambiguïté. Ainsi, si les re-présentations passées et à venir restent indécidables, et que le messianique est le « laisser revenir » de ces re-présentations,

> Cette hésitation messianique ne paralyse [néanmoins] aucune décision, aucune affirmation, aucune responsabilité. Elle en donne au contraire la condition élémentaire. Elle en est l'expérience même[3].

Comment comprendre que l'hésitation messianique puisse être « l'expérience même » de la décision ? Plus précisément, comment entendre le concept d'expérience qui permet d'articuler

---

1 Sans nous engager dans cette voie pour des raisons déjà énoncées, signalons toutefois qu'il reste à penser le rapport entre la conception derridienne et lévinassienne de l'histoire.

2 Freud, dans les termes qui sont les siens, pense ainsi la période précédant le retour du refoulé comme une période de latence. Un événement extérieur réactive les traces mnésiques provisoirement désinvesties qui alors se répètent compulsivement, mais toujours de manière déformée, sous la forme d'une nouvelle idée. Cette réflexion que nous trouvons dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste, op. cit.* (voir plus précisément p. 234), nous semble assez proche de la conception derridienne de l'histoire. Notons encore que Derrida a consacré tout un texte à *L'homme Moïse,* in *Mal d'archives, op. cit.* Pour une lecture du rapport entre Derrida et *L'homme Moïse* à partir de *Mal d'Archive*, voir notamment René Major, « La vérité spectrale de *L'homme Moïse* », *Revue Internationale Germanique*, n° 14, 2000.

3 *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 269.

l'hésitation messianique et la décision ? Si ce concept appartient d'abord au champ de la philosophie matérialiste (l'expérience, qui est toujours celle des sens, est garante de la connaissance du monde extérieur), tout notre précédent développement montre que Derrida en subvertit le sens. L'expérience serait ainsi inséparable de la *khôra*, cet espace élémentaire (*hylè*) d'incorporation laborieuse. En d'autres termes, l'expérience coïnciderait, encore une fois, avec l'instant de la réincorporation des re-présentations passées et à venir par une singularité qui marque par là même son ancrage dans l'ici-maintenant, tout en l'excédant infiniment. Mais si l'expérience s'en trouve ainsi disloquée, elle n'en garde pas moins son attachement au présent, au *vécu* présent qui exige d'agir aujourd'hui. C'est en ce sens que l'expérience de l'indécidable est traversée, *doit* être traversée, par une décision toujours présentement arrêtée et concernant le présent, même si elle provient d'un autre temps.

Mais comment penser cette décision contradictoire qui, parce qu'elle garde en elle l'empreinte matérielle de l'expérience de l'indécidable, est simultanément dans le monde et hors du monde ? Comment peut-elle agir aujourd'hui alors qu'elle est d'abord hétéronome, appartenant à une altérité déjà passée et encore à venir ? Comment enfin une telle décision peut-elle être prise alors même qu'elle n'est le résultat d'aucun calcul et ne relève d'aucune connaissance ? Dans son apparente irrationalité et précipitation, la décision ne risque-t-elle pas de se transformer en indécision que nous n'entendons pas au sens d'hésitation, mais au sens de « prise de position exaltée », un simple *pathos* dépourvu de toute intelligence ? Pour le dire d'un seul geste, la dimension éthico-politique de la philosophie derridienne n'est-elle pas destinée à rester un vain mot ? Laissant là les *Spectres de Marx*, c'est en lisant *Force de loi (op. cit.)* que nous tenterons de répondre à ces questions auxquelles Derrida lui-même eut déjà à répondre en son temps.

Chapitre 3 – Une justice idiomatique : une justice pour aujourd'hui, et au-delà…

3.1- De l'*epokhê* du droit au « fondement mystique de l'autorité »

Peter Baker, dans *Deconstruction and the Ethical Turn*[1], a développé la thèse selon laquelle la philosophie derridienne aurait opéré dans les années 80-90 un « tournant éthique ». Cette thèse a fait beaucoup d'adeptes, notamment aux États-Unis[2], tant et si bien que Derrida en est lui-même venu à la récuser dans ce passage de *Voyous*[3] :

> ... il n'y a jamais eu, dans les années 1980 ou 1990, comme on le prétend parfois, de *political turn* ou de *ethical turn* de la « déconstruction » telle, du moins, que j'en fais l'expérience. La pensée du politique a toujours été une pensée de la différ*a*nce et la pensée de la différ*a*nce toujours aussi une pensée *du* politique (…). Ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, qu'il ne se passe rien de nouveau entre, disons, 1965 et 1990.

Pour ce qui nous concerne, tout notre précédent développement peut être lu comme une progressive mise au jour de la dimension éthique et politique de la différance : la re-nomination incessante de la différance ne fait que révéler de plus en plus sûrement cette dimension, tout en faisant prendre à la philosophie derridienne des inflexions irréductibles à des tournants.

Le chemin de la déconstruction nous a ainsi conduite jusqu'à cette structure dynamique que le contexte des années 60 a permis de nommer « différance ». Si ce chemin est celui d'une *epokhê* radicalisée, il ouvre paradoxalement sur ce que Freud a thématisé sous le concept de « compulsion de répétition », mais auquel Derrida apporte un supplément. Couplée à une intentionnalité excédée, la compulsion de répétition devient cette dynamique de mort qui en appelle à un substitut technique, indécidable et non conscient, pour se garder en vie. Les trois temporalités différentes mais indissociables de la différance sont sous-tendues par une Réalité (la mort) qui est simultanément *dans* le monde et *hors* du monde. Dans le monde, en ce qu'elle est matière vivante, inscrite dans un maintenant présent qui est celui de son substitut technique ; hors du monde, en ce que ce substitut, qui garde la mémoire du passé, est en fait destiné à l'à venir. C'est en vertu de cette dynamique de la « supplémentarité » que la

---

1 University Press of Florida, 1995.
2 En France, l'un de ses représentants est J. Rogozinski.
3 Galilée, 2003. La citation qui suit est extraite de la p. 64 – Derrida souligne.

différance peut se connecter aux conventions déjà existantes et conscientisées qui sont elles-mêmes des substituts de substituts « inconscients », dirait Freud[1]. Ainsi réinscrite dans une dynamique historique, la différance ne se pense pas indépendamment des concepts d'introjection et d'incorporation, qui sont eux-mêmes inséparables de la structure d'ex-appropriation. L'appropriation d'un héritage – la langue – est simultanément expropriation de cette structure infra-langagière que Derrida ne cesse de renommer en fonction de son contexte décidable. Mais de manière renversée, cette appropriation de l'héritage (qui se confond avec un processus d'idéalisation) est toujours empêchée par le travail de la « différance ». Celui-ci rend possible la construction de la singularité et de son idiome qui ne peuvent être pensés indépendamment de la « revenance » du tout autre. Tout en se confondant avec la singularité de l'ici-maintenant, l'idiome est porteur d'une promesse (le désir d'à venir) qui est aussi une menace (la disparition de la trace). La promesse est ouverture du contexte décidable à des événements inconscients venus du passé et dédiés à l'à venir, mais susceptibles, aujourd'hui même, de transformer le monde et ses conventions. La force pragmatique et conventionnelle propre à la promesse excède donc *de facto* la singularité et la communauté actuelles ; elle est plus profondément « messianicité ». C'est en ce sens que Derrida affirme, dans *Force de loi* (*op. cit.*), que « toute forme messianique, toute messianicité n'est jamais absente d'une promesse, quelle qu'elle soit » (p. 56). La messianicité est l'histoire conçue comme une force pragmatique qui n'est autre, selon Derrida, qu'une dynamique de survie, c'est-à-dire une itération conventionnelle. Le premier traumatisme en appelle toujours à une « première re-présentation ». Celle-ci se confond avec un substitut technique destiné à se détacher de la singularité ou de la communauté actuelle tout en en retenant la vie. Ce substitut, qui ne se présente jamais à la conscience, est donc tout à la fois public et historique : il appartient à tous, quelle que soit sa communauté d'appartenance. Son mode d'apparaître ne peut donc être celui de la représentation consciente, mais celui de la revenance : le spectre, tout à la fois mort et vivant, ressurgit compulsivement et vient hanter un espace public dont le temps est alors « *out of joint* ». Cet espace public, parce qu'il est ouvert aux spectres du passé et à ceux de l'à venir, peut être dit, en termes derridiens, « juste » et « démocratique ». En ce point se pose donc de manière cruciale la question de la « justice », car si celle-ci appartient à un autre temps que celui du présent, elle doit pourtant se donner au présent, dans une décision qui ne

1 Rappelons que pour Freud, nous n'avons jamais accès qu'à des représentants de représentants… de la pulsion originairement refoulée. Sur ce point, voir l'article « Le refoulement », in *Métapsychologie, op. cit.*

souffre aucune attente.

En lisant la première partie de *Force de loi* (*op. cit.*), « Du droit à la justice »[1], nous tenterons de penser l'instant aporétique de la décision, qui nous permettra enfin de développer la question de l'idiome. Hanté par le passé, mais toujours en avance sur le temps présent, l'idiome de la singularité, nous essaierons de le montrer, est sans doute la voix la plus juste qui soit.

a) La force du crédit

Ce texte complexe qui a fait l'objet de nombreux commentaires et articles[2], est tout entier construit sur la distinction simultanément impossible et nécessaire entre la justice et le droit. La dynamique très lévinassienne[3] de « Du droit à la justice » suit l'hyperbole d'une adresse

---

1 Si *Force de loi* (1994) se compose de deux conférences : « Du droit à la justice » (1989) et « Prénom de Benjamin » (1990), nous n'en étudierons que la première, la seconde nous semblant en effet poser de multiples problèmes qu'il ne nous appartient pas de discuter dans le cadre de ce travail. Pour le dire synthétiquement, il nous semble plus que discutable de penser le texte de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921) [*Critique de la violence,* in *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, 2000 ; dans cette même édition, on trouvera aussi les *Œuvres II* et *III*] dans l'horizon de la solution finale, ainsi que le fait Derrida dans « Prénom de Benjamin ». Sans développer cette question, notons juste que la violence génocidaire est une violence politique (et non sacrificielle), dont la mise en application repose sur la construction de structures socio-économiques et juridiques visant l'exclusion d'un groupe déterminé, d'abord d'une société, ensuite de l'humanité ; puis sur la mécanisation des hommes qui vont bientôt devoir exécuter l'ordre de l'extermination. Il nous semble donc impossible de succomber à la « tentation » (le terme est de Derrida) de « penser [à partir d'une lecture du texte de Benjamin] l'holocauste comme une manifestation ininterprétable de la violence divine », *Post-Scriptum* à « Prénom de Benjamin », p. 145.

2 Citons par exemple l'article de François Raffoul « Derrida et l'éthique de l'impossible », qui s'appuie largement sur « Du droit à la justice » (cet article est paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* consacrée à Derrida, janvier-mars 2007), et le commentaire de Björn Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, 2007. Notons aussi cet article, bien documenté, rédigé par deux juristes, Émeric Nicolas et Cyril Sintez : « Par-delà le concept de force dans la philosophie de Jacques Derrida », in *La force normative, naissance d'un concept*, études réunies par Catherine Thibierge, L.G.D.J., 2009. Cet article présente l'avantage de montrer quel usage les juristes peuvent faire de la philosophie derridienne. Ce qui intéresse nos deux auteurs, est le décloisonnement des disciplines que rend possible la philosophie derridienne. Selon eux, « Derrida, non juriste, a finalement l'avantage (…) de ne point se laisser enfermer dans la territorialité d'un débat de frontière entre droit et politique, droit et science, droit et éthique, et pose les questions qui sont aujourd'hui plus que jamais d'une brûlante actualité. Ainsi, Derrida développe deux niveaux de discours : l'un sur la philosophie du droit, l'autre sur les politiques juridiques à mener. » P. 135. On peut néanmoins déplorer un contre-sens majeur qui ruine le socle même de l'article : la force du droit qui se confond avec « un désir de folle justice » (p. 123), se trouverait, selon eux, dans l'Homme : « En dernière analyse, la force est dans l'Homme » (*ibid.*). Cette assertion révèle que les auteurs n'ont pas bien saisi le rapport tendu que Derrida établit, tout du moins selon nous, entre le droit et la justice, l'expérience de la force de la justice n'étant surtout pas une expérience humaine.

3 Encore une fois, nous rappelons que nous ne développerons pas le rapport de la philosophie derridienne à la philosophie lévinassienne à laquelle *Force de loi* fait directement référence p. 48-49. Mais il nous faut néanmoins ajouter que même si nous ne pensons pas que la philosophie lévinassienne innerve le cœur de la

lancée droitement, ou transitivement, à une justice inaccessible et devant la porte de laquelle la singularité est à jamais destinée à demeurer[1]. Rédigé pour un « colloque organisé par Drucilla Cornell à la Cardozo Law School en octobre 1989 sous le titre « *Deconstruction and the Possibility of Justice* » » (p. 9)[2], ce texte s'ouvre sur une injonction : « c'est pour moi un devoir, je dois *m'adresser* à vous en anglais » (p. 13 – Derrida souligne), dont Derrida propose trois interprétations : par politesse, souci de se faire comprendre de l'autre et de rendre hommage à l'hospitalité qui lui a été offerte, il est pour le philosophe plus juste de s'adresser à son auditoire en anglais. Plaçant l'ensemble de son intervention sous le signe de l'idiome, le philosophe débute sa communication en affirmant qu' « avant même de commencer » (p. 17), il souhaite citer deux expressions idiomatiques de la langue anglaise : « La première est « *to enforce the law* » » (*ibid.*) ; la seconde est « l'usage transitif du verbe « *to address* » » (p. 36). Ce texte, qui ne commencera en fait jamais, finira sur une adresse : « j' « adresse » les apories suivantes. En fait il s'agit d'un seul potentiel aporétique qui se distribue à l'infini. » (p. 48). Si la justice est impossible, elle doit pourtant pouvoir être rendue par et dans une décision, vers laquelle se tendra ici toute notre réflexion. Pour enfin penser l'instant de la décision et tenter de traverser « l'expérience de l'aporie » (p. 37), nous ne suivrons pas – tout du moins dans un premier temps – « Du droit à la justice » pas à pas, car ce texte qui a la forme d'un mouvement circulaire ne cesse en fait de reprendre obsessionnellement les assertions contradictoires posées dès l'ouverture : le droit est la justice, mais le droit n'est pas la justice ; la déconstruction autorise, promet et rend possible la justice, mais la déconstruction interdit, menace et détruit la possibilité de la justice. Sans même qu'il s'en rende compte, celui qui le lit se trouve enfermé dans une aporie, tandis que celui qui le travaille en fait la difficile expérience. Pour nous arracher à ce *double bind* dans lequel Derrida cherche perversement et performativement à nous enfermer, c'est selon notre méthode désormais bien en place que nous lirons *Force de loi* : nous accompagnerons encore une fois la dynamique d'une *epokhê* que nous nous garderons cette fois de qualifier de husserlienne ou de phénoménologique, même si elle suit de fait la courbe d'une hyperbole trans-phénoménologique qui nous conduira jusqu'au « fondement mystique de l'autorité », à partir duquel doit se prononcer toute

---

déconstruction, il est néanmoins incontestable que celle-ci en est entourée par le spectre. Ajoutons encore qu'il est d'usage de lire l'éthique derridienne dans le prolongement de Levinas et Heidegger.

1 Notons que « Devant la loi », *op. cit.,* est construit selon un procédé de mise en abîme que l'on retrouve partiellement dans *Force de loi.*

2 Les actes du colloque ont été publiés par Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld et David Gray Carlson, sous le titre *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, 1992.

« décision juste ».

Comme toujours, nous repartons donc d'un certain texte que Derrida identifie ici à un « texte de droit » ou un « texte de lois[1] », et qui est, selon lui, « structurellement déconstructible » (p. 35). Ce texte est d'abord ce texte ambigu, nécessairement instable et inadéquat – en un mot contradictoire –, que nous avons reçu en héritage (*it's a fact*[2]). Mais de quel droit Derrida peut-il se permettre d'identifier ce texte, qu'il déconstruit compulsivement depuis les années 60, à un « texte de droit » ou un « texte de lois » ? Comment comprendre enfin une assertion aussi énigmatique que « la déconstruction est la justice » (p. 35) ? La réponse à ces deux questions réside entre cette expression, *to enforce the law*, et le verbe *to address*, qui sont, en termes austiniens, deux illocutoires, mais qui sont aussi, en termes derridiens, des perlocutoires, c'est-à-dire plus généralement des performatifs que le philosophe de la déconstruction ne distingue pas des constatifs et qu'il lui arrive aussi de penser indépendamment du langage[3]. Toutefois, c'est par une définition juridique et positive de la loi que nous voudrions ouvrir notre réflexion, car paradoxalement cette définition nous permettra de comprendre pourquoi la force performative et législative agit en fait au niveau du « texte en général » dont nous avons hérité.

La loi, que selon l'adage « nul n'est censé ignorer », est en droit positif une « règle de droit suprême dans la hiérarchie des normes ; en ce sens les lois sont les règles qu'un régime politique rend suprêmes[4] ». Dans un contexte déterminable, la loi détient sa force de la structure conventionnelle qui lui a donné naissance. Elle est donc destinée à se modifier ou à se périmer en fonction de l'évolution de normes qui ne sont pas nécessairement politico-juridiques au sens strict : la formulation et la promulgation d'une nouvelle loi répondent aussi à des changements sociaux par définition non prévisibles. Pourtant, nous savons d'expérience qu'une telle transformation du droit n'est jamais acquise, qu'elle est toujours lente et difficile,

---

1 Dans *Préjugés – Devant la loi*, *op. cit.*, Derrida entend le concept de loi non au sens institutionnel du terme, mais au sens de « Loi morale », ce qui n'est pas seulement le cas dans *Force de loi*.

2 Il faut aussi lire *Force de loi* dans l'horizon de la lecture derridienne du texte d'Austin : *The Meaning of a Word, op. cit.,* in *Mémoires – Pour Paul de Man, op. cit*., que nous avons travaillée dans le deuxième chapitre de cette partie (première section).

3 Pour un développement de cette question, nous renvoyons à notre précédent chapitre (voir plus particulièrement la première section).

4 Pour cette définition, nous avons consulté le *Vocabulaire juridique* de Gérard Cornu, *op. cit.*, « entrée : Loi », p. 621-622.

si seulement elle est rendue possible (car au sein d'un régime totalitaire gouverné par une idéologie unique et dirigé par un seul chef, le texte de lois, mis aux normes de l'idéologie, ne change que sur décision du « guide » ; dans un tel contexte, la déconstruction ne peut même pas exister). Au sein d'un régime démocratique, la lenteur de la modification des normes juridiques qui sont toujours en retard sur les événements sociaux, est sans doute en partie le résultat de la résistance des mentalités souvent hostiles au changement et qui restent, parfois malgré elles, attachées aux conventions du passé. Ce qui fait loi, ce ne sont donc pas, de manière restrictive, les lois juridiques, mais plus largement le contexte conventionnel dans lequel, et surtout dans les termes duquel, elles sont formulées (et une fois formulées, les lois font tout autant évoluer les mentalités : la modification des normes dépend donc tout autant des événements sociaux que de la formulation des lois, qui ne cessent d'interagir). En ce sens, le texte conventionnel, à savoir le tissu social, peut être qualifié de « texte de droit » ou de « texte de loi » : si la loi juridique peut être formulée, c'est parce que le système conventionnel est déjà un espace d'interdits et d'obligations, de droits et de devoirs, bref un espace de prescriptions sans lesquelles la cohésion sociale resterait impossible. Et si la loi est forte, c'est parce qu'elle est le produit de ce texte qui est lui-même constitué d'une multiplicité de forces :

> Ce qu'il faut penser, c'est donc cet exercice de la force dans le langage même, dans le plus intime de son essence…[1]

Nous avons déjà vu comment Derrida dans *Sec* ressaisissait à l'instar d'Austin le performatif au niveau de l'acte locutoire, et comment cette opération lui permettait de faire de la différance une promesse, c'est-à-dire une itération conventionnelle et non nécessairement langagière[2]. Nous savons comment le philosophe pense le mode d'introjection et d'incorporation des conventions (*Fors, op. cit.*), et comment ces deux concepts sont finalement réunis dans ce qu'il appelle la « structure d'ex-appropriation » (*Le monolinguisme de l'autre, op. cit.*). Nous avons aussi expliqué comment la maintenance ou la mise en

---

1 *Force de loi, op. cit.*, p. 26-27.

2 Ce qui a permis à Judith Butler de « donner du corps » au performatif : nos attitudes, nos postures corporelles et nos comportements sont déjà, selon elle, des « performatifs ». Sur ce point, voir notamment *Trouble dans le genre*, *Le féminisme et la subversion de l'identité,* trad. Cynthia Kraus, La Découverte, 2006 (*Gender trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge,1990), dans lequel la philosophe américaine reconnaît l'influence décisive du travail de Derrida sur le sien : « Pour ma part, j'ai commencé à me demander comment lire la performativité du genre en partant de la lecture que Jacques Derrida fait de la nouvelle de Kafka, *Devant la loi* », p. 35.

question des conventions étaient justement rendues possibles par leur introjection et leur incorporation simultanées[1]. S'il nous faudra ici rappeler les grandes lignes de notre précédent développement, ce sera en fait pour tenter de le dépasser. Et nous le ferons en nous appuyant sur l'apport que constitue notre travail précédemment effectué sur les *Spectres de Marx* (*op. cit.*). Car même si ce texte fut rédigé après *Force de loi* – qui néanmoins en porte bien la marque[2] –, il nous semble pourtant l'éclairer d'une manière singulière, en nous offrant les instruments conceptuels nécessaires à la compréhension de ce qui fait la « force de la justice ».

Nous savons que la venue de l'étranger est toujours traumatique et qu'elle fait l'objet de deux traitements contradictoires mais entrelacés. Introjecté, l'étranger est assimilé et lié – c'est-à-dire maîtrisée[3] – dans une identité de pensée qui rend possible l'établissement des conventions conscientisées, tandis qu'est réprimée son irréductible altérité. Par ce processus d'appropriation, le sujet s'intègre progressivement aux structures sociales pour enfin s'y identifier. Il y a alors reconnaissance mutuelle du sujet par les institutions et des institutions par le sujet. L'identification et la reconnaissance relèvent d'un jeu de miroir que nous pourrions appeler « narcissisme institutionnel » ou encore « narcissisme national », et qui n'est pas étranger à tous les phénomènes que Derrida pensera dans ses derniers séminaires sous le concept de « souveraineté ». Mais simultanément, de manière renversée, le caractère traumatique de l'irruption de l'étranger est préservé. Ne pouvant être lié dans une identité de pensée, le traumatisme se répète compulsivement et vient délier le tissage du texte conscientisé, en provoquant un sentiment d'inquiétante étrangeté – *Das Unheimliche*[4]. Sous l'effet de cette force « performative » qui ne cesse d'itérer le « premier » traumatisme nous pouvons être amenés, selon Derrida, à soupçonner la loi ou la convention de n'être ni vraies ni justes. Sous l'œil de ce soupçon, leurs forces de maintenance sont désormais comprises

---

1 Sur ce point, nous renvoyons encore une fois à notre précédent travail développé à partir d' « Actes », in *Mémoires pour Paul de Man, op. cit.*

2 Pour ne pas trop anticiper sur notre développement à venir, rappelons juste que le concept de messianicité apparaît à la p. 56 de *Force de loi*. Ajoutons encore que *Force de loi* fut publié aux éditions Galilée un an après la publication de *Spectres de Marx* chez ce même éditeur.

3 P. 21 de *Force de loi*, Derrida renvoie à *Spéculer – sur Freud*, in *La carte postale, op. cit*. Ce texte est, selon ses propres mots, consacré à « la pulsion de pouvoir et aux paradoxes du pouvoir ».

4 Si nous avons étudié le texte de Freud, *Das Unheimliche, op. cit.*, dans le cadre de notre travail sur *Spectres de Marx*, rappelons néanmoins que ce terme fait irruption dans les *Mémoires pour Paul de Man* : « il y a des choses *« unheimlich »* », *op. cit.*, p. 117.

comme le résultat de l'adhésion ou de la créance que nous leur portons. Selon les mots de Montaigne repris par Derrida : « …les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur authorité…[1] ». Autrement dit :

> L'autorité des lois ne repose que sur le crédit qu'on leur fait. On y croit, c'est là leur seul fondement ontologique ou rationnel. Encore faut-il penser ce que *croire* veut dire[2].

« Ce que croire veut dire », nous venons d'essayer de le penser : croire, c'est user d'une force pour maintenir en place un système social et toujours hérité (c'est-à-dire factuel), tout en ayant suffisamment de force pour savoir que notre reconnaissance de ce système ne se fonde pas sur un savoir, mais sur une adhésion qui détient sa force de la croyance.

Comment peut se produire ce sentiment d'inquiétante étrangeté qui n'est sans doute pas séparable de la mise en suspens – *epokhê* – du crédit ? Nous avons déjà esquissé une réponse qui nous rapprochait en fait de ce que Derrida entendait par justice et sur laquelle nous serons donc amenée à revenir. Cette ébauche nous était nécessaire pour comprendre d'où le crédit puisait sa force d'adhésion *et* de dissociation, mais suivant « Du droit à la justice », c'est apparemment d'abord par une autre voie que nous en venons à cet instant de suspens qui ouvre l'espacement requis à la mise en mouvement de la déconstruction.

b) L'epokhê du crédit d'un axiome

Cette voie est celle de la responsabilité : « responsabilité devant la mémoire » et « responsabilité devant le concept même de responsabilité » (p. 45). « Responsabilité devant la mémoire » tout d'abord, car, nous le savons, le texte conventionnel auquel nous croyons est toujours hérité, c'est-à-dire introjecté et incorporé. Pour le dire autrement, ce que nous recevons en héritage, c'est tout à la fois une pluralité d'axiomes (des assertions indémontrables mais que l'on tient néanmoins pour vraies) auxquels nous croyons, et « un impératif ou un faisceau d'injonctions » (p. 44) qui nous viennent de la justice elle-même « à travers des

---

1 Nous citons Derrida qui cite Montaigne, p. 29 de *Force de loi* (la citation est extraite de *Les Essais*, livre III, ch. XIII, « De l'expérience », Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 1119 ; pour rappel Derrida indique la p. 1203 de la même édition, mais omet de préciser l'année de cette édition – édition de 1595).

2 *Force de loi, op. cit.,* p. 30 – Derrida souligne.

idiomes singuliers (*Dikè*, *Jus*, *justitia*, *justice*, *Gerechtigkeit*, pour nous limiter à des idiomes européens qu'il serait peut-être aussi nécessaire de délimiter vers ou à partir d'autres… ») (*ibid*.). Sans avoir une idée précise, ou même une simple représentation de ce que peut être la justice, elle se rappelle à nous dès lors que nous *éprouvons*[1] l'inadéquation d'une convention, d'un comportement ou d'une décision politique, théorique ou pratique avec tel événement singulier. Cette disproportion entre le droit et ce qui s'impose à nous comme étant « justice », éveille le soupçon que le premier ne tient que par les conventions d'une époque ou d'un contexte déterminé, tandis que la seconde les excède infiniment (même si la justice reste conventionnelle comme nous le comprenons déjà) : le premier est essentiellement déconstructible, tandis que la seconde est indéconstructible. La perte du crédit d'un axiome provient donc de ce *sentiment* universel de justice, qui n'appartient pas uniquement au temps présent et qui nous a d'abord été transmis, en ce qu'il est destiné à l'à venir. La justice, devant laquelle nous sommes responsables et qui nous enjoint d'agir de manière responsable, relève d'abord un travail de mémoire, qui engage le premier mouvement de la déconstruction. La responsabilité devant l'héritage impose de lire les textes de la tradition : « … la *tâche* d'une mémoire historique et interprétative est au cœur de la déconstruction »[2], pour y déceler la justice. Et ce mouvement est sous-tendu par la mise en suspens du « crédit d'un axiome » (p. 45), c'est-à-dire par « ce temps de l'*epokhê,* sans lequel en effet il n'y a pas de déconstruction possible » (p. 46).

L'*epokhê*, nous en sommes plus qu'au courant, Derrida l'utilise usuellement dans une forme husserlienne pervertie, mais dans le contexte de *Force de loi*, nous supposons que Derrida la fait venir d'un temps plus ancien : celui de Montaigne qui, à l'instar de Husserl, l'emprunte aux sceptiques. L'*epokhê* n'est plus mise en suspens de l'attitude naturelle, mais mise en suspens du crédit d'un axiome, c'est-à-dire mise en suspens du jugement. Cette démarche, qui fut celle de Pyrrhon avant d'être celle de Montaigne qui en rend possible la forme éthico-politique[3] transmise en creux à Pascal et « intro-incorporée » par Derrida, est inséparable du

---

1 Le choix de ce terme s'éclaircira peu à peu, même si nous saisissons déjà que, selon Derrida, ce qui nous lie les uns aux autres par-delà le présent est un lien sensible et non conscient.

2 *Ibid.*, p. 44, Derrida souligne.

3 Sans entrer dans les débats des spécialistes de Montaigne, notons juste que si l'importance de l'*epokhê* pyrrhonienne dans la philosophie montaignienne (terme qui ne joue un rôle clé que dans l' « Apologie de Raimond Sebond », livre II, chap. XII des *Essais*) est contestée par certains d'entre eux, ceux-là même reconnaissent néanmoins que la formation du jugement commence bien par le retrait du crédit que nous accordons spontanément à la science (et plus largement à la religion, aux lois et aux coutumes). Selon Marc Foglia : « Il faut savoir échapper à l'adhésion aux vérités de la science si l'on veut pouvoir faire usage de son

concept de responsabilité non plus entendu comme cet engagement devant un passé que nous sommes en charge de transmettre, mais comme cette règle théorique ou cette règle d'action, qui doivent rendre possible la « revenance » de la justice :

> Ce n'est pas un simple moment [ce « moment de suspens, ce temps de l'*epokhê* »] : sa possibilité doit rester structurellement présente à l'exercice de toute responsabilité si celle-ci ne doit jamais s'abandonner au sommeil dogmatique, donc se renier elle-même[1].

La revenance de la justice, avant même son irruption événementielle qui doit *in fine* s'imposer par la voix d'une décision, est, outre cette « expérience d'une inadéquation ou d'une incalculable disproportion » (p. 46) que nous venons tout juste de rencontrer, « ce moment de suspens angoissant [qui] ouvre (…) l'intervalle de l'espacement où des transformations, voire des révolutions juridico-politiques, ont lieu. » (*ibid.*). Mais comment comprendre que l'*epokhê* du crédit, qui rend aussi possible le décèlement du « paradoxe logico-formel » (p. 48) déconstructeur[2], puisse provoquer l'angoisse ou un sentiment de menace[3], puisqu'elle semble au contraire promettre une modification d'un droit alors rendu plus adéquat à la justice ? C'est en travaillant cette tension que nous parviendrons à ouvrir la voie à cette décision qui doit être prise, non pour que « justice soit faite », chose *de facto* impossible, mais pour que, aujourd'hui, la « justice puisse « revenir de l'à venir » » (nous expliciterons cette expression contradictoire, même si notre travail sur *Spectres de Marx* l'éclaire déjà). Cette tension noue le passage suivant dont l'explicitation nous mènera jusqu'au « fondement mystique de l'autorité », producteur des « fictions légitimes » qui constituent les propositions du texte de droit :

> Toute déconstruction de ce réseau de concepts [« propriété, intentionnalité, volonté, liberté, conscience, conscience de soi, sujet, moi, personne, communauté, décision, etc. »] dans leur état donné ou dominant peut ressembler à une irresponsabilité au moment même où, au contraire, c'est à un surcroît de responsabilité que la déconstruction en appelle. Mais dans le moment où le crédit d'un axiome est suspendu par la déconstruction, dans ce moment structurellement nécessaire, on peut toujours croire qu'il n'y a plus de place pour la justice, ni pour la justice elle-même, ni pour l'intérêt théorique qui se porte vers les problèmes de justice[4].

---

jugement. » *Montaigne, pédagogue du jugement*, Classiques Garnier, 2011, p. 38. Sur la récusation de l'importance de l'*epokhê* pour le scepticisme montaignien, voir aussi deuxième partie, chapitre 2, § 2 de ce même livre, « L'alternative pyrrhonienne : la suspension du jugement », pp. 139-146.

1 *Ibid.*, p. 46.

2 Le *pharmakon*, l'écriture, la différance, etc., autant de termes qui sont en fait selon nous d'autres noms de la justice.

3 L'angoisse et le sentiment de menace peuvent être rapprochés, en ce qu'ils sont tous deux sans objet et corrélativement sans représentation.

4 *Ibid.*, p. 45.

De la première phrase à la seconde, on observe un glissement. Ce glissement est préparé par la contradiction interne qui tisse la première phrase. Pourquoi la mise en suspens du texte de droit, qui suit l'expérience de l'inadéquation, « peut[-elle] ressembler à une irresponsabilité au moment même où, au contraire, c'est à un surcroît de responsabilité que la déconstruction en appelle » ? En ce qu'elle ouvre la conscience sur un espace apparemment dépourvu de toutes règles, un irreprésentable dont on ne voit pas comment il pourrait, d'une manière ou d'une autre, engager la responsabilité, c'est-à-dire rendre possible l'application de la justice. Mais apparaît alors le lien indéconstructible entre justice et droit que nous repérions déjà en ouverture de notre réflexion, mais dont nous avons préféré différer l'analyse. La justice ne peut s'appliquer que si elle est représentée, et le droit n'est rien d'autre qu'une application de la justice. Pour le dire autrement, la règle de droit donne force de loi à la justice. En mettant en suspens la règle de droit, la déconstruction mettrait donc aussi en suspens la justice et nous laisserait dans le vide. Dans cet espace, la justice ne semble pas seulement dépossédée de sa force, mais bel et bien définitivement disparue :

> …dans le moment où le crédit d'un axiome est suspendu par la déconstruction, dans ce moment structurellement nécessaire, on peut toujours *croire* qu'il n'y a plus de place pour la justice, ni pour la justice elle-même, ni pour l'intérêt théorique qui se porte vers les problèmes de justice[1].

Nous soulignons le verbe « croire », car par son biais, Derrida indique de manière furtive que le crédit de l'axiome : « la règle est juste », a été subrepticement remplacé par un autre : « la justice se réduit à sa représentation ». Et ce dernier crédit nous reconduit au premier, car si la justice se réduit en effet à sa représentation, alors la justice s'épuise dans le droit et le droit épuise la justice : « la règle est juste », parce qu'elle seule peut être appliquée. Revenu à notre point de départ, c'est selon une autre perspective que nous pouvons interpréter le pourquoi de la force du crédit : nous croyons aux règles de droit non seulement parce que nous avons intro-incorporé les conventions du passé, mais aussi parce que nous tenons au maintien de la sphère de la représentation dont la disparition est pour la conscience un véritable signe d'anéantissement. L'introjection des conventions fait aussi son lit sur la dénégation de la mort. Mais cette croyance en la justice de la règle est bientôt de nouveau troublée par un étrange sentiment : une certaine « expérience d'une inadéquation ». Or, la traversée de l'angoisse, qui a fait suite à l'*epokhê* du crédit du premier axiome, nous permet de revivre cette expérience différemment et de la réinterpréter : celle-ci ne signale pas seulement que le droit fait violence

1 *Ibid.*, p. 45-46.

à la justice, elle pointe aussi du doigt ce que nous appellerons (même si Derrida ne la nomme pas explicitement comme ça) une « justice hyperbolique »[1] qui excède la représentation, c'est-à-dire le lieu du calcul et de l'anticipation consciente. La déconstruction est donc bien :

> … une *surenchère hyperbolique* dans l'exigence de justice, la sensibilité à une sorte de disproportion essentielle qui doit inscrire l'excès et l'inadéquation en elle[2].

Mais ce que nous retenons aussi de l'expérience angoissante du « moment de suspens », c'est que cette justice irreprésentable en appelle toujours à sa représentation sans laquelle elle ne pourrait s'inscrire dans le monde, dans un *hic et nunc* qui constituent l'espace et la temporalité des corps matériels sur lesquels la justice doit aussi porter. Si la « justice hyperbolique » peut se rendre, elle ne le pourra donc que dans une représentation impossible dont la structure représentative excèdera de fait toute représentation (nous reviendrons amplement sur cette aporie dont la décision constituera l'impossible résolution, la seule possibilité d'appliquer une loi, « *to enforce the law* », pourtant irréductiblement excessive). Dans l'espace creusé entre le représentable et l'irreprésentable vient se tendre l'appel, « *to address* », qui permet de joindre sans joindre l'un et l'autre. La loi représentative en appelle à une « justice hyperbolique » – un indéconstructible irreprésentable –, et c'est dans cette irréductible tension que la loi peut soit devenir la force de la justice soit se déconstruire d'elle-même. Selon un mouvement circulaire, l'expérience d'une inadéquation nous a conduite à l'expérience angoissante de l'*epokhê* du crédit d'un axiome, qui nous a *re*conduite à l'expérience d'une inadéquation et à l'*epokhê* du crédit d'un axiome. Reste alors l'expérience de l'aporie qui peut se formuler comme suit : la « justice hyperbolique » ne peut être appliquée que si elle représentée. Nous pourrions d'ores et déjà tenter d'arrêter la décision qui doit nous permettre de nous en arracher, mais nous préférons encore différer cet instant afin de penser cette « justice hyperbolique », car sans cette démarche, la décision risquerait de n'être qu'une précipitation aveugle et dépourvue de toute forme de calcul (puisque la décision incalculable doit aussi être un calcul).

---

1 À la suite de Jankélévitch et par le biais de la question du pardon, Derrida en viendra dans son œuvre tardive à penser une « éthique hyperbolique ». Dans son article, *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, in *Cahier de l'Herne,* cahier dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, *Derrida*, 2004 (avant d'être un article, ce texte fut celui d'une conférence prononcée pour la première fois en 1997), Derrida révèle l'origine de cette expression qu'il souhaite utiliser à son propre compte : dans un entretien donné en 1977, « Jankélévitch écrit ceci, que je cite *d'une part* pour y relever une expression qui pourrait bien servir de titre à ce que je tente ici (une « éthique hyperbolique », voire une éthique au-delà de l'éthique)… », p. 545 – Derrida souligne. Sur ce point, on pourra lire l'article de Marc Crépon, « Les langues du pardon (note sur « l'éthique hyperbolique ») », in *Le moraliste, la politique et l'histoire de La Rochefoucauld à Derrida*, sous la direction de Jean-Charles Darmon, éditions Desjonquères, 2007, p. 226-238.

2 *Ibid.*, p. 45 – Nous soulignons.

c) Les « fictions légitimes » du « fondement mystique de l'autorité »

« Fictions légitimes » et « fondement mystique de l'autorité » sont deux expressions de Montaigne que Derrida met en connexion pour les penser au-delà du sens que leur donne explicitement le penseur sceptique, c'est-à-dire « au-delà de [leur] surface simplement conventionnelle et conventionnaliste[1] » :

> … nostre droict mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice[2].
>
> (…)
>
> Or les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur authorité, elles n'en ont poinct d'autre […]. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doibt[3].

Nous nous sommes implicitement déjà confrontée à l'interprétation de la surface simplement conventionnelle et conventionnaliste de ces deux citations en questionnant la force du crédit et sa mise en suspens ; il nous reste maintenant à faire un pas au-delà qui *in fine* nous conduira jusqu'au fondement mystique d'une autorité « conventionnelle », productrice de fictions légitimes[4]. Si, dans un premier temps, nous avons commencé à questionner la raison pour laquelle le texte de loi pouvait être pensé comme un agencement de « fictions légitimes » érigées en vérité par la force d'un crédit alors identifiable au « fondement mystique de l'autorité », c'est à présent à partir de ce fondement réinterprété à l'aune de notre précédente réflexion que nous en reviendrons, dans notre prochaine section, aux « fictions légitimes », pour les penser cette fois dans leur rapport à la justice. Celles-ci, sans totalement échapper au

---

1 *Ibid.*, p. 30. La citation complète est la suivante : « Il est vrai que Montaigne avait aussi écrit ceci, qui doit être encore interprété au-delà de sa surface simplement conventionnel et conventionnaliste. »

2 Derrida cite directement *Les Essais*, II, ch. XII, Bibliothèque de la Pléiade, p. 601 ; *Force de loi,* p. 30. Cette citation est aussi l'exergue de *Préjugés – Devant la loi*, *op. cit.* qui, comme nous le notions déjà, se construit selon le principe d'une mise en abîme : parce que la Loi est inaccessible, nous ne pouvons avoir affaire qu'à des représentants ou à des substituts, et ne pouvons *que* spéculer sur une origine qui, nécessairement, a le caractère d'une fiction. Si la structure, la dynamique et le propos (infiniment plus complexe) de *Force de loi* diffèrent de ceux de *Préjugés*, nous en tirons néanmoins cette « définition » de la loi qui ne nous semble pas si éloignée de ce que Derrida entend par justice : « [La loi] est encore plus effrayante, fantastique, *unheimlich, uncanny,* que si elle émanait de la raison pure, à moins que celle-ci n'ait justement partie liée avec une phantasmatique inconsciente. » P. 117. Rappelons que nous avons déjà travaillé cette « phantasmatique inconsciente » dans notre précédent chapitre qui portait tout entier sur le chapitre 5 des *Spectres de Marx, op. cit.*

3 *Les Essais*, III, ch. XIII, *op. cit.*, p. 1203 ; *Force de loi*, p. 29.

4 Précisons néanmoins que nous travaillerons véritablement la modalité par laquelle le fondement mystique produit des fictions légitimes que dans notre troisième et dernière partie, en questionnant l'idiome.

droit, doivent néanmoins donner force à la justice en faisant violence au droit établi. C'est en suivant la « forme questionnante de la pensée » (p. 22), dont Derrida nous dit qu'elle est une « force légitime dont on peut se demander d'où elle tire une si grande force dans notre tradition » (p. 23), qu'il en vient enfin à penser le fondement mystique de l'autorité. Sans nous arrêter ici sur la référence obligée à Heidegger et à son *Qu'appelle-t-on penser ? (op. cit.)* que Derrida a auparavant travaillé dans *Mémoires pour Paul de Man (op. cit.)* et *De l'esprit (op. cit.)*, nous voudrions focaliser notre attention sur la question de la force, qui déjà nous éloigne de Heidegger. Quelle est donc cette force qui fait de la question un appel que Derrida pense comme un performatif, même si, pour une part, il échappe au langage ?

Elle est toujours une « force différentielle » (p. 20), non substantielle et non volontariste. Elle est une « force de différance » (*ibid.*) qui se transforme ici en une question sur les fondements de la justice. Elle est enfin inséparable de la « question de l'idiome » (p. 19) qui constitue le fil conducteur de *Force de loi* – « cette question de langue et d'idiome sera sans doute au cœur de ce que je voudrais proposer à votre discussion » (p. 17) – et que désormais nous ne cesserons plus de suivre. Affirmons d'entrée de jeu et sans démonstration préalable : ce qui fait la force de la question et celle de la justice n'est autre que l'idiome. La forme questionnante est donc, selon Derrida, une force légitime qui puise sa force de notre tradition. Autrement dit, si la justice est une question, on en *éprouve* néanmoins la force : la justice s'impose à nous, exigeant par là même son application. Pour le dire encore autrement, elle est une *expérience de l'irreprésentable* qu'il nous faut pourtant tenter de penser si nous voulons pouvoir répondre à son appel – qui est une injonction –, et enfin l'appliquer. Or, si cette exigence nous reconduit au langage, dont nous avons vu qu'il distinguait la justice du droit, nous voudrions rester sur son bord en questionnant cette force irreprésentable qui est aussi un « silence emmuré au sein même du langage » (p. 33, citation modifiée). C'est en utilisant la force de la question qu'il nous semble possible de laisser revenir en nous cette expérience *mystique*, adjectif que Derrida dit tirer « dans un sens [qu'il se] risque à dire plutôt wittgensteinien » (p. 33), même s'il l'emprunte d'abord à Montaigne et Pascal.

Commençons donc par une question : comment comprendre cet étrange accouplement entre l'usage sceptique et « questionnant » du terme « mystique », et celui qu'en fait Wittgenstein qui rejette le mystique hors de la sphère de la question ? Comment Derrida réinterprète-t-il

donc la « tradition du mystère », selon l'étymologie de « mystique »[1], pour en faire une question de justice ? On sait déjà que, selon Derrida, Montaigne est l'initiateur de la tradition qui fait du fondement du droit un mystère. On a vu que la mise au jour de cette étrangeté reposait sur un sentiment d'inadéquation entre justice et droit, qui conduisait à soupçonner le second de n'être qu'une fiction rendue légitime par la force d'un crédit ; et que « l'*epokhê* du crédit d'un axiome », sa mise en suspens qui est aussi sa mise en question, nous confrontait à un irreprésentable, « un silence muré dans le langage », qui en appelait à un « usage wittgensteinien » du mystique. Mais si cette référence est explicitement incontournable, elle est aussi rapide qu'imprécise. Derrida, qui ne cite même pas le nom de Wittgenstein, ne renvoie à aucun de ses ouvrages et laisse les lecteurs non spécialistes (dont nous faisons partie) dans un doute et un questionnement[2], dont ils pressentent néanmoins qu'il est indispensable de suivre la voie.

Le terme « mystique » apparaît sous la plume de Wittgenstein à la fin du *Tractatus logico-philosophicus*[3]. Que Derrida en ait perverti – ou « intro-incorporé » – le sens, nous l'avons déjà signalé. Il ne s'agira donc pas ici de revenir au texte même de Wittgenstein pour en restituer le propos exact (ce que du reste nous ne serions pas en mesure de faire s'il était seulement possible de le faire), mais d'y repérer ce qui a pu intéresser Derrida. Le *Tractatus* est un traité composé de sept aphorismes (« *propositions* » en anglais) dont la finalité est de tracer les limites du langage. Le langage, utilisé comme un instrument logique, doit permettre de discriminer les propositions douées de sens et pouvant « être dites clairement » selon les célèbres mots de la préface (p. 27), de celles dénuées de sens, qu'il faudrait même s'interdire de formuler : « On pourrait résumer tout le sens du livre en ces mots : tout ce qui peut être dit peut être dit clairement ; et ce dont on ne peut parler on doit le taire » (*ibid.*). La dynamique de l'ouvrage suit un *crescendo* qui conduit progressivement le langage aux limites du dicible et le pousse dans ses derniers retranchements, pour lui faire enfin désigner un inexprimable : le *mystique* : « Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément

---

1 Du grec « mustès » qui signifie « initié aux mystères ». Pour cette référence, nous avons utilisé le *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle* de Edmond Huguet, éd. Didier, 1961 (Tome V), afin de prendre appui sur la langue de Montaigne. Notons néanmoins que le terme « mystique » n'y apparaît pas tel quel, et que l'on y trouve seulement plusieurs de ses formes concomitantes : « myste », « mystere », « mysterial » et « mystic », p. 386-387.

2 Il faut néanmoins rappeler que « Du droit à la justice » s'adressait à un public composé de « philosophes, de théoriciens de la littérature et de juristes », *Force de loi*, p. 9, c'est-à-dire à un public d'érudits, même si tous n'étaient pas censés connaître Wittgenstein et ses œuvres.

3 Trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1995, (première publication en allemand, 1921 ; abrévié *Tractatus*).

mystique. (6.522)[1] » Qu'entend donc exactement Wittgenstein par « mystique »[2] ? Ne nous hâtons pas de donner une réponse et dans un esprit tout wittgensteinien, demandons-nous plutôt si une telle question est véritablement douée de sens. On ne peut le vérifier, aux dires de Wittgenstein, qu'à la possibilité de sa réponse :

> Une réponse qui ne peut être exprimée suppose une question qui elle non plus ne peut être exprimée.
> *L'énigme* n'existe pas.
> Si une question se peut absolument poser, elle *peut* aussi trouver sa réponse. (6.5)
>
> Le scepticisme *n'est pas* réfutable, mais est évidemment dépourvu de sens s'il s'avise de douter là où il ne peut être posé de question.
> Car le doute ne peut exister que là où il y a une question ; une question que là où il y a une réponse, et celle-ci que là où quelque chose *peut* être *dit*. (6.51)
>
> Nous sentons que même si toutes les *possibles* questions scientifiques ont trouvé leur réponse, nos problèmes de vie n'ont pas même été effleurés. Assurément il ne subsiste plus alors de question ; et cela même constitue la réponse. (6.52)
>
> La solution du problème de la vie se remarque à la disparition de ce problème.
> (N'est-ce pas là la raison pour laquelle des hommes pour qui le sens de la vie est devenu clair au terme d'un doute prolongé n'ont pu dire ensuite en quoi consistait ce sens ?) (6.521)[3]

« Une question [ne peut donc exister] que là où il y a une réponse, et celle-ci que là où quelque chose *peut* être *dit*. » Or, s'il est bien une chose qui ne peut être dite, c'est bien le « mystique ». Se poser la question de savoir ce qu'est le mystique, ou de savoir ce que Wittgenstein entend par mystique, revient donc à s'enfermer dans un scepticisme « dépourvu de sens », dans lequel Wittgenstein s'enferme pourtant lui-même. Si l'on suit le philosophe à la lettre, la question « qu'est-ce que le mystique ? », qui sous-tend toute la fin du *Tractatus* (à partir de 6.41, même si le terme mystique n'apparaît effectivement qu'en 6.44[4]), ne devrait

---

1 *Tractatus, op. cit.*, p. 106 – Wittgenstein souligne.

2 Pierre Hadot, dans *Wittgenstein et les limites du langage*, propose la réponse suivante : « Une chose est certaine : [Wittgenstein] entend par mystique le sentiment qui nous saisit lorsque nous nous heurtons aux limites de notre langage et de notre monde et que nous pressentons qu'il y a, comme le dit avec une volontaire imprécision, Wittgenstein, un « inexprimable ». (…) Je crois que Wittgenstein considère que le « mystique » commence au moment où l'usage indicatif du langage provoque en nous un sentiment de limitation ou de totalité, ce qui revient au même. (…) Je pense que Wittgenstein veut décrire l'impression d'étrangeté (qui peut aller jusqu'à l'extase) que nous éprouvons devant le *Dasein* (le fait que le monde soit) : l'extase de Roquentin dans le jardin de Bouville, mais aussi le sentiment cosmique cher aux Romantiques allemands. Quoi qu'il en soit, le *Tractatus* s'achève dans le « mystique ». Ce « mystique » semble avoir trois composantes : le sentiment de l'existence, le sentiment du tout limité, et le sentiment de l'inexprimable, c'est-à-dire d'un au-delà du langage. Ces trois composantes sont en fait trois expressions différentes d'une même visée : l'impossibilité de donner, de l'intérieur du monde et du langage, un sens au monde, à son existence et à sa totalité. » Vrin, 2005, p. 43-44.

3 *Tractatus, op. cit.*, pp. 105-106 – Wittgenstein souligne.

4 On ne trouve dans le *Tractatus* que trois occurrences du terme mystique, en 6.44 (p. 105) : « Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais le *fait* qu'il est » ; en 6.45 (*ibid.*) : « Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue l'élément mystique », et en 6.522 (p. 106), dans cette proposition

même pas être posée, car il n'existe pas de réponse à cette question : le mystique est un inexprimable qui ne peut que se montrer, nous *dit* Wittgenstein. La limite stricte entre le langage et ce qui doit en être exclu est donc déstabilisée dans le passage final du *Tractatus* : selon la logique du traité présentée dans la préface, le mystique ne devrait même pas être nommé, et le langage ne devrait s'occuper que de lui-même, de sa grammaire et de sa forme logique qui confère à une proposition sa valeur de vérité. Dans cette perspective, le terme « mystique » devrait même pouvoir être éliminé de notre vocabulaire et le *Tractatus* être lu comme ce manuel non seulement de purification du langage, mais aussi de restriction du langage. Pourtant, de manière étrange, paradoxale ou aporétique, aurait dit Derrida, Wittgenstein conçoit aussi la possibilité d'un langage échappant aux règles de ses usages logiques pour « se mettre en rapport » avec un inexprimable qu'il est le seul à pouvoir dire. Le mystique est reconduit à l'intérieur même du langage par le biais d'une question qui est bel et bien posée, même si elle n'est jamais formulée. Cette question est par définition sans réponse, mais elle force le langage à outrepasser la sphère référentielle à laquelle Wittgenstein l'avait d'abord circonscrit (le langage doit se limiter à désigner les faits qui constituent le monde[1]), pour indiquer un indicible et enfin, s'y épuiser. Le mystique se montre et s'éprouve, il est une expérience qui est simultanément dans et hors langage, et qui est éveillée par une question sans réponse :

> Le discours rencontre là sa limite : en-lui même, dans son pouvoir performatif même. C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le *mystique*. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage. Voilà en quel sens je serais tenté d'interpréter, au-delà du simple commentaire, ce que Montaigne et Pascal appellent le *fondement mystique de l'autorité.* On pourra toujours retourner sur – ou contre – ce que je fais ou dis ici, cela même que je dis qui se fait à l'origine de toute institution. Je tirerais donc l'usage du mot « mystique » dans un sens que je me risque à dire plutôt wittgensteinien[2].

Sans nous arrêter pour l'instant sur l'usage que Derrida fait ici du performatif qu'il limite au langage tout en l'en arrachant et dont il craint la perversion, nous voudrions tenter de conceptualiser le fondement mystique de l'autorité en faisant ressurgir l'expérience qui lui est

---

déjà citée qui rassemble tous les sens du mystique : « Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique. » Quoi qu'il en soit, il semblerait que le « mystique » chez Wittgenstein concerne l'éthique et l'esthétique : « Il est clair que l'éthique ne se peut exprimer. L'éthique est transcendantale. (L'éthique et l'esthétique sont un.) » 6.421 (p. 103). Même si nous pouvons trouver quelques points communs entre cette appréhension wittgensteinienne du mystique et celle de Derrida, nous nous garderons de les connecter (car celle-ci l'excède vraisemblablement).

1 Voir l'aphorisme 1 dans sa totalité, p. 29.

2 *Force de loi, op. cit.,* p. 33, Derrida souligne.

liée. Pour ce faire, ou pour ce dire, il nous faut questionner ce sentiment d'inadéquation qui nous fait éprouver que le droit n'est pas la justice sans nous donner les mots permettant de rendre justice. Puisqu'il est impossible de répondre à la question « qu'est-ce que la justice ou l'injustice ? », demandons-nous : « quand ressentons-nous l'injustice ? » Dans quatre pages assez déstabilisantes[1] si l'on considère l'ouverture de *Force de loi*, qui semble axer son propos autour de la langue – mais qui l'axe en fait autour de l'idiome (qui, selon nous, n'est pas identifiable à la langue au sens étroit) –, Derrida déconstruit subtilement tous les concepts traditionnellement affiliés à ceux de justice et d'injustice, et nous expulse hors de la sphère du langage. Notre appréhension de la violence juridique qualifiée d' « injuste » dès lors qu'elle s'abat sur un être innocent alors performativement intronisée « victime » (« sujet lésé ») sur la scène publique[2], dépend en fait de déterminations qui doivent elles-mêmes être déconstruites :

> Cette injustice suppose que l'autre, la victime de l'injustice de langue, si on peut dire, celle que supposent toutes les autres, soit capable d'une langue en général, soit un homme comme animal parlant, au sens que nous, les hommes, donnons à ce mot langage. (…)
> Dans l'espace où je situe ces propos ou reconstitue ce discours, on ne parlera pas d'injustice ou de violence à l'égard d'un animal, encore moins d'un végétal ou d'une pierre. On peut faire souffrir un animal, on ne dira jamais, au sens dit propre, qu'il est un sujet lésé, la victime d'un crime, d'un meurtre, d'un viol ou d'un vol, d'un parjure – et c'est vrai *a fortiori,* pense-t-on, pour ce qu'on appelle le végétal ou le minéral ou les espèces intermédiaires comme l'éponge[3].

Cette expérience de l'injustice relève donc des représentations propres au langage « au sens que nous, les hommes, donnons à ce [dernier] mot ». L'expérience Réelle de l'injustice serait donc hétérogène à l'indignation ou à la colère que nous pouvons éprouver, parfois légitimement, devant un fait socialement, juridiquement, et ou, politiquement qualifié d'injuste (et ce même si le droit, nous le verrons, doit aussi préserver sa force et sa légitimité). Ce serait donc une autre expérience que nous ferions lorsque ressurgit le sentiment de la « justice hyperbolique » ; une expérience que Derrida en vient presque à nommer l'expérience « des existences irremplaçables », l'expérience de « l'autre ou [de] moi *comme* l'autre » (p. 39). Comment entendre ce « comme » qui vient créer du lien entre des existences irremplaçables et qui est donc au principe de l'inter-subjectivité ? Dans deux pages très denses qui en appellent déjà aux *Spectres de Marx* (*op. cit.*), Derrida définit cette expérience comme celle de la « venue de l'autre comme singularité toujours autre » (p. 55) en moi. Et cette

---

1 P. 41 à 44.

2 Le paradigme de cette violence est l'application du droit à l'encontre d'un étranger qui ne comprend pas la langue du pays dans lequel il est jugé, et dont la conduite et la pensée relèvent donc d'une autre sphère juridique, c'est-à-dire d'une autre forme d'intro-incorporation (nous reviendrons sur ce point).

3 *Ibid.*, p. 41-42.

expérience mystérieuse n'est pas séparable de celle d'une « promesse » qui est toujours intriquée à la « messianicité » (p. 56)[1]. Si *Spectres de Marx* fut rédigé après « Du droit à la justice » (mais publié avant), ce n'est qu'en nous appuyant sur notre lecture de cet ouvrage (et plus généralement sur tout notre précédent travail) que nous pourrons espérer « dire » quelque chose du « fondement mystique de l'autorité ».

La singularité se construit en survivant à sa propre mort, et cette survivance dépend tout entière de l'inscription d'une force de répétition dans une matière qui alors s'anime et devient ce « premier » substitut technique ou cette « première » re-présentation phantasmatique que nous avons déjà longuement travaillé(e). Une telle inscription re-présentative est tout d'abord nécessaire, en ce qu'elle fait du survivant un être sensible et singulier (*ie* irremplaçable), présent dans un monde qui est chaque fois le sien. La mort factuelle est *Chaque fois unique, la fin du monde*[2], tandis que la vie factuelle est chaque fois unique, le sentiment de la totalité d'un monde limité. L'expérience mystique serait donc ce sentiment inexprimable de mon attachement à un ici-maintenant dans lequel je suis immergé. Pour le dire autrement, l'expérience mystique serait bien l'expérience, ici maintenant, de la Réalité de ma mort qui fait son retour par le resurgissement compulsif d'une re-présentation simultanément sensible et insensible, et qui constitue aussi (mais pas seulement) l'objectivité d'une existence toujours enracinée dans un corps (nous reviendrons sur ce point). Or, cette expérience mystique est en fait une expérience éthique, puisque ce n'est qu'à travers elle que l'on peut éprouver qu'un acte politique, social ou juridique, etc., qui porte atteinte à l'intégrité d'un corps toujours unique, est un acte injuste. Même si le corps n'est pas réellement détruit, c'est toujours la possibilité virtuelle de sa destruction qui nous fait offense et qui éveille en nous, malgré nous, le désir de justice[3]. L'expérience de la Réalité de la mort est donc inséparable de celles de la justice ou de

---

1 Rappelons la citation exacte : « …toute messianicité n'est jamais absente d'une promesse, quelle qu'elle soit. »

2 Il s'agit du titre de ce livre de Derrida, publié chez Galilée en 2003, dans lequel il rend hommage à des amis disparus.

3 Derrida nous enjoindra toujours de ne jamais mettre sur le même plan tous les êtres vivants, mais il ne fait néanmoins pas de doute que pour le philosophe de la déconstruction, l'expérience que l'on peut traverser en entendant le cri de souffrance d'un animal maltraité, s'apparente bel et bien à une expérience de l'injustice, comme il nous le rappellera dans son *Séminaire, La bête et le souverain,* volume I, Galilée, 2008 : « Tant qu'elle reste humaine, entre hommes, l'éthique reste dogmatique, narcissique et ne pense pas encore. Pas même l'homme dont elle parle tant. » P. 155. Une telle assertion conforte notre thèse selon laquelle la philosophie derridienne, même sur sa fin, reste fondamentalement distincte de la philosophie lévinassienne. Notons encore qu'à la page précédente de ce même séminaire (p. 154), Derrida nous met en garde contre ce qui risque de faire de toute communauté compassionnelle une « confraternité ». Or cette mise en garde vaut non seulement pour le discours de Lacan, mais « aussi pour le discours de Lévinas, soit dit en passant », *ibid.* Ces propos font écho à ceux rapportés dans *De quoi demain… Dialogue*, avec Élisabeth Roudinesco, Fayard-

l'injustice, qui présupposent l'existence d'un *lien* entre les vivants : désirer la justice, c'est désirer la survie, non seulement ma survie, mais aussi celle de l'autre que je dois être capable d'accueillir inconditionnellement en mon sein.

Pour expliciter ce lien, il nous faut rappeler que l'inscription re-présentative n'est pas seulement nécessaire en ce qu'elle fait du survivant un être irremplaçable, mais aussi en ce que seule la matière a la capacité de se détacher d'une présence, et ainsi de préserver la survie de la singularité, par-delà sa disparition factuelle. Parce que la survie se promet de, ou s'engage à survivre, la re-présentation fétichiste est d'abord et avant tout une re-présentation publique, une écriture qui lie non seulement entre eux les vivants actuels, mais qui lie aussi ceux du passé et de l'à venir. Ce qu'un tel lien révèle, c'est que cette re-présentation n'est pas seulement cette « matière immatérielle » qui se détache d'un vivant pour se transmettre à l'autre ; elle est aussi, et simultanément, un espace d'accueil. La survivance ne peut donc se faire qu'à une seule condition : que chaque singularité offre, universellement et inconditionnellement, son hospitalité à l'étranger. Pour le dire encore autrement, la re-présentation matérielle est non seulement ce substitut technique capable de conserver *et* la vie *et* la mort du survivant en la répétant (ou en la réinventant) compulsivement dans un substitut toujours autre, mais aussi cette structure hospitalière susceptible de se laisser impressionner par une re-présentation venant d'un autre temps et destinée à l'à venir. La survie est une empreinte matérielle, c'est-à-dire une mémoire (*mnémè* et *hypomnésis*) qui crée un lien « conventionnel » (un système de traces) entre les vivants. Et poursuivant ce raisonnement, il apparaît, plus mystérieusement, que l'expérience de la justice ne nous vient pas seulement des vivants d'aujourd'hui, mais aussi de ceux d'hier auxquels nous nous devons de donner un à venir, car il en va de notre « responsabilité sans limite, et donc nécessairement excessive, incalculable, devant la mémoire » (p. 44). La singularité physiquement disparue survit dans sa re-présentation, même si celle-ci ne fut en fait jamais vraiment la sienne et qu'elle est destinée à être transformée par le travail d'intro-incorporation de celui qui l'accueille. Lorsque la re-présentation de telle singularité est menacée d'annihilation, de destruction définitive ou d'effacement, alors s'éveillent en nous le sentiment de l'injustice et le désir de justice :

Galilée, 2001 : si l'animal n'est pas une victime, à savoir un sujet de droit, il n'en demeure pas moins que : « Nous savons ce qu'est la souffrance animale, nous la ressentons. » P. 118. Ce ressenti, qui doit être distingué de la superficialité d'une émotion, relève donc bien d'une éthique que Derrida qualifie (nous l'avons déjà noté) d' « hyperbolique ».

> … s'il y a déconstruction de toute présomption à la certitude déterminante d'une justice présente, elle opère elle-même à partir d'une « idée de la justice » infinie, infinie parce qu'irréductible, irréductible parce que due à l'autre – due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est *venue*, la venue de l'autre comme singularité toujours autre[1].

L'expérience mystique ou l'expérience de la justice est toujours d'un autre temps. Elle appartient à un temps « *out of joint* », pour reprendre cette expression que Derrida empruntera bientôt à Marx qui lui-même l'avait reprise de Shakespeare, et qui sera peut-être un jour reprise par un autre, dans un contexte et en un sens que nous ne pouvons absolument pas nous représenter.

Le fondement mystique de l'autorité, qui est l'expérience de la « justice hyperbolique », est tout à la fois universel et singulier. En-deçà du langage, il requiert le langage pour pouvoir être appliqué. Venant du passé, il se destine à l'à venir en s'inscrivant dans le présent. Sa survie n'est donc assurée qu'à condition de s'inscrire dans un ici-maintenant, tout à la fois universel et singulier, dicible et indicible, passé et à venir. Pour le dire plus synthétiquement, sa survie, dont nous faisons une expérience aporétique, dépend de fait de sa mise en mots qui, tout en devant s'inscrire dans le droit, doit néanmoins l'excéder. Cette formulation performative prend corps dans une décision dont Derrida rend compte de la spécificité à travers les trois « exemples d'apories » (p. 50), qui concluent « Du droit à la justice ».

3.2 – D'une décision, « traverser » l'expérience de l'aporie

a) Au-delà du droit, le devoir de justice

La déconstruction du droit ou l'*epokhê* du crédit d'un axiome, qui fait suite à l'expérience de l'inadéquation, rend donc possible l'expérience de la justice. Cette expérience mystique est accueil de la survie d'une singularité qui se donne dans une re-présentation inexprimable pourtant dédiée au langage, c'est-à-dire destinée à se cristalliser dans une représentation actuelle. Le lien entre les vivants ou plus exactement entre les survivants est un ressenti qui ne relève pas de la superficialité d'une émotion, mais d'une passion que nous entendons dans le sens de son étymologie latine, *patior*, « subir », « être atteint ». La Passion secrète, cette cérémonie ou ce rite mystérieux, constitue ce lien et cet accueil sans lesquels une société est

1 *Force de loi*, p. 55.

impossible, ainsi que Derrida nous le rappelle tout au long de *Passions « L'offrande publique »*[1]. « L'idée de la justice est infinie », mais cette idée, qui est d'abord une expérience, doit néanmoins régler toute décision de justice et préserver un certain rapport avec le droit – même si nous savons que celui-ci est toujours déconstructible. Nous n'avons pas encore interrogé cette déconstructibilité du droit que nous avons acceptée comme un acquis qu'il ne serait même pas la peine de démontrer, mais à cette étape de notre travail, après avoir pensé le fondement mystique de l'autorité[2], nous comprenons enfin pourquoi, selon Derrida, le texte de droit, et corrélativement le droit au sens étroit, sont nécessairement exposés au risque de l'inadéquation qui nécessite l'*epokhê* de leurs règles.

Deux raisons intrinsèquement liées peuvent être avancées. Tout d'abord, le droit est toujours construit par un sujet conscient de lui-même (le législateur), qui élabore ses textes en raison de représentations (entendues au sens de phénomènes) fondées sur la dénégation de la Réalité de la mort, et qui recherche l'effacement systématique de chacune des traces de cette dernière. Le droit (qu'il relève du « droit naturel » ou du « droit normatif »[3]) est organisé de manière à opposer une résistance à la venue de l'autre en constituant un « sujet de droit » qui est « de préférence et paradigmatiquement le mâle adulte, plutôt que la femme, l'enfant ou l'animal » (*Force de loi,* p. 43). Le droit s'applique alors à une communauté spécifique, déterminée par une axiomatique et une axiologie entièrement gouvernées par la primauté du sujet intentionnel et désincarné. Dans cette perspective, c'est non seulement tout être vivant dénué de raison ou réduit à son corps (une marque de la mort), qui risque d'être exclu du droit, mais aussi les communautés passées et à venir, dont on entretient la tradition raisonnée pour les premières, et dont on anticipe l'avenir pour les secondes. Ensuite, une fois ce droit établi, il risque toujours, et même pour ceux qui en bénéficient, de devenir un système d'application sourd et aveugle à la singularité. La mécanisation du droit puis du juge qui l'applique, forment l'autre face de la dénégation de la Réalité de la mort. Mais quoi qu'il en soit, dans ces deux situations, c'est toujours l'expérience de la venue de l'autre qui est neutralisée. L'universalisation abstraite du droit, qu'elle se fasse au nom de la Raison, de Dieu, des droits

---

1 Galilée, 1993.
2 Selon la temporalité de l'après-coup (*Nachträglichkeit*) aurait dit Derrida après Freud.
3 Nous ne développerons pas cette question, car il ne fait pas mystère que la conception derridienne du droit et de la justice n'est ni jusnaturaliste (le droit est alors conçu comme un système soumis aux fins naturelles de l'homme) ni positive (le droit est alors identifié à un système de règles conçu par les hommes pour réguler la vie en société). Cette question sera du reste plus spécifiquement travaillé par Derrida dans la deuxième conférence de *Force de loi*, « Prénom de Benjamin » à partir de sa lecture du texte de Benjamin, *Critique de la violence, op. cit*.

de l'homme, etc., ou sa mécanisation, sont, selon Derrida, autant de symptômes du rejet de la sensibilité mystique inséparable de la Réalité de la mort. Et ce n'est que lorsque celle-ci fait son retour, de manière compulsive et *unheimliche*, que la force du droit, sous-tendue par celle du crédit, se déconstruit. Le moment du scepticisme est donc en fait éveillé par une expérience qui s'impose sur un mode affirmatif et de manière indubitable, même si elle est de l'ordre de l'inexprimable :

> Invincible à tout scepticisme, comme on peut le dire en parlant à la manière de Pascal, cette « idée de la justice » paraît indestructible dans son caractère affirmatif, dans son exigence sans échange, sans circulation, sans reconnaissance, sans cercle économique, sans calcul et sans règle, sans raison ou sans rationalité théorique, au sens de la maîtrise régulatrice. On peut donc y reconnaître, voire y accuser une folie. Et peut-être une autre sorte de mystique [nous reviendrons sur cette « autre sorte de mystique »]. Et la déconstruction est folle de cette justice là. Folle de ce désir de justice[1].

Le survivant qui appartient à tous les temps s'engage à survivre. Mais sa survivance ne dépend en fait que de l'autre et de son hospitalité : s'il lui aménage une place en son sein, ce qui reste de la vie d'une singularité présentement disparue peut alors revenir sous la forme d'une exigence et d'une injonction qui obligent l'hôte à lui redonner une autre forme de vie ; s'il lui est hostile, il la laisse à sa porte, au risque de la détruire définitivement.

L'éthique derridienne repense donc la justice, le droit et le devoir dans leur rapport à des événements échappant à la conscience et dont nous faisons une expérience mystique. Appliquer le droit sans cette sensibilité à l'autre revient à agir, « dirait Kant, *conformément* au devoir, mais non *par devoir* ou *par respect* de la loi » (p. 39, Derrida souligne). Si Derrida, dans *Force de loi*, ne fait pas encore ressortir ses points de désaccord avec la conception kantienne du devoir, il les souligne explicitement dès le « prière d'insérer » glissé dans *Passions* (*op. cit.*, p. 2) :

> **Passions** dit un secret absolu, à la fois essentiel et étranger à ce qu'on appelle en général du nom de secret. Pour en venir là, il fallait mettre en scène, dans la répétition plus ou moins fictive d'un « ceci est mon corps » et au cours d'une méditation sur les paradoxes de la politesse, l'expérience où s'emporte une dette incalculable : s'il y a du devoir, ne doit-il pas consister à ne pas devoir, à devoir sans devoir, à devoir ne pas devoir ? À devoir ne pas devoir agir « conformément au devoir », ni même, comme le dirait Kant, « par devoir » ? Quelles peuvent en être les conséquences éthiques ou politiques ? Que doit-on entendre sous ce nom, « devoir » ? Et qui peut se charger de le porter dans la responsabilité ?

C'est en suivant le fil conducteur du devoir que nous en viendrons à penser la décision, puisque celle-ci est corrélative d'un devoir que Derrida nous propose de repenser

1 *Force de loi*, p. 55-56.

indépendamment des schèmes de la morale kantienne. Et pour ce faire, nous ne suivrons pas la citation de *Force de loi*, mais plutôt celle de *Passions*, qui marque, avec une très grande force, la profonde cohérence de la philosophie derridienne. Deux questions nous guideront dans ce travail : comment Kant, tout d'abord, conçoit-il le devoir ? Comment Derrida, ensuite, va-t-il en déconstruire le sens, pour finalement le penser dans sa relation à une décision qui trouve ses racines dans un irreprésentable par définition contraire à ce que Kant entend par « loi morale » ?

Nous ne proposerons pas une analyse détaillée du concept de devoir (*die Pflicht*) tel qu'il est thématisé par Kant d'abord dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785)[1] puis dans la *Critique de la raison pratique* (1788)[2], mais en nous appuyant sur ces deux ouvrages, nous tenterons de mettre au jour la perversion derridienne du concept kantien.

Dans la troisième et dernière section des *Fondements*, qui fait la transition vers la seconde *Critique*, Kant définit le devoir comme un intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible. Parce que l'être raisonnable, qui se caractérise par sa capacité à se représenter (*vorstellen*) des lois morales, appartient simultanément au monde intelligible (il est un être de raison) et au monde sensible (il est un être incarné et fini), il est nécessaire, pour penser la possibilité d'une action pratique (une action libre et autonome[3]), de concevoir un principe susceptible de faire la charnière entre la dimension rationnelle et la dimension sensible de l'être raisonnable. Le devoir est ce principe : « si nous nous concevons comme soumis au devoir, nous nous considérons comme faisant partie du monde sensible et du monde intelligible » (*Fondements*, p. 136). Mais il reste à comprendre comment la représentation (*Vorstellung*) de la loi morale universelle peut devenir le mobile de la raison pure pratique, c'est-à-dire « le principe subjectif de la volonté d'un être dont la raison n'est pas déjà, en vertu de sa nature, nécessairement conforme à la loi objective » (seconde *Critique*, p. 75). Autrement dit, il faut encore faire la synthèse de la liberté – sans laquelle nulle action morale n'est possible[4] – et de la sensibilité – sans laquelle nulle action n'est possible. Le chapitre III

---

1 *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, trad. Victor Delbos, Vrin, 1997 (quatrième édition) – Désormais noté *Fondements*.

2 *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. François Picavet, PUF, 1997 (cinquième édition) – Désormais notée seconde *Critique*. Rappelons que la *Critique de la raison pratique* est la deuxième critique, chronologiquement située entre la *Critique de la raison pure* (1781 pour la première édition, 1787 pour la seconde) et la *Critique de la faculté de juger* (1790).

3 L'autonomie, qui s'oppose chez Kant à l'hétéronomie, trouve son étymologie dans le grec *auto* (soi-même) et *nomos* (la loi), est la capacité à se donner à soi-même ses propres lois.

4 La liberté est le postulat constituant la clé de voûte de tout l'édifice critique, comme Kant nous le rappelle dès

de la seconde *Critique* opère cette synthèse en commençant par distinguer une action conforme à la loi morale et possédant à ce titre de la légalité (*Legalität*), d'une action morale. Toutes les actions qui trouvent leur origine dans la détermination de la volonté par la loi morale au moyen d'un sentiment pathologique, relèvent du premier type d'actions et sont le résultat de ce que Kant a appelé dans les *Fondements* un « impératif hypothétique[1]» : le juge qui refuse de se laisser soudoyer par crainte d'être découvert agit certes conformément à la représentation de la loi morale, mais non « en vue de la loi » (seconde *Critique*, p. 75). Une action ne peut être qualifiée de morale que si, et seulement si, la volonté qui la préside est entièrement déterminée par la loi morale et que le sentiment qui la rend possible est un « sentiment moral » (seconde *Critique*, p. 79). Ce sentiment doit donc pouvoir être connu *a priori*, sur un mode négatif, en ce qu'il va à l'encontre de nos penchants naturels. Nous connaissons ce sentiment dès lors que nous rapportons notre finitude d'être raisonnable à l'universalité de la loi morale. Celle-ci éveille en nous un sentiment de respect et d'humiliation – un mobile – qui nous contraints à agir au mépris de nos inclinations sensibles et par seul intérêt envers cette loi. La maxime subjective de l'action est alors en totale adéquation avec la loi morale et identifiable à un impératif catégorique. La contrainte (*Nöthigung*) qui résulte de l'accord objectif de l'action avec la loi et de l'accord subjectif de la maxime de l'action avec la loi par le biais du sentiment de respect, est au principe d'une action accomplie par devoir :

> Le concept de devoir réclame donc *objectivement* de l'action l'accord avec la loi, et subjectivement de la maxime de l'action, le respect pour la loi comme le mode de détermination unique de la volonté par la loi. Et c'est là-dessus que repose la différence entre la conscience d'avoir agi *conformément au devoir (pflichtmässig)* et d'avoir agi *par devoir (aus Pflicht)*, c'est-à-dire par respect pour la loi[2].

Le concept kantien de devoir fait donc la synthèse de l'universel et du subjectif par le biais d'un sentiment moral enfin formulé dans une maxime subjective qui se trouve au principe de l'action. Pour le dire encore autrement, le devoir réunit le monde intelligible et le monde sensible, rendant ainsi possible une action pratique dont la causalité se trouve exclusivement dans la liberté. Fondé sur la représentation (*Vorstellung*) de la loi morale, ce système, aurait

---

l'ouverture de la préface de la *Critique de la raison pratique, op. cit.* : « Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée (*bewisen*) par une loi apodictique de la raison pratique, forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative. » P. 1 – Kant souligne.

1 Rappelons que dans la deuxième section des *Fondements*, Kant distingue les impératifs hypothétiques qui sont au principe d'une action dont les moyens sont déterminés par une fin, soit possible (impératifs techniques), soit réelle (impératifs pragmatiques) (p. 86-87), de l'impératif catégorique qui est au principe d'une action nécessaire, universelle et inconditionnée (p. 87-88).

2 *Critique de la raison pratique, op. cit.*, p. 85 – Kant souligne.

dit Derrida, est réglé par la présence, à savoir la dénégation de la Réalité de la mort – car si la maxime de l'action est législatrice et qu'elle ne se contente donc pas de se soumettre à une représentation préexistante, il n'en demeure pas moins qu'elle est déterminée par une « fin en soi » (soit une autre forme de représentation) qui n'est autre que l'être raisonnable lui-même :

> Que dans l'ordre des fins, l'homme (et avec lui tout être raisonnable) *soit une fin en soi*, c'est-à-dire qu'il ne puisse jamais être employé par personne (même pas par Dieu) simplement comme moyen sans être en même temps une fin pour lui-même ; que par conséquent, l'*humanité* dans notre personne, doive nous être *sacrée* (*heilig*) pour nous-mêmes, c'est ce qui va de soi, puisque l'homme est le *sujet de la loi morale…*[1]

La finitude de l'être raisonnable (qui n'est jamais pensée comme telle par Kant, mais seulement constatée) est ainsi dépassée par les deux derniers postulats de la raison pratique : l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu[2]. Si l'être raisonnable peut éprouver un certain intérêt à agir moralement, c'est en vertu de ces deux derniers postulats qui lui promettent la réalisation du Souverain Bien, soit la synthèse de la vertu (intellectuelle) et du bonheur (empirique)[3]. Relativement à la vertu, la condition de possibilité du Souverain Bien est « la conformité complète des intentions à la loi morale » (seconde *Critique*, p. 131). Mais cette parfaite adéquation, qui ne peut pas être réalisée par un être fini, n'est en fait qu'un « progrès allant à l'infini » (*ibid.*).

> Or ce progrès indéfini [que Kant appellera bientôt une Idée dans *Le projet de paix perpétuelle* (1795)[4]] n'est possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité de l'être raisonnable persistant *indéfiniment* (ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme). Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme, par conséquent celle-ci, comme inséparablement liée à la loi morale, est un *postulat* de la raison pure pratique…[5]

Si chaque être raisonnable est fini, il est comme traversé par une âme immortelle dont il porte pour un temps la responsabilité, en ce que lui seul peut la faire progresser. Déterminé par la volonté de réaliser la parfaite conformité de la volonté à la loi morale, l'être raisonnable se doit de contribuer à ce progrès dans l'espoir de voir se réaliser le Souverain Bien dans l'infinité de Dieu. Ressaisi dans cette perspective téléologique, le sens du concept de devoir se

---

1 *Ibid.*, p. 141 – Kant souligne. Ce passage fait écho à ce passage des *Fondements* : « …la nature raisonnable existe comme fin en soi. (…) L'impératif pratique sera donc celui-ci : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » Op. cit.,* p. 105 – Kant souligne.

2 *Ibid.*, livre deuxième, chapitre 2, section VI, p. 142.

3 Kant thématise le concept de Souverain Bien dans le chapitre II du deuxième livre de la *Critique de la raison pratique.*

4 *Op. cit.*

5 *Critique de raison pratique*, p. 132.

déplace : s'il reste au principe d'une action singulière qui s'inscrit aujourd'hui en ce monde, il est en fait plus profondément au service de la réalisation de la vertu qui excède infiniment l'ici-maintenant de tel être raisonnable. La contrainte au principe du devoir doit donc elle-même être comprise dans une téléologie dont la fin est la conformité de la volonté à la loi morale. La loi morale est enfin la représentation originaire qui structure l'ensemble du système moral kantien. Le devoir ne se contente donc pas de faire la synthèse de l'universel et du subjectif par le biais d'un sentiment moral, il ouvre le temps en faisant la synthèse de trois temporalités différentes : le passé, le présent et le futur, toute action morale dépendant en effet de chacune de ces dimensions temporelles que l'on retrouve au principe du progrès[1].

Cette appréhension d'un devoir synthétique ne pouvait qu'intéresser Derrida qui retrouve à l'origine de la décision un pareil devoir, même si le devoir derridien subvertit en fait toute l'organisation du système moral kantien. Après la déconstruction de la philosophie représentative parachevée par Husserl, l'éthique derridienne repense le devoir en l'articulant à un irreprésentable dont nous avons tenté de dire quelques mots. La déconstruction implicite du système moral kantien et de la loi qui le régit (système que Derrida, même s'il ne le dit pas, retrouve vraisemblablement au principe de nos concepts « contemporains » de droit et de justice), nous fait expérimenter un « sentiment de justice » qui ne trouve plus son origine dans une représentation rationnelle. L'expérience est « première », et elle est celle du retour mystique d'un survivant du passé qui exige, aujourd'hui, sa survie pour demain. Cette survie ne dépend surtout pas de l'horizon téléologique kantien qui détermine la marche du progrès et présuppose l'immortalité de l'âme : elle est cette dynamique compulsive, irreprésentable et spectrale, qui n'en finit plus de répéter sa mort pour se sauver la vie. Et en s'imposant à nous à la manière d'un impératif, elle fait la preuve de son universalité. En d'autres termes, cette expérience est bien celle d'un devoir qui, à défaut d'opérer des synthèses (la synthèse n'étant en effet possible que dans la perspective d'une philosophie représentative), maintient en tension le singulier et l'universel, c'est-à-dire le passé, le présent et l'à venir. Ce renversement du système moral kantien fait donc éclater la problématique liée au devoir : le devoir n'est plus chargé de faire la synthèse entre le monde intelligible et le monde sensible, mais de rendre ici-maintenant possible la survie d'une « re-présentation irreprésentable » qui appartient au passé et se destine à l'à venir. Autrement dit, la re-présentation, pour se garder en

1 On comprend bien ce faisant comment le projet husserlien de la *Krisis, op. cit.,* répond au projet kantien.

mémoire et se transmettre, *doit* pouvoir se donner dans une représentation, que nous entendons bien au sens de *Vorstellung*, tout en l'excédant infiniment. Le devoir, qui, selon Kant, trouve sa formulation dans une maxime subjective ou une règle d'action en adéquation avec la représentation de la loi morale, devient chez Derrida une expérience mystique et aporétique qui doit trouver sa traduction dans un énoncé susceptible de conserver cette tension, et donc de s'inscrire dans le droit. La re-présentation irreprésentable en appelle toujours à un supplément pour survivre à sa mort. Cette dynamique, que nous avons déjà longuement décrite, est le gage de l'inscription du survivant dans un monde qui sera, contradictoirement, chaque fois le sien et celui de tous. Ressaisie dans la perspective de la justice derridienne, le devoir devient cette force transitive et performative qui trouve sa formulation dans une décision dont il s'agit maintenant d'analyser la spécificité.

b) Liberté et pragmatique d'une décision inventive

La décision fait suite à l'expérience aporétique du fondement mystique de l'autorité, mais elle n'en relève jamais la contradiction, car un tel geste signerait en effet la destruction du survivant :

> C'est pourquoi l'épreuve de l'indécidable, dont je viens de dire qu'elle doit être traversée par toute décision digne de ce nom, n'est jamais passée ou dépassée, elle n'est pas un moment surmonté ou relevé (*aufgehoben*) dans la décision. L'indécidable reste pris, logé, comme un fantôme au moins, mais un fantôme essentiel, dans toute décision, dans tout événement de décision. Sa fantomaticité déconstruit de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou toute prétendue critériologie nous assurant de la justice d'une décision, en vérité de l'événement même d'une décision[1].

C'est en repartant du « fantôme », dont nous savons qu'il est inséparable du fondement mystique de l'autorité, que nous travaillerons dans un premier temps cette décision dont Derrida nous dit qu'elle est une « invention » déstabilisatrice du droit. Ce fantôme, que nous avons déjà fait revenir sous la forme du « survivant », il nous faut ici le penser comme le producteur des « fictions légitimes » que sont non seulement les énoncés de droit, mais que sont aussi les « décisions justes » ou légitimes. Nous savons que la légitimité des énoncés de droit provient de la force d'un crédit, mais il nous reste à comprendre pourquoi la décision relève aussi de la fiction, et d'où elle peut tirer sa légitimité. Autrement dit, il s'agit

1 *Force de loi, op. cit.*, p. 54.

d'interpréter « au-delà de sa surface simplement conventionnel ou conventionnaliste » cette citation de Montaigne que nous avons déjà retranscrite mais que nous itérons dans ce nouveau contexte en y ajoutant cette fois les interrogations de Derrida, qui, en l'occurrence, sont tout autant les nôtres :

> « … nostre droict mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice. »
> Qu'est-ce qu'une fiction légitime ? Que veut dire fonder la vérité de la justice ? Voilà certaines des questions qui nous attendent[1].

Commençons par la seconde : « que veut dire fonder la vérité de la justice » alors que nous venons de faire l'expérience du fondement mystique de l'autorité, qui a définitivement décrédibiliser le droit en vigueur ? C'est encore une fois en repartant des *Spectres de Marx* (*op. cit.*) et de notre précédent développement[2] que nous pourrons répondre à cette question. Plus exactement, c'est en faisant du fondement mystique une *khôra* et un *phainesthai* que nous comprendrons pourquoi la décision est aussi une « fiction ».

Sans restituer ce développement point par point, rappelons juste quelques unes de ses grandes étapes spéculatives. Pour que la survie soit possible, il faut qu'une force irreprésentable soit parvenue à accéder à une « première forme » de re-présentation : un phantôme qui allie le phénomène et le phantasme[3] (l'usage du singulier est choisi pour des raisons de commodité, car le phantôme n'est pas seulement divisé entre phantasme et phénomène, il est surtout disséminé). Cette re-présentation est le résultat de l'introjection et de l'incorporation de cette force à une matière susceptible de la garder en mémoire en la répétant infiniment. Mais cette infinie répétition n'est possible que si cette re-présentation est accueillie – introjectée et incorporée – par une communauté travailleuse qui va encore la transformer, c'est-à-dire l'itérer. L'évolution phénoménale et phantasmatique du contexte dépend de ce travail perpétuel. Faire l'expérience de la justice, c'est alors éprouver le retour phantasmatique du survivant qui exige, pour survivre, de laisser une trace dans le présent. Si la singularité ici présente est irremplaçable, ce n'est donc pas seulement parce que sa vie et sa mort (que nous entendons cette fois au sens factuel) sont uniques, mais c'est aussi parce qu'elle porte en elle la

---

1 *Ibid.,* p. 30.
2 Chapitre 2 de cette même partie.
3 Rappelons ce passage des *Spectres de Marx* (*op. cit.*, p. 215) qui définit en partie le *phainesthai* : « 1. La forme phénoménale du monde même est spectrale. 2. L'*ego* phénoménologique (Moi, Toi, etc.) est un spectre. Le *phainesthai* même (avant sa détermination en phénomène ou en phantasme, donc en phantôme) est la possibilité même du spectre, il porte la mort, il donne la mort, il travaille au deuil. »

survie d'un autre dont elle est responsable de l'à venir. Plus justement, la vie et la mort de la singularité ici présente sont uniques, car celle-ci s'est construite en retravaillant les re-présentations des survivants du passé. Être juste aujourd'hui avec les « existences irremplaçables » (*ibid.*, p. 39) de notre monde, c'est donc aussi être juste avec les singularités passées et à venir. « L'impératif de justice » (*ibid.*), s'il doit être formulé, ne le peut donc que dans un énoncé qui préserve en lui la marque du phantasme et échappe pour une part à la représentation. La décision, parce qu'elle maintient en tension (sans jamais en faire la synthèse) le singulier et l'universel, le passé, le présent et l'à venir, bref, la représentation et la re-présentation, relève aussi de la fiction ou de l'invention. Nous essaierons de mieux comprendre comment « se phénoménalise » ou « se phantasmatise » le *phainesthai* en travaillant plus spécifiquement la question de l'idiome, mais dans le cadre de notre réflexion sur la décision, qui doit aussi pouvoir se donner présentement dans un énoncé de droit, nous voudrions questionner la manière dont elle se prend en analysant les trois exemples d'apories, qui concluent « Du droit à la justice ».

La fin de la première conférence de *Force de loi* nous conduit du droit à la justice en suivant, encore une fois, la dynamique d'une *epokhê* trans-phénoménologique qui s'appuie implicitement sur les concepts du système moral kantien pour mieux le renverser. « *L'*epokhê *de la règle* » de droit (p. 50) oblige à prendre une décision inventive qui garde en son sein « *la hantise de l'indécidable* » (p. 52). Cette décision hantée par son contraire, est ouverture d'un à venir qui ne se présente pas sous la forme d'un *Telos*, mais d'une « *urgence qui barre l'horizon du savoir* » (p. 57).

C'est donc logiquement que dans « l'*epokhê* de la règle », Derrida commence par penser le concept de liberté, pour le placer au fondement de toute « décision juste » dont il nous dévoile peu à peu le sens. Pour qu'une décision soit juste, elle doit ainsi être libre, c'est-à-dire législatrice, et s'inscrire pour cela dans le texte de droit qui lui donne force de loi :

> En ce sens, dans son autonomie même, dans sa liberté de suivre ou de se donner la loi, elle doit pouvoir être de l'ordre du calculable ou du programmable, par exemple comme acte d'équité[1].

Mais dans un même mouvement de pensée, Derrida fait état de la dérive toujours possible de

1 *Force de loi*, p. 50.

cet impératif : la répétabilité du droit et « l'itérabilité nécessaire des jugements » (*ibid*., p. 51) qui rendent possible une décision libre, peuvent aussi être au principe de son automatisation. Le juge qui applique le droit sans jamais plus faire en lui l'expérience de la justice, ou de son devoir dirait Kant, obéit alors à une pure mécanique qui annule ce qui fait d'une décision, une décision :

> Mais si l'acte consiste simplement à appliquer une règle, à dérouler un programme ou à effectuer un calcul, on le dira peut-être légal, conforme au droit, et peut-être, par métaphore, juste mais on aurait tort de dire que la *décision* a été juste. Tout simplement parce qu'il n'y a pas eu, dans ce cas, de décision[1].

Mais si le vocabulaire utilisé par Derrida est bel et bien kantien, les conséquences qu'il tire de cette définition de la « décision juste » ne sont, quant à elles, plus du tout kantiennes :

> Bref, pour qu'une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s'il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. Chaque cas est autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu'aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir[2].

Certes, la « décision juste » est inconditionnée (« libre de son principe »), indépendante du droit existant (non conforme) et législatrice, mais elle est en fait une réinvention perpétuelle que Derrida entend en un sens très particulier. Si c'est dans « Invention de l'autre » (*op. cit.*)[3] que le philosophe de la déconstruction analyse le concept d'invention, en le ressaisissant à travers l'histoire de ses inflexions de sens dans la tradition philosophique, c'est dans la perspective de « Du droit à la justice » qui nous occupe ici que nous voudrions la définir. Pour qu'une décision soit juste, elle doit être la formulation d'un devoir dont nous savons qu'il est expérience de la revenance de l'autre en soi sous la forme spectrale d'une re-présentation qui nous lie non seulement aux autres du présent, mais aussi à ceux du passé et de l'à venir. La liberté de la décision provient donc aussi du défaut de représentation, qui en est au principe (première raison pour laquelle il ne peut exister, selon Derrida, d'action effectuée par devoir au sens kantien). Autrement dit, la réinvention est possible car le sentiment propre au devoir trouve son « origine » dans un « fondement mystique » qui produit des fictions légitimes sans être déterminé par une quelconque *Vorstellung* – ce en quoi il est la source de la liberté. Mais

1 *Ibid*. – Derrida souligne.
2 *Ibid*., p. 51.
3 In *Psyché, op. cit.*

simultanément, pour que la réinvention en soit véritablement une, il est requis qu'elle s'inscrive dans le droit. Ce n'est en effet qu'à cette condition que la décision peut devenir législatrice, c'est-à-dire susceptible de transformer les conventions juridiques pour impacter le monde – ce sans quoi l'invention n'en est pas véritablement une. *A contrario* du système moral kantien qui fait de la volonté une volonté législatrice dès lors qu'elle est en conformité avec la représentation de la loi morale, la justice derridienne, qui s'appuie sur un fondement mystique (*khôra* et *phainesthai*), ne peut se passer des conventions et de la technicité du droit (deuxième raison pour laquelle une action effectuée par devoir (au sens kantien) est impossible). Ce sont elles, les conventions et la technicité du droit, qui, en dernière instance, confèrent à la décision son pouvoir d'agir dans le monde et de protéger telle singularité de l'ici-maintenant. Si l'expérience de la justice et de son devoir sont universelles, parce qu'elles sont aussi conventionnelles au sens derridien du terme (elles en appellent toujours à un supplément technique et représentatif sans lequel la justice et le devoir sont dépourvus de force), elles doivent se transposer dans des conventions déjà existantes. L'*epokhê* de la règle ne doit donc pas être entendue comme l'anéantissement de celle-ci, mais comme cet instant qui rend possible l'ouverture d'un espacement polémique – un différend. La décision ne peut être prise qu'au terme d'un travail de concertation et de dialogue, que Derrida a déjà pensé dans sa préface au *Verbier* (*op. cit.*)[1]. La décision est en effet le résultat d'un compromis (échoué) : elle tranche le conflit entre la représentativité du droit et la non représentativité de la justice en instaurant une nouvelle règle de droit, qui résulte de la « neutralisation » de l'expérience de la justice :

> De ce paradoxe, il suit qu'à aucun moment on ne peut dire *présentement* qu'une décision est juste, purement juste (c'est-à-dire libre et responsable), ni de quelqu'un qu'il est un juste, ni encore moins, « *je* suis juste ». À la place de « juste », on peut dire légal ou légitime, en conformité avec un droit, des règles et des conventions autorisant un calcul mais avec un droit dont l'origine fondatrice ne fait que reculer le problème de la justice. Car au fondement ou l'institution de ce droit, le même problème de la justice aura été posé, violemment résolu, c'est-à-dire enterré, dissimulé, refoulé[2].

L'*epokhê* de la règle nous reconduit donc à un incalculable qui doit être traversé par une décision. Celle-ci réinscrit cet incalculable dans la représentativité du droit, au risque d'annihiler l'expérience de justice qui doit être au principe de toute décision. Suivant un mouvement circulaire, nous voici donc à nouveau introduit dans la sphère du droit que nous

1 *Fors, op. cit.*
2 *Force de loi*, p. 52 – Derrida souligne.

devrons à nouveau mettre en suspens. C'est donc logiquement que « la hantise de l'indécidable » s'ouvre sur ces mots :

> Aucune justice ne s'exerce, aucune justice n'est rendue, aucune justice ne devient effective ni ne se détermine dans la forme du droit, sans une décision qui tranche. Cette décision de justice ne consiste pas seulement dans sa forme finale, par exemple une sanction pénale, équitable ou non, dans l'ordre de la justice proportionnelle ou distributive. Elle commence, elle devrait commencer en droit ou en principe, dans l'initiative qui revient à prendre connaissance, à lire, à comprendre, à interpréter la règle, et même à calculer. Car si le calcul est le calcul, la *décision de calculer* n'est pas de l'ordre du calculable, et ne doit pas l'être[1].

Une lecture minutieuse de ce passage fait en effet apparaître que la décision n'est pas ici pensée comme le résultat de la « traversée » du conflit entre la représentativité du droit et la non représentativité de la justice, mais qu'elle est la résolution d'un conflit entre deux règles de droit. Avant de prendre une décision, le juge est contraint de construire un raisonnement dont la structure relève du cadre juridique de son pays. Mais dans l'élaboration du jugement, il appartient au juge de mettre en regard le cas particulier ou l'individu qu'il doit juger avec les différentes lois dont il dispose. Sous le coup de quelles lois tombent tel cas ou tel individu ? Sachant que toute décision, en raison même de sa performativité, a un impact sur l'avenir, laquelle doit être prise pour que ce dernier (l'avenir) soit le plus juste possible ? Le raisonnement juridique, qui prépare l'*arrêt* propre à la décision de justice, fait l'épreuve de l'indécidable en raison d'un calcul dont Derrida ne met en question ni la pertinence ni la nécessité. Ce qu'il nous invite à penser, c'est le fait que ce calcul est en fait lui-même le résultat d'une décision « qui n'est pas de l'ordre du calculable, et ne doit pas l'être ». Pourquoi la décision est-elle en devoir d'échapper pour une part à l'ordre du calculable ? Parce que, selon Derrida, une décision qui n'y échapperait pas serait une décision entièrement déterminée par la conscience, c'est-à-dire par la dénégation de la Réalité de la mort, celle-ci constituant le lien entre les singularités d'hier, d'aujourd'hui et de demain. La décision de calculer doit donc être sous-tendue par un indécidable qui interdit définitivement toute possibilité de calcul :

> L'indécidable n'est pas seulement l'oscillation ou la tension entre deux décisions. Indécidable est l'expérience de ce qui, étranger, hétérogène à l'ordre du calculable et de la règle, *doit* cependant – c'est de *devoir* qu'il faut parler – se livrer à la décision impossible en tenant compte du droit et de la règle[2].

Nous avons déjà largement travaillé cette question de la venue de l'autre et tenté d'élucider cette dynamique compulsive qui offrait un à venir à un passé sans présent en inscrivant

---

1 *Ibid.*, p. 52-53 – Derrida souligne.
2 *Ibid.*, p. 53 – Derrida souligne.

contradictoirement le passé dans le présent. Ce travail nous a conduite à citer nombre de passages clés de la deuxième aporie (« la hantise de l'indécidable »), dans laquelle nous trouvons l'une des toutes premières occurrences du concept de messianicité (p. 56). Dans le cadre de notre réflexion qui tente de mettre au jour la modalité selon laquelle doit se prendre une « décision juste », nous voudrions nous arrêter sur cette tournure de phrase qui fait du devoir résultant de l'expérience de la justice, une « passivité » : « l'expérience de ce qui, étranger, hétérogène à l'ordre du calculable et de la règle, doit cependant – c'est de devoir qu'il faut parler – *se livrer* à la décision impossible en tenant compte du droit et de la règle ». Selon un mouvement de renversement de plus en plus visible au fil des dernières pages de la première conférence de *Force de loi*, le devoir n'est progressivement plus pensé comme le principe d'une « action autonome » selon les termes kantiens. Si une telle rupture entre devoir et liberté au sens classique du terme est possible dans la philosophie derridienne, c'est parce que le « fondement mystique de l'autorité » en appelle toujours à sa représentation dans laquelle il perd de sa liberté tout en la réalisant. Pour le dire autrement, parce que l'inconditionné est irreprésentable, sa nécessaire formulation dans une décision en est toujours une altération : par définition, la décision est en non conformité avec le fondement mystique qui en est au principe. Mais connecter la liberté à un irreprésentable a une autre conséquence qui déstabilise les concepts classiques de liberté et de devoir. Si au sein d'une philosophie de la représentation, la liberté et le devoir sont inséparables d'un « je » responsable de ses actes qui seul est en pouvoir d'agir par devoir et de prendre librement sa décision, la « décision inventive » renverse terme à terme une telle conception : pour être libre, une décision doit garder en elle la trace du fondement mystique qui la détermine. Bien loin d'être prise en conscience, la décision est la formulation d'un événement qui d'abord affecte le sujet. Sans passer par la médiation d'un calcul, celui-ci se sent alors contraint d'y obéir. Nous reviendrons sur ce point, mais ce que Derrida nous invite à penser, c'est bien la possibilité d'une décision hétéronome[1] (que Derrida n'entend pas exactement au sens kantien) et pourtant inconditionné, c'est-à-dire puisant sa source et sa force dans un fondement qui est au principe de la liberté :

> D'une certaine manière, on pourrait même dire, au risque de choquer, qu'un sujet ne peut jamais rien décider : il est même ce à *quoi* une décision ne peut arriver autrement que comme un accident périphérique qui n'affecte pas l'identité essentielle et la présence à soi substantielle qui font d'un sujet un sujet – si le choix de ce mot n'est pas arbitraire, du moins, et on se fie à ce qui est en effet toujours

1 On trouvera l'occurrence du substantif « hétéronomie » dans la troisième aporie, p. 58, qui fait écho au passage des p. 53-54 retranscrit ci-après dans le corps du texte.

requis, dans notre culture, d'un « sujet »[1].

En quoi une telle décision peut-elle encore être dite libre ? En ce qu'elle échappe pour une part à l'ordre du calculable sur lequel elle vient influer, réactivant ainsi l'expérience de justice sans laquelle le raisonnement juridique s'apparente à une mécanique. Si le calcul est requis dans l'élaboration du jugement, l'irruption disruptive de ce qui lui est étranger l'arrache au risque de sa mécanisation et lui rend sa liberté. La « venue de l'autre » (p. 55), que nous avons déjà longuement commentée, assure la déliaison minimale qui non seulement est nécessaire à la prise en compte de telle singularité, mais qui l'est tout autant à la transformation des conventions. L'une et l'autre, inséparablement, assurent la dynamique compulsive de la survie qui n'aspire à rien d'autre qu'à sa perpétuation infinie[2]. La liberté de la décision réside dans ses capacités de modification des normes existantes et d'invention de nouvelles normes, qui laissent l'à venir infiniment ouvert. Si le geste qui ouvre le temps est celui de la Réalité de la mort et non celui de la raison, c'est toujours à un à venir incalculable qu'il se « destine ». La décision n'est libre que si, au-delà du présent, elle s'abandonne à cette ouverture normative et infinie qui est l' « idée de la justice » (p. 56). Dans cette perspective, la structure de la décision peut être pensée comme une promesse que Derrida distingue radicalement d'un *Telos* kantien :

> J'hésiterais à assimiler trop vite cette « idée de la justice » à une idée régulatrice au sens kantien, au contenu quelconque d'une promesse messianique (je dis *contenu* et non forme, car toute forme messianique, toute messianicité n'est jamais absente d'une promesse quelle qu'elle soit) ou à d'autres horizons de même *type*[3].

Pourtant, si la structure indécidable de la promesse est une forme vide, la décision quant à elle requiert bien un contenu, sans quoi elle ne pourrait s'appliquer au présent. Pour reprendre les mots de Derrida, qui ouvrent le second paragraphe de la troisième aporie, « l'urgence qui barre l'horizon du savoir » :

> Or la justice, si imprésentable qu'elle demeure, n'attend pas. Elle est ce qui ne doit pas attendre. Pour être direct, simple et bref, disons ceci : une décision juste est toujours requise *immédiatement*, sur-le-champ, le plus vite possible. Elle ne peut pas se donner l'information infinie et le savoir sans limite

---

1 *Ibid.*, p. 53-54 – Derrida souligne.

2 Pour illustrer notre propos, nous citons ce passage de *Force de loi* que nous intégrons à une note de bas de page en ce qu'il fait plus directement référence à la déconstruction qui n'est pas ici exactement notre problème : « Et la déconstruction est folle de cette justice-là. Folle de ce désir de justice. Cette justice-là, qui n'est pas le droit, c'est le mouvement même de la déconstruction à l'œuvre dans le droit et dans l'histoire du droit, dans l'histoire politique et l'histoire tout court, avant même de se présenter comme le discours qu'on intitule ainsi, dans l'académie ou dans la culture de notre temps – le « déconstructionnisme » ». P. 56.

3 *Ibid*. - Derrida souligne.

des conditions, des règles ou des impératifs hypothétiques qui pourraient la justifier[1].

Comment donc concilier le présent de la décision avec la messianicité dont elle semble être la traduction ? Différant encore la réponse explicite à cette question, Derrida nous en donne néanmoins quelques éléments en nous enfermant dans une aporie. La décision doit bien se donner au présent :

> … le moment de la *décision, en tant que tel*, ce qui doit être juste, il *faut* que cela reste toujours un moment fini d'urgence et de précipitation ; (…) la décision marque toujours l'interruption de la délibération juridico- ou éthico- ou politico-cognitive qui la précède, et qui *doit* la précéder. L'instant de la décision est une folie dit Kierkegaard. C'est vrai en particulier de l'instant de la décision *juste* qui doit déchirer le temps et défier les dialectiques. C'est une folie. Une folie car une telle décision est à la fois sur-active *et* subie, elle garde quelque chose de passif, voire d'inconscient, comme si le décideur n'était libre qu'à se laisser affecter par sa propre décision et comme si celle-ci lui venait de l'autre. Les conséquences d'une telle hétéronomie paraissent redoutables mais il serait injuste d'en éluder la nécessité[2].

Si la décision doit donc intervenir au terme d'un raisonnement juridique et se formuler dans un énoncé qui tient compte des conventions établies, il faut simultanément qu'elle les excède infiniment. Ce n'est qu'à ce prix qu'elle est libre *et* hétéronome, c'est-à-dire dictée par un étranger irreprésentable qui lui impose ses « normes » indécidables, afin de pouvoir préserver son à venir. Pour le dire autrement, l'hétéronomie mystique est au principe d'une décision libre en ce qu'elle « affecte » conventionnellement un sujet, sans pour autant lui imposer une formulation déterminée, que celle-ci prenne la forme d'une maxime ou d'une règle de droit. « Une telle décision est à la fois sur-active *et* subie », car elle vient de l'autre tout en laissant le décideur libre de sa formulation : l'énoncé de la décision n'est jamais prédéterminé par quelque code de droit et son contenu reste à inventer, même s'il doit tenir compte des règles en usage. L'instant de la décision joint la forme vide de la promesse et un contenu ici-maintenant opératoire. Une telle décision est folle, car en se donnant la force d'agir dans le présent, elle inscrit en celui-ci une temporalité qui lui est pourtant radicalement étrangère et qui l'excède infiniment. C'est à ce titre que la décision, qui est « structurellement finie » (p. 58), est toujours « un moment (…) d'urgence et de précipitation, agissant dans la nuit du non-savoir et de la non-règle » (*ibid*.).

Reste alors à comprendre, du point de vue de cette « urgence qui barre l'horizon du savoir », comment la décision peut agir dans le monde. C'est en questionnant la spécificité de sa

---

1 *Ibid*., p. 57-58 - Derrida souligne.
2 *Ibid*., p. 58 - Derrida souligne.

performativité que Derrida vient à faire de la décision une véritable force pragmatique. Mais si Derrida emprunte à Austin les concepts de « performatif » et de « constatif », nous les interrogerons uniquement dans l'économie de la première conférence de *Force de loi*, tout en nous appuyant sur cet acquis fondamental de la philosophie derridienne : tout acte locutoire, en raison de sa répétabilité et de son arbitraire, est un rite, c'est-à-dire un acte conventionnel qui a le pouvoir de transformer ou de produire une nouvelle situation, en ce qu'il n'est lié ni à un référent ni à un signifié. À ce titre, toute décision juridique uniquement conforme au droit est, selon Derrida, un « énoncé théorico-constatif » (p. 59). Déterminée par le calcul et obéissant aux règles établies, une telle décision n'introduit pas au sein de notre monde présent la temporalité de l'Autre ; elle applique mécaniquement les règles de droit sans modifier réellement le présent. Si elle a un impact sur le monde, c'est en vertu de sa légitimation par un système de conventions enfin introjecté par les sujets d'une certaine communauté. Attachés à ce système par la force d'un crédit, les sujets se sentent en devoir de le faire respecter sans jamais en questionner la « justice ». Mais en raison même de la structure performative ou promissive de tout acte de langage – « tout énoncé constatif repos[e] en lui-même sur une structure performative au moins implicite » (*ibid.*) – , tout énoncé théorico-constatif est en fait destiné à se déconstruire sous le coup d'un irreprésentable que nous avons déjà tenté de penser. Ce qui nous importe ici, c'est de comprendre comment la décision inventive maintient en tension cette promesse conventionnelle (au sens derridien du terme) et les conventions dans lesquelles elle se doit de s'inscrire, sous peine de ne jamais pouvoir être formulée. Selon les propres mots de Derrida, « il est vrai que tout performatif courant suppose, pour être efficace, une convention antérieure » (*ibid.*). En d'autres termes, il est vrai que tout performatif, pour être efficace, requiert d'être intégré à un système conventionnel avec lequel il doit être en adéquation (de ce point de vue, le performatif « est [donc] vrai » au sens classique du terme), tout en le débordant infiniment (un débordement irréductible, même s'il ne peut émerger qu'à la condition d'être pensé). La décision doit donc être prise à l'intérieur de ce système qu'elle doit déplacer de manière minimale, mais significative. Selon un geste réformiste, toute la stratégie de la décision inventive consiste donc à dévier le contenu d'une règle de droit pour la plier aux exigences de telle « existence irremplaçable » qui est aussi une expression singulière de l'évolution du contexte. Parce que telle existence révèle et incarne la modification des normes, elle met aussi en question le cadre normatif dans lequel elle évolue, non seulement à l'échelle de son pays, mais aussi à celle du monde. Par un effet de renversement, le sentiment d'inadéquation du droit, l'expérience de la justice qui le suit, puis l'*epokhê* de la règle, rendent possible la représentation d'une carte « géo-politique », selon les

mots de Derrida, correspondant à une structure intellectuelle qui détermine les actes de droit. Or, cette carte géo-politique ne permet pas seulement de délimiter les espaces politico-juridiques au sein desquels s'élabore le raisonnement juridique actuel, elle est aussi ce à partir de quoi est anticipé le futur suivant un geste que Husserl aurait qualifié de « protentionnel », et qui, paradoxalement, fige l'évolution contextuel dans un « présent infini ». La décision inventive, en déconstruisant les espaces normatifs pour en réinventer de nouveaux (espaces qui sont en fait ceux de la « démocratie à venir »[1]), ré-ouvre la temporalité à un à venir incalculable. L'itération d'une telle décision correspond à une modification perpétuelle des normes, qui garantit la possibilité de la survivance d'une altérité irreprésentable. Dans les deux dernières pages de la conférence « Du droit à la justice », Derrida nous invite donc à penser la possibilité de la pragmatique d'une décision qui soit aujourd'hui capable de modifier l'espace normatif, pour laisser à l'à venir la liberté d'arriver :

> Non seulement *il faut* calculer, négocier le rapport entre le calculable et l'incalculable, et négocier sans règle qui ne soit à ré-inventer là où nous sommes « jetés », là où nous nous trouvons ; mais *il faut* le faire aussi loin que possible, au-delà du lieu où nous nous trouvons et au-delà des zones déjà identifiables de la morale, de la politique ou du droit, au-delà de la distinction entre le national et l'international, le public et le privé, etc. L'ordre de ce *il faut* n'appartient *proprement* ni à la justice ni au droit. Il n'appartient à l'un des deux espaces qu'en le débordant vers l'autre. Ce qui signifie que, dans leur hétérogénéité même, ces deux ordres sont indissociables : en fait et en droit[2].

C'est en s'appuyant sur un exemple concret – celui de la politisation[3] – que Derrida tente enfin de penser l'application d'un tel calcul :

> La politisation, par exemple, est interminable même si elle ne peut et ne doit jamais être totale. Pour que cela ne soit pas un truisme ou une trivialité, il faut en reconnaître la conséquence suivante : chaque avancée de la politisation oblige à reconsidérer, donc à réinterpréter les fondements mêmes du droit tels qu'ils avaient été préalablement calculés ou délimités. Cela fut vrai par exemple à la Déclaration des droits de l'homme, à l'abolition de l'esclavage, dans toutes les luttes émancipatoires qui restent et devront rester en cours, partout dans le monde, pour les hommes et pour les femmes. Rien ne me semble moins périmé que le classique idéal émancipatoire. On ne peut tenter de le disqualifier aujourd'hui, que ce soit de façon grossière ou sophistiquée, sans au moins quelque légèreté et sans nouer les pires complicités. Il est vrai qu'il est aussi nécessaire, sans y renoncer, au contraire, de réélaborer le concept d'émancipation, d'affranchissement ou de libération en tenant compte des étranges structures que nous décrivons en ce moment. Mais au-delà des territoires aujourd'hui identifiables de la juridico-politisation à grande échelle géo-politique, au-delà de tous les

---

1 Si on ne trouve l'occurrence de cette notion que dans la deuxième conférence de *Force de loi* (p. 111), il nous semble néanmoins inutile de démontrer que la question de la justice ne peut pas être pensée indépendamment de cette démocratie à venir.

2 *Ibid*., p. 62 - Derrida souligne.

3 Ce concept est aussi travaillé dans le *Séminaire. La bête et le souverain*. *Volume I (2001-2002), op. cit.*, p. 112-113. Si toute la conférence « Du droit à la justice » pourrait être mise en regard avec ce séminaire, nous tenons, pour des raisons de rigueur et de cohérence chronologique, à nous limiter à la conférence de *Force de loi*.

> détournements et arraisonnements intéressés, au-delà de toutes les réappropriations déterminées et particulières du droit international, d'autres zones doivent constamment s'ouvrir qui peuvent d'abord ressembler à des zones secondaires ou marginales. Cette marginalité signifie aussi qu'une violence, voire un terrorisme et d'autres formes de prise d'otage sont à l'œuvre[1].

La politisation, soit le devenir public et, par extension, le devenir politico-juridique, d'un événement, est pensée à la fois comme un mouvement différantiel et un concept qui maintient en tension une contradiction. Pour reprendre une expression bien connue de Derrida, la politisation est à la fois une chance et une menace. Elle est une chance en ce qu'elle rend possible la reconfiguration des espaces de la carte géo-politique qui détermine le système du droit ; et elle est une menace en ce qu'elle rend possible, par un processus d'introjection, la réappropriation de ces espaces et la constitution d'une carte géo-politique aux frontières délimitées et inamovibles. Or, cette introjection est inséparable d'une incorporation – l'autre face de la politisation – qui laisse ressurgir un irreprésentable. Celui-ci déconstruit l'organisation de cet espace en créant de nouvelles « zones » indéterminées qui échappent à la carte géo-politique, et en signalent symptomatiquement la violence[2]. Car ces zones, bien loin d'être des espaces neutres ou dépolitisés, sont au contraire, selon Derrida, les symptômes d'une politisation non consciente. Elles en appellent à une modification des normes et exigent une décision partiellement délivrée du texte de droit : « chaque avancée de la politisation oblige à reconsidérer, donc à réinterpréter les fondements mêmes du droit tels qu'ils avaient été préalablement calculés ou délimités ». Ce passage fait plus que de simplement nous révéler le caractère déconstructif de la politisation ; il laisse apparaître en creux comment le calcul d'une décision portant sur l'à venir est contradictoirement possible. Cette décision est d'abord le fruit d'un travail de mémoire. L'émergence d'une nouvelle zone qui en appelle au droit et à la justice, révèle le caractère infondé, ou mystique aurait dit Montaigne, des fondements du droit passé et déconstruit simultanément tout futur envisagé à partir de ces derniers. Mais parce qu'il n'est pas possible de parler abstraitement d'un tel décloisonnement des frontières et de ses conséquences, Derrida s'appuie sur plusieurs exemples, dont celui-ci sur lequel nous voudrions nous arrêter : la « Déclaration des droits de l'homme » aujourd'hui déconstruite, mais non pour autant abandonnée, par l'émergence d'une nouvelle zone : celle de la « vie animale » que le philosophe introduit ultimement, avant d'en appeler au texte de

---

1 *Force de loi*, p. 62-63.

2 Il faut souligner la manière dont Derrida retourne contre lui-même le vocabulaire classiquement utilisé par la souveraineté pour désigner les actions qui lui sont hostiles : « la violence, le terrorisme et autres formes de prise d'otage » désignent ici les actions de la souveraineté.

Benjamin[1].

La « Déclaration universelle des droits de l'homme », qui s'appuie sur la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789[2], fut rédigée après les catastrophes de la deuxième Guerre mondiale, dans le cadre de la création de l'Organisation des Nations unies, qui date de 1945[3]. La décision qui fut à l'origine de cette Déclaration peut être pensée, en termes derridiens, comme la conclusion d'une expérience d'injustice, qui signalait l'inadéquation du droit alors en vigueur avec les événements de l'époque. Pour la première fois, en 1945, le monde était non seulement confronté aux lourdes conséquences de la seconde Guerre mondiale, mais aussi à l'horreur de l'extermination programmée et technicisée de deux peuples (les peuples Juif et Tzigane) par un autre peuple (le peuple dit « Aryen »). Pour éviter la répétition de telles atrocités, les Nations décidèrent de se réunir en vue de constituer un droit international chargé de préserver la paix et d'empêcher ou de punir tout acte politique faisant violence à une certaine définition de l'humain (que la deuxième Déclaration s'emploie à reconstruire) et désormais qualifiable de « crime contre l'humanité ». La « Déclaration universelle des droits de l'homme » de 1948, en « garantissant les droits de chaque personne, en tout lieu et en tout temps[4] », vient renforcer la « Charte des Nations unies » qui codifie les grands principes des relations internationales. Composée d'un préambule et de trente articles, la « Déclaration universelle des droits de l'homme » « est la première reconnaissance universelle du fait que les libertés et les droits fondamentaux sont inhérents à tout être humain, qu'ils sont inaliénables et s'appliquent également à tous…[5] ». L'article 1 stipule ainsi que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité[6] »,

---

1 Pour une tentative de penser la possibilité d'une utilisation de la déconstruction dans la sphère juridique, en s'appuyant sur un cas concret, voir l'article de Drucilla Cornell, « L'appel à la responsabilité juridique. L'exemple de l'affaire Roe contre Wade », in *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, 1994 (actes du colloque de Cerisy qui eut lieu du 11 au 21 juillet 1992).

2 On pourra par exemple lire cette déclaration sur le site Internet de l'Assemblée Nationale : http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp (article consulté le 28-04-2012). Notons que Derrida, en ne citant pas le titre de la Déclaration dans sa totalité, nous laisse dans l'incertitude : veut-il parler de la Déclaration de 1789 ou de celle de 1948 (toutes deux ayant en effet obligé le monde à « reconsidérer, donc à réinterpréter les fondements du droit ») ? Quoi qu'il en soit, nous devons bien décider quelle Déclaration travailler, si nous voulons pouvoir concrètement penser ce que Derrida entend par « décision ».

3 Nous précisons que pour développer notre propos, nous nous appuierons uniquement sur le site Internet de l'ONU : http://www.un.org/fr/ Notre seule ambition est en effet de mieux comprendre la pragmatique de la décision inventive en développant un exemple proposé par Derrida lui-même.

4 Nous reprenons les mots du site Internet : http://www.un.org/fr/documents/udhr/history.shtml (article consulté le 28-04-2012).

5 http://www.un.org/fr/documents/udhr/law.shtml (article consulté le 28-04-2012).

6 http://www.un.org/fr/documents/udhr/#a1 (article consulté le 28-04-2012).

tandis que l'article 2 précise la définition de l'être humain :

> 1. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.
> 2. De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté[1].

Si la Déclaration de 1948 s'inspire de celle de 1789, ses articles 1 et 2 précédemment cités déconstruisent en fait l'article 1 de la Déclaration issue de la Révolution française – « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune » –, en incluant dans la notion d'être humain des considérations sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion et l'opinion, que celle-ci soit politique ou non. La notion d'être humain est donc élargie à des êtres que le droit précédent avait longtemps exclus de sa sphère. Un noir, de même qu'une femme, sont désormais considérés comme des êtres humains et protégés par le droit (ce qui n'est du reste toujours pas le cas des femmes dans certains pays). Un tel élargissement n'est donc pas seulement un acte de droit, il est aussi, voire même surtout, un décloisonnement intellectuel et psychique qui oblige à modifier la carte géo-politique héritée du passé et « à réinterpréter les fondements mêmes du droit tels qu'ils avaient été préalablement calculés ou délimités ». La « Déclaration universelle des droits de l'homme » permet donc, après-coup, de laisser revenir dans la sphère du droit des êtres bafoués ou physiquement annihilés. Mais cette déconstruction des fondements du droit relatif aux droits de l'homme indique surtout, dans son moment de suspens, qu'il n'existe rien de tel qu'une essence de l'homme et ouvre à ce titre sur un à venir indéterminé qui en appelle à la perpétuelle transformation du droit. À cet instant, deux types de décision sont possibles : l'une, à caractère juridique, referme l'à venir en définissant strictement les nouveaux critères au fondement des droits de l'homme ; l'autre, inventive, le laisse ouvert en introduisant – consciemment et inconsciemment – au sein du texte de droit un élément déconstructeur. Si la première peut faire l'objet d'une réappropriation, la seconde engage à perpétuellement repenser et réinventer le droit. En ce sens, la décision inventive constitue un écart par rapport au droit, tout en s'y inscrivant.

Mais concrètement, une telle décision a-t-elle seulement déjà été prise ? Et peut-elle

---

1 http://www.un.org/fr/documents/udhr/index.shtml#a2 (article consulté le 28-04-2012).

seulement être aujourd'hui prise ? Oui et non, aurait peut-être répondu Derrida à ces deux questions. Oui, en ce que le droit porte toujours en lui la marque indéconstructible de la survie itérative (ce pourquoi il est déconstructible). Oui, en ce qu'il nous faut bien agir aujourd'hui, dans l'urgence, avec les instruments conceptuels dont nous disposons. Et non, en ce que cette décision reste encore à penser, comme Derrida nous invite aussi à le faire dans le chapitre de *De quoi demain…*[1] consacré à la question animale :

> Il s'agit trop souvent, et c'est, je le crois, une faute ou une faiblesse, de reproduire et d'étendre aux animaux un concept du juridique qui était celui des droits de l'homme. Cela aboutit à des naïvetés sympathiques mais intenables. Un certain concept du sujet humain, de la subjectivité humaine post-cartésienne, est pour l'instant au fondement du concept des droits de l'homme – pour lequel j'ai le plus grand respect mais qui, en tant que produit d'une histoire et de performatifs complexes, doit être analysé, réélaboré, développé, enrichi sans relâche (l'historicité et la perfectibilité lui sont d'ailleurs essentiels)[2].
> (…)
> On ne peut pas attendre des « animaux » qu'ils entrent dans un contrat expressément juridique où ils auraient, en échange de droits reconnus, des devoirs. C'est à l'intérieur de cet espace philosophico-juridique que s'exerce la violence moderne à l'égard des animaux, une violence à la fois contemporaine et indissociable du discours des droits de l'homme. Ce discours, je le respecte jusqu'à un certain point, mais je veux garder le droit, justement, d'interroger son histoire, ses présupposés, son évolution, sa perfectibilité. Aussi est-il préférable de ne pas faire entrer cette problématique des rapports entre les hommes et les animaux dans le cadre juridique *existant*.
> C'est pourquoi, quelle que soit ma sympathie pour telle ou telle déclaration des droits des animaux tendant à les protéger contre la violence humaine, je ne pense pas que ce soit la bonne solution. Je crois plutôt à une approche progressive et lente. Il faut faire ce qu'on peut, aujourd'hui, pour limiter cette violence, et c'est en ce sens que la déconstruction s'engage : non pas pour détruire l'axiomatique de cette solution (juridique formelle), ou pour la discréditer, mais pour reconsidérer l'histoire du droit, du concept de droit[3].

De ce point de vue, la déconstruction est encore cet état de vigilance, qui doit rendre possible la mise au jour d'un indéconstructible afin de garantir la messianicité sans laquelle, selon Derrida, il n'est pas de justice. La déconstruction doit veiller à ce qu'une décision juridique soit toujours tendue entre la règle et son *epokhê*, entre le décidable et l'indécidable, entre le calcul et l'incalculable ; bref, qu'elle soit toujours en rapport avec une « justice hyperbolique » dont nous venons de tenter de penser le « fondement ». Et comme nous devons continuer à penser la possibilité d'une décision inventive, il nous faut, sans relâche, questionner les concepts hérités de la tradition et la langue qui les a véhiculés. La réinvention concerne en effet d'abord une langue qui est encore aujourd'hui notre moyen de télécommunication. Si le droit puise sa force dans l'introjection des conventions langagières, sa transformation ne pourra venir que d'un travail sur la langue, comme Derrida nous l'indique en creux dès

---

1 *De quoi demain… Dialogue*, Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, Fayard-Galilée, 2001.
2 P. 109-110.
3 *Ibid.*, p. 123-124 – Derrida souligne.

l'ouverture de « Du droit à la justice » : « Je dois donc, c'est ici un devoir, m'adresser à vous en anglais. (…) Cette question de langue et d'idiome sera sans doute au cœur de ce que je voudrais proposer à votre discussion. » (p. 15 et 17).

c) Une décision idiomatique

La justice universelle en appelle à une langue pour se réaliser, une langue que Derrida ne distingue pas d'un texte de droit. Sans jamais se confondre avec ce dernier, la justice requiert néanmoins sa force et la création d'institutions sans lesquels elle reste une « force impuissante ». Parce que la justice est chose publique (*res publica* en latin), elle se donne en partage dans une langue constitutive d'une communauté idiomatique. De ce point de vue, la justice dépend des conventions de telle communauté qui a construit son histoire et son identité[1] à partir d'une certaine langue. Celle-ci est porteuse d'un monde lui-même idiomatique et dont l'anéantissement, toujours possible, serait la marque de la plus grande injustice. Chacun des membres de cette communauté porte en lui, par le biais de cette langue, un monde unique organisé par des conventions spécifiques. Et ce monde, nous commençons déjà à le détruire dès lors que nous jugeons une singularité dans une autre langue que « la sienne » :

> Il est injuste de juger quelqu'un qui ne comprend pas ses droits, ni la langue dans laquelle la loi est inscrite ou le jugement prononcé, etc. Nous pourrions multiplier les exemples dramatiques de situation de violence où l'on juge dans un idiome que la personne ou la communauté de personnes supposées passibles de la loi ne comprennent pas, parfois pas très bien, parfois pas du tout[2].

Mais ne nous empressons pas pour autant de conclure qu'une décision juste doit toujours se formuler dans l'idiome de celui qui est jugé, car le texte de Derrida est si subtile, complexe et ondoyant qu'il nous ferait immédiatement mentir. La prise en compte de la question de l'idiome communautaire est certes une nécessité, mais elle doit néanmoins rester sous le regard de l'universalité de la justice. Excédant toutes les conventions de telle communauté particulière, la justice en appelle à un droit, et donc logiquement à une langue, universels et capable de rendre justice à chacun :

---

1 Une identité qu'il ne faut pas entendre dans son sens philosophique et comprendre comme une fixité et une parfaite homogénéité.

2 *Force de loi*, p. 40-41.

> S'adresser à l'autre dans la langue de l'autre, c'est à la fois la condition de toute justice possible, semble-t-il, mais cela paraît non seulement impossible en toute rigueur (puisque je ne peux parler la langue de l'autre que dans la mesure où je me l'approprie et l'assimile selon la loi d'un tiers implicite) mais même exclu par la justice comme droit en tant qu'elle semble impliquer un élément d'universalité, le recours au tiers qui suspend l'unilatéralité ou la singularité des idiomes[1].

Dans ce passage sont maintenues en tension les deux dimensions contradictoires de l'universalité de la justice, qui se réunissent, sans se synthétiser, dans le « tiers » qui impose sa « loi » ou son « recours ». Troisième terme qui arrache au face à face, le tiers est juridiquement la « personne étrangère à une situation juridique ou même [la] personne autre que celle dont on parle[2] ». Ressaisi par la philosophie derridienne, le tiers devient cet « élément d'universalité » auquel Derrida assigne un double rôle, à la fois médiateur et interventionniste, et dont l'action se situe à deux niveaux différents : à un niveau infra-langagier et au niveau du droit.

Le « tiers implicite » s'interpose entre une langue communautaire et ses membres. Il impose sa loi en rendant possible, tout en interdisant, une totale appropriation de la langue. Le « tiers implicite » est cette universelle capacité d'accueil de toutes les langues possible. Il est en d'autres termes cette surface d'inscription infra-langagière qui engage le processus d'appropriation de la langue, tout en lui résistant définitivement. Parce que le tiers implicite échappe au langage, il s'oppose à sa pleine intégration dans le signifiant et à plus forte raison dans le signifié autour duquel risque toujours de se constituer une identité communautaire exclusive et fermée à l'altérité. Pourtant, le tiers implicite, en engageant le processus d'appropriation de la langue, indique aussi qu'il ne peut se survivre qu'en s'incorporant à un substitut technique. Celui-ci lui confère enfin sa force juridique en l'inscrivant conventionnellement dans la sphère publique. Pourtant, en vertu même de son universalité, le tiers doit excéder le droit en vigueur au sein de telle communauté, pour s'exercer dans une langue universelle qui, contradictoirement, se doit de veiller sur le singulier. Si telle « existence irremplaçable » est mise en danger par un régime politico-juridique particulier, il appartient au tiers de s'interposer par la force de conventions elles-mêmes universelles. La langue universelle du droit est alors le tiers médiateur et interventionniste qui arbitre les conflits soit entre des communautés idiomatiques soit entre une singularité et sa communauté, dans l'hypothèse où la première contesterait le système politico-juridique de la seconde. Mais encore une fois, une telle langue reste, et doit rester, une promesse. Son avènement, si

---

1 *Ibid.*, p. 40.
2 *Vocabulaire juridique* de Gérard Cornu, *op. cit.*, p. 1016 (entrée : « Tiers »).

seulement il était possible, correspondrait en effet tout autant à l'érection d'un signifié identitaire et signerait l'exténuation de la justice, la dénégation de la singularité et la fermeture de l'à venir. Suivant un mouvement de renversement, le tiers implicite interdit la constitution de quelque chose comme « la langue universelle du droit » et engage la transformation (ou l'itération) perpétuelle d'une langue qui tend à l'universalité sans jamais y accéder.

Le tiers est donc cet universel tout à la fois langagier et infra-langagier, qui en appelle à son inscription dans un substitut conventionnel – la chaîne des signifiants[1] –, tout en empêchant la constitution d'un Signifié. Or, l'instant de son inscription dans la matière du signifiant coïncide *de facto* avec la singularisation de l'universel et la constitution d'une « existence irremplaçable ». Incorporé à une matière divisible, l'universel apparaît sur la scène du monde de manière toujours singulière, dans un idiome chaque fois unique. Si l'acte de justice doit suivre la rectitude d'une adresse toujours singulière : « ce qu'il ne faut pas manquer quand on veut la justice, quand on veut être juste, c'est la rectitude de l'adresse [*to address*] » (« Du droit à la justice », p. 39), c'est parce que la singularité préserve en elle la tension de l'universel, en lui donnant la « sensibilité supra-sensible » unique sans laquelle il ne peut être. L'annihilation de la singularité est annihilation de l'universel ; c'est en cela qu'elle est l'acte le plus injuste qui soit, et c'est pour cela que « l'acte de justice (…) doit toujours concerner une singularité, des individus, des groupes, des existences irremplaçables, l'autre ou moi *comme* l'autre, dans une situation unique » (*ibid.*[2]).

Mais plus subtilement – car il faut préciser que Derrida ne le dit jamais explicitement dans la première conférence de *Force de loi* –, l'instant *décisif* de l'inscription de l'universel dans la chaîne des signifiants, nous semble en fait pouvoir être pensé comme l'acte de justice par excellence. Avant même la construction d'un espace juridique, l'idiome de la singularité serait peut-être le lieu où s'exercerait le plus adéquatement la justice. Dans cette perspective, la pragmatique de la décision juste coïnciderait avec la constitution de l'idiome de la singularité. L'instant de l' « ex-appropriation » de l'universel par le singulier, du « sans langage » par le langagier, de la mort par la vie, etc., ne serait autre qu'une décision de justice dont la force d'action perdure tant que survit l'idiome. Cette dernière question, autour de laquelle s'organise toute la philosophie derridienne, il nous faut maintenant l'aborder, pour tenter de comprendre

1 Rappelons que selon Derrida, le signifiant est ce substitut technique arbitraire qui fut autrefois privilégié, qui reste aujourd'hui utilisé, mais qui à l'à venir risque bien de radicalement se transformer.
2 Derrida souligne.

comment elle aussi peut être pensée dans la perspective d'une articulation de la phénoménologie husserlienne et de la compulsion de répétition freudienne.

Conclusion

Différance, promesse et messianicité, justice et idiome

Tels sont les cinq concepts autour desquels s'organise notre réflexion qui, sans suivre l'ordre d'un strict parcours chronologique, cherche à rendre compte de la cohérence d'une philosophie qui résulte selon nous de l'accouplement de la phénoménologie husserlienne et de la psychanalyse freudienne sur le fond de l' « être pour la mort » heideggerien (*Sein zum Tode*). Même si le concept de « différance » apparaît dès 1959, dans la conférence *« Genèse et structure » et la phénoménologie*[1], il n'est selon nous véritablement thématisé qu'en 1966 et 1967 dans *Freud et la scène de l'écriture*[2] et *La voix et le phénomène*[3], où il est articulé à la compulsion de répétition. Enfin immergée dans la philosophie des actes de langage d'Austin, la différance, qui prend alors le nom de « promesse », devient cette force pragmatique susceptible d'agir dans le monde. Pensé pour la première fois à la fin des années 70 dans le contexte de sa querelle avec Searle[4], Derrida thématise ce dernier concept au milieu des années 80, dans les *Mémoires pour Paul de Man*[5]. Inséparable de la messianicité, nous avons suivi une logique conceptuelle qui nous a conduite à travailler *Spectres de Marx* (1993)[6] – ouvrage dans lequel est thématisé la messianicité – avant « Du droit à la justice » (1989)[7], dans lequel est pourtant développé le concept de justice qui deviendra l'un des concepts clés des *Spectres de Marx*. Mais la cohérence de la philosophie derridienne est telle qu'elle nous évite toutefois le moindre télescopage chronologique. Le concept de messianicité est certes thématisé après celui de justice, mais celui-là est pourtant indispensable à la compréhension de celui-ci, et son apparition dans « Du droit à la justice », loin d'être un simple hasard, est essentielle et décisive. La justice est messianicité en ce qu'elle n'est jamais seulement destinée aux présents. Si la justice s'adresse aussi à la singularité de l'ici-maintenant, c'est parce qu'elle

---

1 In *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 239.
2 In *L'écriture et la différence, op. cit.*
3 *Op. cit.*
4 Nous faisons référence à *Limited Inc., op. cit.*, dont nous proposons une analyse dans le chapitre 3, partie 1 de cette étude.
5 *Op. cit.*
6 *Op. cit.*
7 In *Force de loi, op. cit.*

seule assure la préservation du passé et sa transmission par le biais d'un travail d'intro-incorporation que Derrida repensera sous le concept d' « ex-appropriation » dans *Le monolinguisme de l'autre*[1], entre autres. Si la différance ou la promesse est cette itération infra-langagière qui en appelle toujours à un supplément technique pour se garder en mémoire, chaque survivant, en s'inscrivant dans la chaîne des signifiants (le substitut technique à notre disposition) par un travail d' « ex-appropriation », construit simultanément son idiome. Pour le dire autrement, l'idiome de la singularité, ou la singularité de l'idiome, est le fruit de cet instant *décisif* et éminemment juste qui permet de nouer aujourd'hui le passé et l'à venir dans une existence irremplaçable. L'idiome, qui apparaît central dès 1966 dans *Freud et la scène de l'écriture*[2] avant d'être thématisé dans *Fors*[3] en 1976, est donc ce concept clé qui maintient en tension tous les concepts « inventés » par Derrida et qui traverse la totalité de sa philosophie. Suivant donc la logique de celle-ci, c'est légitimement, ou justement, que nous abordons l'idiome dans l'ultime étape de notre réflexion.

1 *Op. cit.*
2 *Op. cit.*
3 *Op. cit.*

Troisième partie

Survivre dans un idiome

Chapitre 1 – Mémoires d'archives et Chose cryptée

1.1- « La langue du rêve »

« La langue du rêve », quelle est-elle ? Comment Derrida l'entend-il, lui qui consacrera l'un de ses tout derniers textes, *Fichus*[1], à un rêve, celui de Benjamin, à travers lequel il rendra hommage à Adorno, et par lequel il déstabilisera la frontière entre le rêve et la réalité qui relèvent, selon Freud, pour le premier de l'hallucination, et pour la seconde, de la perception consciente ? De *Freud et la scène de l'écriture* (*op. cit.*) à *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème*[2], Derrida n'aura eu de cesse de questionner cette langue qu'il ne distingue pas de l'idiome poétique auquel il confère une dimension éthico-politique et un véritable pouvoir d'action dans le monde[3] :

> Je m'adresse donc à vous dans la nuit *comme si* au commencement était le rêve. Qu'est-ce que le rêve ? Et la pensée du rêve ? Et la langue du rêve ? Y aurait-il une éthique ou une politique du rêve qui ne cède ni à l'imaginaire ni à l'utopie, qui donc ne soit pas démissionnaire, irresponsable et évasive[4] ?

Le rêve, qui est toujours idiomatique, rassemble donc tous les grands axes de la philosophie derridienne jusqu'à présent traités par le biais des concepts de « différance », de « promesse », de « messianicité » et de « justice » enfin, et qui tous sont nés avec, ou de, la « déconstruction ». En suivant cette fois le fil conducteur du rêve, qui ultimement nous reconduira à *Fichus*, nous retraverserons la philosophie derridienne pour tenter de comprendre en quel sens le rêve peut bien être pensé comme cet idiome infiniment juste et virtuellement

---

1 *Fichus*, Galilée, 2002 (texte d'une conférence prononcée le 22 septembre 2001 à Francfort ; Derrida l'écrivit en l'honneur de la remise du prix Adorno qui lui avait été décerné).

2 Galilée, 2003, désormais noté *Béliers* (conférence prononcée en l'honneur de Gadamer à l'université de Heidelberg, le 5 février 2003).

3 À ce stade de notre travail, cette assertion est une simple hypothèse qui reste à vérifier.

4 *Fichus, op. cit.*, p. 18 – Derrida souligne.

transformateur du monde. Avant de lire « Poétique et politique du témoignage »[1], *Schibboleth*[2] et *Béliers*[3], ouvrages consacrés à la poésie de Paul Celan, qui ont permis à Derrida d'éprouver son concept au contact d'une « langue inventée » et de l'approfondir[4], il nous faudra relire les textes matriciels dans lesquels le concept d'idiome se met en place : *Freud et la scène de l'écriture*[5] puis *Fors*[6].

Nous parlions d'un rêve, celui de Benjamin, qui secrètement communique avec celui de Derrida. Or le rêve du philosophe de la déconstruction fut quant à lui rendu possible par celui de Freud auquel il se confronte dès *Freud et la scène de l'écriture.* Dans ce texte, le rêve du psychanalyste devient, sous la plume de Derrida, un espacement mémoriel qui ne se distingue pas de la répétition d'une impression.

a) Le processus primaire : une « fiction théorique » productrice de « fictions »

Freud et la scène de l'écriture est non seulement ce texte dans lequel Derrida articule la différance et la compulsion de répétition selon un geste déjà analysé[7], mais aussi celui où sont posées les bases de la construction de l'idiome, ou de la langue du rêve : la mémoire accède à la visibilité pour bientôt se confondre avec une hallucination, dont le phénomène n'est qu'une variation. Le philosophe lit ainsi *Die Traumdeutung*[8] (1900) de Freud, comme ce moment théorique où « la métaphore de l'écriture va s'emparer *à la fois du problème de l'appareil psychique dans sa structure* [l'appareil de perception – nous rajoutons] *et de celui du texte*

---

1 In *Cahier de l'Herne,* cahier dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, *Derrida*, 2004. Texte paru pour la première fois en « traduction anglaise (par Rachel Bolwby) dans un recueil intitulé *Revenge of the Aesthetic* (Michael Clark ed., Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000) en hommage à Murray Krieger ».

2 *Op. cit.*

3 *Op. cit.*

4 Notons qu'un commentaire littéraire est entièrement consacré à cette question : *Écriture derridienne : entre langage des rêves et critique littéraire* de Francesca Manzari, Peter Lang, 2009. L'auteur propose de mettre au jour « la correspondance entre l'écriture derridienne et le récit du rêve tel que Freud le décrit », p. 11, et n'aborde donc pas la question sous un angle « phénoménologique ».

5 *Op. cit.*

6 *Op. cit.*

7 Deuxième partie, chapitre 1 section 1 de cette étude. Nous nous appuierons largement sur cette section tout au long de ce présent développement.

8 *L'interprétation des rêves, op. cit*.

psychique dans son étoffe [la mémoire – nous rajoutons][1] » : la trace mnésique de l'*Esquisse* (1895)[2] y devient une « écriture lithographique d'avant les mots : métaphonétique, non-linguistique, a-logique[3]. » Mais bouleversant l'ordre chronologique des textes freudiens, c'est en fait à l'aune de *Note sur le bloc magique* (1925)[4] que Derrida réinterprète le rêve de la *Traumdeutung* ou peut-être, plus justement, reconstruit son propre rêve. Le philosophe voit ainsi dans la *Note* ce texte où Freud joint enfin l'appareil de perception et la mémoire au moyen de la « métaphore de l'écriture[5] », qui rassemble la métaphore de la machine – qui permettait jusqu'alors de décrire le système perceptif – et celle du texte – qui était quant à elle réservée à la description de la mémoire :

> Quand on décrira la perception, l'appareil d'enregistrement ou d'inscription originaire, l' « appareil de perception » ne pourra plus être autre chose qu'une machine d'écriture [Derrida fait référence à l'article sur *L'inconscient* publié en 1915, et non en 1913, comme il l'affirme[6]]. La *Note sur le bloc magique*, douze ans plus tard, décrira l'appareil de perception et l'origine de la mémoire. Longtemps disjointes et décalées, les deux séries de métaphores se rejoindront alors[7].

Dans cette optique, Derrida repense le rêve comme une « mémoire perceptive » ou « hallucinatoire », dont les instruments de compréhension se trouvent non seulement dans la *Traumdeutung*, mais aussi dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920)[8]. Même si c'est bien par *L'interprétation des rêves* qu'il nous faut commencer, en ce qu'elle est la première tentative d'interprétation scientifique et psychologique d'un rêve qu'il s'agit désormais d'intégrer à la réalité de la vie psychique, nous ne nous y limiterons donc pas, et y rechercherons seulement les outils conceptuels qui nous permettront bientôt de déchiffrer le rêve derridien.

« Qu'est-ce que le rêve ? » Selon Freud, il n'est ni le résultat d'une « inspiration divine[9] » ni la

---

1 *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 307 – Derrida souligne.
2 *Op. cit.*
3 *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 307.
4 *Op. cit.*
5 Rappelons que Derrida critiquera par la suite l'idée selon laquelle le langage ne serait que la métaphore d'un « sans nom » dénommé différance, écriture, etc.
6 Contrairement à ce que nous dit Derrida qui date *L'inconscient* de 1913 (*L'inconscient* fut selon lui rédigé « la même année » que *Das Interesse an der Psychoanalyse*, c'est-à-dire en 1913 ; voir p. 326 de *Freud et la scène de l'écriture*), cet article fut bien rédigé et publié en 1915. On pourra le trouver dans la *Métapsychologie, op. cit.*
7 *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 327-328.
8 *Op. cit.* Ajoutons qu'*Au-delà du principe de plaisir* est, selon Derrida, anticipé dans l'*Esquisse* (voir p. 300 et 302 de *Freud et la scène de l'écriture*).
9 *L'interprétation des rêves, op. cit.*, p. 13.

traduction d'un fait somatique, mais un « phénomène psychique » à part entière[1]. Il est une hallucination générée par le processus primaire qui remanie, selon une logique associative, des contenus inconscients gardés en mémoires. Cette logique se révèle dans le « travail du rêve », dont le dégagement formel doit rendre possible l'interprétation du rêve, c'est-à-dire le passage du « contenu manifeste », à savoir le souvenir du rêve à l'état de veille, au « contenu latent ou les pensées du rêve[2] ». Le travail du rêve se définit par deux procédés essentiels : la condensation (qui rassemble une multiplicité de « pensées du rêve » en un seul et même élément figuratif) et le déplacement (qui dépouille une pensée de son intensité psychique pour la transférer à un élément dépourvu de toute valeur psychique). L'énergie psychique est enfin rendue visible par le réinvestissement de souvenirs perceptifs déformés suite à leur mise en connexion avec d'autres matériaux mémoriels ou symboliques. Dans le contenu manifeste, cette liaison causale est effacée, et ne reste plus au rêveur que l'impression d'étrangeté de l'image générée. Soumis aux lois du processus primaire – dont nous rappelons qu'il est l'ensemble des processus corrélatifs du principe de plaisir, qui lient dans une identité de perception et sur un mode hallucinatoire, une excitation déliée –, le rêve correspond à une « régression psychique » qui satisfait le désir inconscient de manière immédiate et sans considérations pour la réalité extérieure[3] : lorsque la conscience est en sommeil et que la censure exercée contre les motions inconscientes est abaissée, l'activité de la pensée inconsciente, qui reste totalement ignorée à l'état de veille (cette pensée est en fait identifiable à la mémoire qui, selon Freud, contient la totalité de la vie psychique de l'individu[4]), apparaît sous la forme d'une hallucination onirique. Le rêve entre ainsi en contradiction avec les élaborations du processus secondaire, qui lient l'énergie psychique dans une identité de pensée selon les lois de la logique discursive, en vue de l'accord du psychisme avec les exigences du principe de réalité. Le processus secondaire – dont la conscience est l'ultime manifestation – est la première étape vers la motricité qui rend concrètement possible, mais par des voies

---

1 *Ibid.*, p. 75 : « Considérer le rêve (qui cependant demeure le résultat d'une activité psychique) comme un fait somatique trahit encore une autre intention. On veut lui retirer ainsi la dignité de phénomène psychique. »

2 *Ibid.*, p. 241 pour toutes les expressions entre guillemets. Tout le chapitre VI de *L'interprétation des rêves* est consacré au « travail du rêve ».

3 « Nous ne pouvons décrire la marche du rêve hallucinatoire autrement qu'en disant : l'excitation suit une voie *rétrograde*. » Chap. VII, section II, p. 460 – Freud souligne.

4 « Pour bien comprendre la vie psychique, il est indispensable de cesser de surestimer la conscience. Il faut, comme l'a dit Lipps, voir dans l'inconscient le fond de toute vie psychique. L'inconscient est pareil à un grand cercle qui enfermerait le conscient comme un cercle plus petit. Il ne peut y avoir de fait conscient sans stade antérieur inconscient, tandis que l'inconscient peut se passer de stade conscient et avoir cependant une valeur psychique. » *Ibid.*, p. 520 (chapitre VII, section VI : « L'inconscient et la conscience. La réalité »).

détournées, la satisfaction du désir inconscient.

Freud tire de cette réflexion sur le rêve deux conclusions essentielles pour notre propos : non seulement « l'inconscient est le psychique lui-même et son essentielle réalité[1] » ; mais « la notion d'inconscient supprim[e] l'ancienne opposition de la vie consciente et de la vie du rêve[2] », en ce que l'une et l'autre, tout en se tenant à l'écart et en se méconnaissant, entretiennent *de facto* un rapport constant. Pourtant, si d'un geste Freud déstabilise la distinction entre le rêve et la conscience en faisant presque de celle-ci une hallucination, il la rétablit d'un autre, par le biais du principe de réalité, qui, en dernière instance, doit régir la vie psychique dite « normale ». Cette ambiguïté se retrouve dans ce passage de *Die Traumdeutung*, sur lequel Derrida s'arrêtera plus tard pour le compliquer :

> Sans doute, nous ne connaissons pas d'appareil psychique qui ne présente que des processus primaires, et à ce point de vue c'est une fiction théorique. Mais il est de fait que les processus primaires sont donnés dès le début, alors que les processus secondaires se forment peu à peu au cours de la vie, entravent les processus primaires, les recouvrent et n'établissent peut-être sur eux leur entière domination qu'à notre maturité[3].

La primarité est donc une « fiction théorique », *a contrario* de la secondarité qui, elle, peut être connue, puisqu'elle est une perception consciente et donc tout sauf une « fiction ». Dans un passage complexe de *Freud et la scène de l'écriture*, Derrida dérange subtilement cette opposition malgré tout conservée par Freud, pour faire du processus secondaire une fiction enfin repensée dans l'optique du rêve :

> Lorsque Freud écrit dans l'*Esquisse* que les « frayages servent la fonction primaire », il nous interdit déjà d'être surpris par *Au-delà du principe de plaisir*. Il fait droit à une double nécessité : reconnaître la différance à l'origine et du même coup raturer le concept de primarité : on ne sera pas plus surpris par la *Traumdeutung* qui le définit une « fiction théorique » dans un paragraphe sur le « retardement » (*Verspätung*) du processus secondaire. C'est donc le retard qui est originaire[4].

Précédemment[5], c'est sur le concept de primarité que nous focalisions notre attention ; présentement, c'est l'émergence dans ce contexte de cette expression extraite de la *Traumdeutung* : « fiction théorique », que nous questionnerons. Il faut ici être attentif à la manière dont Derrida met en question la distinction entre le processus primaire et le processus

---

1 *Ibid.*
2 *Ibid.* (citation modifiée).
3 *Ibid.*, p. 513 (chapitre VII, section V : « Le processus primaire et le processus secondaire. Le refoulement »).
4 P. 302. C'est au terme de ce même passage qu'est inséré un appel de note qui permet à Derrida de connecter la compulsion de répétition à l'intentionnalité husserlienne. Pour un développement de cette question, nous renvoyons au chapitre 1, section 1 de la deuxième partie de cette étude.
5 Deuxième partie, chapitre 1, section 1 de cette étude.

secondaire en marquant ce dernier de la dimension fictionnelle que Freud réserve au premier. « C'est donc le retard qui est originaire », autrement dit, la secondarité est une fiction théorique. Si la « fiction théorique » de Freud doit être interprétée comme une construction fictive (invérifiable au sens factuel) de la conscience à partir de laquelle il devient possible de donner du sens à ce qui n'en a apparemment pas – *ie* le rêve dans le contexte de la *Traumdeutung* –, Derrida, en faisant du retard propre au processus secondaire un originaire, transforme tout de même celui-là en une « fiction théorique », même si l'adjectif doit sans doute être ici entendu dans un autre sens : le processus secondaire est une fiction qui théorise – après-coup – au moyen de procédés logico-discursifs. C'est alors une autre définition de la fiction que nous propose Derrida. Si la fiction est classiquement définie comme une construction de l'esprit que la conscience *sait* être feinte[1], le philosophe de la déconstruction, en faisant du processus secondaire une autre sorte de fiction, brouille les frontières du savoir. À l'instar d'un rêve, la conscience ne sait pas qu'elle est fictive et le phénomène qui lui apparaît et avec lequel elle se confond n'est peut-être pas si différent d'une hallucination ou d'un phantasme. Si Freud hésite à faire de la conscience une forme d'hallucination, Derrida quant à lui franchit le pas : en reprenant à son compte la phrase de Freud – « cette conscience pensante secondaire, survenant à retardement dans le temps, est vraisemblablement liée à la reviviscence hallucinatoire de représentations verbales[2] » –, il transforme « la présence, ou plutôt (…) la présence dans le verbe » en une « hallucination d'un langage déterminé à partir du mot, de la représentation verbale[3]. » Le processus primaire est donc une « fiction théorique » qui produit des fictions relevant soit de la théorie soit du rêve, à moins qu'elles ne relèvent *et* de la théorie *et* du rêve. Dans ce bref passage de *Freud et la scène de l'écriture*, qui sera un peu plus tard repris en des termes plus explicites[4], Derrida fait de la totalité de la vie psychique un rêve somnambulique ou éveillé, et nous donne ainsi à penser le rêve indépendamment des schèmes freudiens et de la distinction entre processus primaire et processus secondaire : la perception phénoménale ou onirique est le résultat d'une autre dynamique que nous avons déjà largement explorée, mais qu'il s'agit maintenant de repenser

---

1 Voir *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, PUF, 1997 (1ère édition 1926), entrée « fiction », p. 348.s

2 Nous citons Derrida citant la lettre de Freud (lettre 52 du 6-12-1896), p. 307 de *Freud et la scène de l'écriture*.

3 *Ibid.*, p. 316 pour les deux citations entre guillemets.

4 P. 324 de *Freud et la scène de l'écriture* : « Mots purs et choses pures sont donc, comme l'idée du processus primaire et, par suite, du processus secondaire, des « fictions théoriques ». L'entre-deux du « rêve » et l'entre-deux de la « veille » ne se distinguent pas *essentiellement* quant à la nature du langage. » Derrida souligne.

dans l'optique de l'idiome.

« Qu'est-ce que le rêve ? » Selon Derrida lecteur de Freud, il est une archive hiéroglyphique qui est « toujours déjà une transcription[1] ».

b) La transcription de l'archive

Umschrift ; ce concept clé de *Freud et la scène de l'écriture*, que Derrida traduit par « transcription »[2], est inséparable, chez le Freud de la *Traumdeutung*, de la « *Bilderschrift*[3] ». Derrida le souligne au moment de traduire l'ouverture du chapitre sur « le travail du rêve », et après avoir pris soin d'indiquer que le psychanalyste, qui utilise ici le concept de traduction (Freud ne distingue pas le concept de traduction (*Übersetzung*) de celui de transcription (*Umschrift*)[4]), mettra un peu plus loin en doute la pertinence de celui-ci, pour rendre compte du travail du rêve :

> Dès l'ouverture du chapitre sur *Le travail du rêve,* aucun doute ne nous est laissé à ce sujet [l'écriture onirique déborde l'écriture phonétique – nous rajoutons], bien que Freud s'y serve encore de ce concept de traduction sur lequel il appelle plus loin notre suspicion. « Les pensées du rêve et le contenu du rêve [le latent et le patent] apparaissent devant nous comme deux mises en scène du même contenu dans deux langues différentes ; mieux, le contenu du rêve nous apparaît comme un transfert *(Übertragung)* de la pensée du rêve dans un autre mode d'expression dont nous ne pourrons apprendre à connaître les signes et la grammaire qu'en comparant l'original et la traduction. Les pensées du rêve nous sont immédiatement intelligibles dès que nous en faisons l'expérience. Le contenu du rêve est donné comme dans une écriture figurative *(Bilderschrift)* dont on doit transférer les signes un à un dans la langue des pensées du rêves[5]. »

Et Derrida d'ajouter :

> *Bilderschrift :* non pas image inscrite mais écriture figurée, image donnée non à une perception

1 *Ibid*., p. 314 (citation modifiée).
2 *Ibid.*, p. 306.
3 Soit du « hiéroglyphe », selon la traduction de Meyerson aussi reprise par Derrida. Voir par exemple le titre de la troisième section de *Freud et la scène de l'écriture* : « La dioptrique et les hiéroglyphes », p. 318.
4 Sur ce point, voir par exemple la p. 312 de *Freud et la scène de l'écriture* : « On parle à tort, nous dit Freud, de traduction ou de transcription pour décrire le passage des pensées inconscientes par le préconscient vers la conscience. » Notons encore que le concept de « traduction » deviendra l'un des concepts clés de la philosophie derridienne, tandis que celui de transcription sera abandonné.
5 *Ibid.*, p. 323. Derrida cite et traduit le début du chapitre VI de la *Traumdeutung* à partir des œuvres complètes de Freud : *Gesammelte Werke*, II-III, Fischer Verlag, 1942, p. 283-284. Voir aussi la traduction Meyerson de ce même passage : *L'interprétation des rêves, op. cit.*, p. 241-242, dont nous retranscrivons la fin : « Le contenu du rêve nous est donné sous forme d'hiéroglyphes [*Bilderschrift* – nous rajoutons], dont les signes doivent être successivement traduits *(übertragen)* dans la langue des pensées du rêve. »

simple, consciente et présente, de la chose même – à supposer que cela existe – mais à une lecture[1].

La lecture interprétative de Freud (qui consiste à passer du sens manifeste au sens latent) n'est sans doute pas la lecture déconstructrice de Derrida, mais celle-ci retient de celle-là qui fait de la transcription ou de la traduction hiéroglyphiques l'étoffe du rêve, au moins deux choses essentielles : la première est la perversion des concepts de « transcription » et de « traduction », qui sont extraits de leur champ sémantique classique (le verbal) – et ce même s'ils en préservent la marque – pour être mis en rapport avec cette écriture lithographique à laquelle nous faisions déjà allusion[2] ; la seconde, et la plus importante, est la possibilité de la mise en connexion de la mémoire et de la perception (mise en connexion qui ne sera explicitement réalisée qu'avec la *Note*) par le biais de la métaphore de l'écriture (écriture : *Schrift*) qui est en effet une « archive visible ». Ce n'est donc pas à la lumière de la *Traumdeutung* que Derrida repense d'abord le concept de transcription, mais à celle des premiers textes de Freud traitant de la mémoire et que le philosophe relit tous à l'aune d'*Au-delà…*

Derrida repère ainsi la première occurrence décisive du concept de « transcription » dans la lettre 52 du 6-12-1896, qui marque selon lui « le passage du neurologique au psychique[3] » et le début de l'usage de la métaphore de l'écriture pour décrire le psychisme. « Au centre de cette lettre, les mots « signe » (*Zeichen*), inscription (*Niederschrift*), transcription (*Umschrift*)[4] ». Pourquoi focaliser toute notre attention sur le dernier concept ? En ce qu'il conserve non seulement l'idée de répétition qui caractérise, selon Freud et Derrida, la mémoire, mais aussi, voire même surtout, en ce qu'il conserve le « montrer » propre au signe, qu'il soit ou non verbal. Autrement dit, la « transcription », *a contrario* de la simple « répétition », permet de rendre compte du « devenir visible » ou du « devenir idiome » de la mémoire. Mais pourquoi la mémoire, avant de devenir transcription, est-elle d'abord conçue comme une répétition ? Rappelons que selon Derrida lecteur de Freud, la mémoire est le récépissé de l'effraction fictive de l'inanimé par une force irreprésentable. Suivant toujours

---

1 *Ibid.*

2 Pour rappel, nous retranscrivons dans sa totalité ce passage déjà partiellement cité de *Freud et la scène de l'écriture* : « « Les rêves suivent en général des frayages anciens », disait l'*Esquisse*. Il faudra donc interpréter désormais la régression topique, temporelle et formelle du rêve comme chemin de retour dans un paysage d'écriture. Non pas d'écriture simplement transcriptive, écho pierreux d'une verbalité assourdie, mais lithographique d'avant les mots : métaphonétique, non-linguistique, a-logique. » P. 307.

3 *Ibid.*, p. 306.

4 *Ibid.*

Derrida, la spéculation freudienne d'*Au-delà…* identifie cette force à la « mal nommée » pulsion de mort qui vient donner *et* la vie *et* la mort à l'inanimé. Cette contradiction sans relève possible constitue le principe dynamique de la « survie » : l'énergie vitale et mortelle est gardée en mémoire, c'est-à-dire répétée, afin de différer l'instant du retour définitif à l'inanimé, tout en y précipitant le survivant. La force de répétition, qui est mémoire et survie, est donc tout à la fois spatiale et temporelle : elle marque l'ancrage du survivant dans le monde et simultanément sa non-appartenance à ce même monde. L'ouverture de l'espace est donc indissociable du rapport de chaque survivant à sa mort à venir : la répétition de la mort coïncide avec l'apparition du monde dans une « première » re-présentation que Derrida ne distingue pas d'un substitut technique. Celui-ci garde en mémoire, en la répétant, la « première » impression de la vie et de la mort. Cette voie est celle qui, tout à l'heure, nous a conduite à la supplémentarité de la différance ; mais elle peut aussi nous mener au rêve ou à l'idiome, à condition de remplacer le concept de répétition par celui de transcription. Disons donc : « la mémoire est transcription », et voyons ce que produit cette substitution.

Tout en conservant l'idée du retardement propre à la répétition freudienne (la mémoire est *trans*cription, car l'instant de l'inscription est définitivement perdu), ce concept nous reconduit tout d'abord dans le champ sémantique du verbal. Même si nous savons déjà que la transcription l'excède en ce qu'elle concerne en fait des énergies psychiques contradictoires qui aspirent à ancrer le survivant dans le monde tout en l'en extrayant, cette inclusion partielle permet de repenser la mémoire selon un modèle communicationnel sans commune mesure avec celui de la linguistique. Si ce dernier est déterminé par la mise en rapport du destinateur et du destinataire au moyen d'un message, la communication psychique est celle de la trace et du retardement (p. 306) ; elle est en un mot, une transcription : le « signe » mémoriel (qui se donne à voir en montrant le passé qu'il retient) est transféré dans une autre forme et une autre matière en vertu de la logique de la survie déjà décrite. De ce point de vue, l'espacement mémoriel est une « mise en scène » (*die Darstellungsmittel*), selon le mot de Freud repris par Derrida, dont la « première » re-présentation apparaît, après-coup, au rêveur :

> Le propre de l'écriture, nous l'avons nommé ailleurs *espacement* : diastème et devenir-espace du temps, déploiement aussi, dans une localité originale, de significations que la consécution linéaire irréversible, passant de point de présence en point de présence, ne pouvait que tendre et dans une certaine mesure échouer à refouler. (…) Or dans tout espacement silencieux ou non purement phonique des significations, des enchaînements sont possibles qui n'obéissent plus à la linéarité du temps logique, du temps de la conscience ou de la préconscience, du temps de la « représentation verbale ». Entre l'espace non phonétique de l'écriture (même dans l'écriture « phonétique ») et l'espace de la scène du rêve, la frontière n'est pas sûre.
> Ne soyons donc pas surpris lorsque Freud, pour suggérer l'étrangeté des relations logico-temporelles dans le rêve, en appelle constamment à l'écriture, à la synopsis spatiale du pictogramme, du rébus, du

> hiéroglyphe, de l'écriture non phonétique en général. Synopsis et non stasis : scène et non tableau. Le laconisme, le lapidaire du rêve n'est pas la présence impassible de signes pétrifiés.
> L'interprétation a épelé les éléments du rêve. Elle a fait apparaître le travail de condensation et de déplacement. Il faut encore rendre compte de la synthèse qui compose et met en scène. Il faut interroger les ressources de la mise en scène (*die Darstellungsmittel*)[1].

Que Derrida ne reprenne pas tels quels les procédés propres au travail du rêve (la condensation et le déplacement) ne nous étonnera pas, car ils sont inséparables de l'interprétation psychanalytique à laquelle le philosophe n'adhèrera jamais, même si plus tard il voit dans la double limite – toujours déjà transgressée – que Freud assigne lui-même à sa *Traumdeutung* la condition de possibilité de l'idiome. En revanche, Derrida réutilise la « chaîne signifiante de forme scénique » (p. 323), qui décrit, selon lui, le rêve freudien. En quatre pages très denses (p. 322 à 325), le philosophe, fort de sa précédente démonstration qui fait de la conscience une fiction ou de la présence dans la représentation verbale une hallucination, entrelace les choses (la spatialité et la visibilité soi-disant privilégiées dans l'hallucination onirique) et les mots (l'idéalité soi-disant privilégiée dans la logique discursive) pour repenser le rêve, qu'il soit celui du dormeur ou celui du veilleur. Le rêve derridien réunit de manière polémique les choses et les mots : alors même que tout semble les opposer, sur la scène du rêve, les choses sont déjà en voie d'idéalisation, tandis que les mots sont bientôt transformés en choses. Cette contamination réciproque, qui mobilise de part et d'autre des forces d'intrusion et de résistance, est symptomatique de la non différence d'essence entre les choses et les mots. La chose porte déjà en elle la marque du mot en ce qu'elle est représentation, c'est-à-dire répétition, qui est aussi, selon Derrida, un espacement et la première empreinte du symbolique. Le mot porte déjà en lui la marque de la chose en ce qu'il est représentation, c'est-à-dire répétition, et qu'il s'inscrit à ce titre dans une mise en scène qui, elle aussi, est un espacement :

> Dans la *régression formelle* du rêve, la spatialisation de la mise en scène *ne surprend pas* les mots. Elle ne pourrait d'ailleurs même pas réussir si depuis toujours le mot n'était pas travaillé dans son corps par la marque de son inscription ou de son aptitude scénique, par sa *Darstellbarkeit* et toutes les formes de son espacement. Celui-ci n'a pu être que refoulé par la parole dite vive ou vigilante, par la conscience, la logique, l'histoire du langage, etc. La spatialisation ne surprend pas le temps de la parole ou l'idéalité du sens, elle ne leur survient pas comme un accident. La temporalisation suppose la possibilité symbolique et toute synthèse symbolique, avant même d'échoir dans un espace à elle « extérieur », comporte en soi l'espacement et la différence[2].

Ce bref passage condense l'appréhension derridienne d'un rêve qui n'est donc pas

---

1 *Ibid.*, p. 321-322 – Derrida souligne.
2 *Ibid.*, p. 324 – Derrida souligne.

essentiellement distingué d'une parole. Comment penser la dynamique de cette chaîne signifiante de forme scénique ? Les choses ne sont pas simples, car il faut penser en même temps la dés-idéalisation du mot par la chose (soit la rétention du mot dans la matière) et l'idéalisation de la chose par le mot, alors même que, par souci de clarté, nous travaillerons l'une et l'autre séparément, en commençant par la première.

Commençons par nous délivrer d'une représentation du temps fondée sur la succession et la linéarité « des pures représentations verbales » (p. 322). Traitons donc d'abord du devenir chose du mot, afin de lui donner sa visibilité, non pas phénoménale, mais bel et bien phantasmatique. De ce point de vue, le travail du rêve opère par condensation : « dans le rêve, les « choses » condensent les mots » (p. 324). Les signes utilisés par le rêveur sont partiellement vidés de leur signifié, tandis que les signifiants de chacun de ces signes sont compressés et rendus visibles, de manière hallucinatoire, dans une chose ou un hiéroglyphe. Les conjonctions logiques qui rendent possible l'enchaînement linéaire du discours conscient sont effacées et la temporalité s'en trouve éclatée. La fabrication de la chose ne dépend pas d'un raisonnement discursif mais d'une association alogique. Enfin reprise dans la dynamique « transcriptive » de la chaîne verbale de forme scénique, la représentation impure qui caractérise la chose (la re-présentation pourrions-nous dire aussi) en appelle à sa mise en connexion avec une autre, qui est elle-même un condensé d'autres signifiants. La dynamique du rêve envisagée sous le rapport des choses est toujours singulière, en ce qu'elle est indépendante de toute structure grammaticale commune. La « logique matérielle » du rêve ne correspond pas à celle du langage, raison pour laquelle elle est non seulement toujours idiomatique mais aussi toujours menacée de destruction : chaque chose hallucinée obéit à sa propre logique qui ne vaut qu'à l'instant, insaisissable, où elle est hallucinée. Dans la transcription de l'après-coup, c'est toujours à une autre logique, et donc à une autre hallucination, que nous avons affaire. Plus tôt dans *Freud et la scène de l'écriture*, Derrida avait déjà abordé cette question en accompagnant la critique freudienne de la méthode populaire du déchiffrement qui « traite [selon les mots de Freud retranscrits par Derrida] le rêve comme une sorte d'écriture secrète (*Geheimschrift*) dans laquelle chaque signe est traduit, grâce à une clé (*Schlüssel*) fixe, en un autre signe dont la signification est bien connue[1]. » :

1 *Ibid*., p. 308. Nous citons Derrida citant et traduisant la *Traumdeutung*.

> L'écriture psychique (…) ne se laisse lire à partir d'aucun code. Sans doute travaille-t-elle avec une masse d'éléments codifiés au cours d'une histoire individuelle ou collective. Mais dans ses opérations, son lexique et sa syntaxe, un résidu purement idiomatique est irréductible, qui doit porter tout le poids de l'interprétation, dans la communication entre les inconscients. **Le rêveur invente sa propre grammaire**.
> (…)
> L'absence de tout code exhaustif et absolument infaillible, cela veut dire que dans l'écriture psychique, qui annonce ainsi le sens de toute écriture en général, la différence entre signifiant et signifié n'est jamais radicale. L'expérience inconsciente, avant le rêve qui suit des frayages anciens, n'emprunte pas, produit ses propres signifiants, ne les crée certes pas dans leur corps mais en produit la signifiance. Dès lors ce ne sont plus à proprement parler des signifiants. Et la possibilité de la traduction, si elle est loin d'être annulée (…) paraît principiellement et définitivement limitée[1].

Mais de manière plus précise, Derrida distingue avec Freud une « double limite essentielle » (p. 312) à la traduction. La première limite, qui elle-même se dédouble, est horizontale et concerne la traduction de la « langue du rêve » dans une autre langue. Parce que le « signifiant hiéroglyphique » (le corps verbal) résiste à son entière subsomption sous un signifié (l'idéalité), il est non seulement impossible de traduire la « langue du rêve » dans une langue d'un autre alphabet (ou même seulement d'une autre expression verbale) que celle du rêveur (par exemple, le rêve d'une personne de langue chinoise ne peut être transposé dans la langue française), mais il est tout autant impossible de traduire la « langue du rêve » dans la langue au sens étroit (c'est-à-dire linguistique) du terme : « … le corps du signifiant constituant l'idiome pour toute scène de rêve, le rêve est intraduisible ». « Ce qui vaut ici d'une langue nationale vaut *a fortiori* pour une grammaire individuelle » (p. 312). La seconde limite, dont Derrida nous dit qu'elle est le principe de la première (*ibid.*), est verticale et concerne l'impossibilité même d'une traduction (entendue dans un sens métaphorique) du rêve. Parce que le rêve suit la « logique alogique » (non discursive) et idiomatique de la transcription, qu'il n'existe autrement dit aucun code fixe à partir duquel se composerait le rêve et que chaque transcription est en fait effacement de la transcription précédente, sa traduction dans une langue codée est impossible. Certes, Derrida accompagne ici la réflexion freudienne, comme le montre du reste l'occurrence du concept strictement freudien d' « appareil psychique » (*ibid.*), mais il en retiendra l'idée que « le texte inconscient est déjà tissé de traces pures, de différences où s'unissent le sens et la force, texte nulle part présent, constitué d'archives qui sont *toujours déjà* des transcriptions » (p. 314).

Pour autant, Derrida, à l'instar de Freud, ne s'en tient pas à cette intraductibilité du rêve, qui interdirait définitivement la possibilité d'un partage et d'une transmission, c'est-à-dire d'une

1 *Ibid.*, p. 310-311 – Derrida souligne en italique, nous soulignons en gras.

survie qui ne concerne pas seulement le rêveur d'aujourd'hui. C'est bien en raison de cet impératif de survie que la transcription ou la traduction du rêve *doit* être possible : la chose est contaminée par les mots, ou disons plus généralement par n'importe quelle technique « symbolisante » et conventionnelle (la trace animale, comme le marquage par l'urine par exemple, en est déjà une selon Derrida), en ce que celle-ci rend *aussi* possible le lien entre les survivants, quelles que soient leur communauté d'appartenance. La transcription dans une matière divisible et séparable ne peut donc faire l'économie de la symbolisation qui donne sens à ce qui resterait sinon un « idiome absolu ». Au sein de notre communauté qui a inventé la langue comme moyen de survie, il est impératif que « les signifiants non verbaux se laissent dans une certaine mesure interpréter dans des représentations verbales » (p. 324).

c) « Le devenir-langage de l'idiome »

« Tout commence par la transcription[1] ». Rien ne commence donc jamais, car tout a toujours déjà commencé : la mémoire retient un passé sans présent qu'elle retranscrit à l'infini en lui donnant chaque fois une forme et une matière inédites, selon une dynamique de survie déjà amplement analysée. Contradictoirement, cette mémoire transcriptive est donc tout à la fois active et passive. Elle est une archive (ou une « impression » dira plus tard Derrida[2]) qui ne cesse de se dupliquer en vue de devenir « viables », c'est-à-dire matériellement et symboliquement lisibles par d'autres. L'archive porte en creux la marque de sa représentation phantasmatique et phénoménale, afin de pouvoir se transmettre à un tiers. Pour le dire encore autrement, le rêve est inséparable du langage qui « transforme l'idiome absolu en limite toujours déjà transgressée » (p. 316). Reste alors à expliciter la modalité du travail du rêve sous le rapport des mots et de la langue.

Reprenons. L'espacement, ou la chaîne signifiante de forme scénique, est temporalisation et spatialisation d'une force irreprésentable tout à la fois matérielle et immatérielle, conventionnelle et non conventionnelle ; bref, et en un mot, indécidable. Elle est en d'autres termes, un processus re-présentatif qui travaille à lier la matière dans une identité de perception (apparition phantasmatique) ou de pensée (apparition phénoménale). Si le

1 *Ibid*., p. 314, citation modifiée. La citation exacte est la suivante : « Tout commence par la reproduction. »
2 Nous faisons référence à *Mal d'archive, une impression freudienne, op. cit*.

processus produisant l'identité de perception, soit l'hallucination de la chose, obéit à une « logique » purement idiomatique, celui qui produit l'identité de pensée, soit l'hallucination de la présence, obéit en revanche au code et aux lois de la langue, qui rendent possible la traduction limitée sans laquelle la transmission risque aussi de s'interrompre définitivement. À l'époque de *Freud et la scène de l'écriture,* Derrida n'a certes pas encore thématisé les concepts d'introjection et d'incorporation, qui lui permettront d'inventer celui d'ex-appropriation, mais le rêve travaille bien, nous indique le philosophe, « avec une masse d'éléments codifiés au cours d'une histoire individuelle ou collective » (p. 310). La codification, que Derrida pense aussi sous le concept de répétition ou de transcription, pour ne pas sortir de notre champ conceptuel, permet donc de réunir l'histoire individuelle et l'histoire collective. L'une ne se fond sans doute pas dans l'autre, mais l'une et l'autre sont intimement liées : la structure de la langue est aussi la structure de l'histoire de l'individu, car celui-ci se construit en répétant le code au sein duquel il a été immergé.

Nous évoquions tout à l'heure la « passivité » de l'archive qui consigne des dépôts avant de les retravailler de manière idiomatique. Laissant pour l'instant de côté ce dernier aspect du travail de l'archive, c'est sur cette passivité que nous voudrions insister : si l'archive (qui n'est pas essentiellement distinguable de la « chaîne signifiante de forme scénique ») porte aussi en elle la marque de la symbolisation, si elle est en d'autres termes comme creusée par la possibilité de la *formation d'un symbole indécidable*, le *symbole comme tel* dépendra en revanche des conventions déterminées et déterminables qui précèdent l'histoire individuelle (dans une communauté sans parole, ce symbole pourrait être par exemple un chiffre ou encore une griffure sur un arbre). L'archive, qui constitue la forme et la matière du rêve et qui réunit les choses et les mots, est une surface de transcription qui enregistre le « matériel signifiant ou le texte préalable » (p. 310) à sa disposition, en le déformant. Or, ce texte préalable est, selon Derrida, celui de la « parole dite vive ou vigilante, de la conscience, de la logique, de l'histoire du langage, etc. », c'est-à-dire le texte de la métaphysique qui a « refoulé[1] » – et non éliminé – toutes les marques d'espacement, de répétition et autres signes de mort. Le rêveur, qui invente son idiome en travaillant aussi à partir de ce texte, est pris en tension entre l'hallucination collective de la présence imposée par la métaphysique et une hallucination idiomatique qui

1 L'expression et le participe passé entre guillemets sont extraits de *Freud et la scène de l'écriture, op. cit.*, p. 324 : « Celui-ci [l'espacement] n'a pu être que refoulé par la parole dite vive ou vigilante, par la conscience, par la logique, l'histoire du langage, etc. ».

porte la mort en elle et qui n'obéit plus à la logique de la conscience. Si le nécessaire « devenir-langage de l'idiome » (p. 316) « transforme l'idiome absolu en limite toujours déjà transgressée » (*ibid.*), l'idiome marque aussi la limite de la possibilité d'un « pur langage », même si celui-ci reste le rêve éveillé de la conscience. Ce n'est donc pas à un simple refoulement exercé par la conscience sur le rêve que nous avons affaire, mais à une double résistance : la conscience refoule les marques de la mort véhiculées par le rêve, tandis que le rêve résiste à son idéalisation en retravaillant, c'est-à-dire en redonnant du corps, aux marques de l'idéalisation. Le rêve idiomatique, ou l'idiome rêvé, est un entre-deux : sa survie est simultanément, et contradictoirement, conditionnée *et* par sa traductibilité dans le code langagier avec lequel il travaille, *et* par sa résistance à sa pleine traduction.

Freud et la scène de l'écriture pose ainsi les bases et les linéaments de la problématique de l'idiome. *Fors* thématise enfin le concept d'idiome en le repensant non plus à partir de la *Traumdeutung* relue dans l'œil d'*Au-delà…*, mais (entre autres) de *L'inquiétante étrangeté*[1] dont le lien à *Au-delà…* n'est pas à démontrer. L'apport fondamental de *Fors* est double : en repensant l'hallucination dans son lien à la mort et en la dégageant du « travail du rêve », il a tout d'abord réinscrit l'idiome dans l'Histoire – ce que ne fait pas exactement *Freud et la scène de l'écriture* même si la possibilité d'un tel geste y est bien entrevu – ; ensuite, et surtout, en faisant de l'idiome un « texte juridique », il a conféré à ce dernier sa performativité : l'idiome est un texte apparemment conventionnel en fait travaillé par la revenance *unheimliche* d'un « phantôme » susceptible d'agir dans le monde et de le transformer. C'est pour cette raison que nous avons déjà fait de *Fors* le premier texte à caractère explicitement juridique de Derrida, qui rendait possible – via la politisation des concepts d'introjection et d'incorporation – l'arrivée de la promesse, de la messianicité[2] et de la justice, mais à présent, et en nous appuyant sur nos précédentes conclusions, nous voudrions montrer comment *Fors* fait de l'idiome un texte politico-juridique issue d'une décision qu'à ce stade de notre réflexion, nous sommes bien en droit de qualifier de « la plus juste qui soit ». L'idiome est l'ancrage de la promesse dans l'ici-maintenant et se confond avec tel corps singulier. L'attachement de celui-ci au passé et à l'à venir constitue son « rêve » qui néanmoins peut devenir la matrice de la

1 *Op. cit.*
2 Nous rappelons que la promesse ne fut thématisée que dans les années 80 (voir chapitre 2 première section de cette même étude).

construction du monde à venir. Ce rêve ou cet idiome tout à la fois poétique, juridique et politique, se fabrique donc ici, dans la crypte *unheimliche* de *Fors*.

1.2- La langue cryptée : « Désir d'idiome » ou « idiome du désir »[1]

a) Une relecture de Fors *: herméneutique, hermétique ou idiomatique ?*

Comment travailler *Fors* une deuxième fois ? De la même façon que nous avons retravaillé *Freud et la scène de l'écriture* : en relisant le texte à travers la problématique de l'idiome ? Est-il seulement possible de réutiliser cette méthode pour *Fors* qui nous paraît pourtant autrement plus complexe, en ce qu'il est, justement, le lieu de la thématisation de l'idiome ? Pour une part, c'est bien ce que nous ferons, même s'il nous semble aussi nécessaire d'adopter une autre stratégie, car Derrida, en thématisant l'idiome, affine – pour ne pas dire renouvelle – la « méthode » de lecture de la déconstruction. En questionnant la spécificité de la psychanalyse forgée par Maria Torok et Nicolas Abraham, le philosophe réinvente en effet la déconstruction, en lui donnant une langue poético-politique qu'il ne cessera désormais plus de penser. Avant de relire *Fors* une deuxième fois, il nous faut donc interroger la méthode mise au point par les psychanalystes pour prolonger l'analyse de l'homme aux loups[2], dont il ne reste plus qu'un verbier qui néanmoins, selon eux, en dit toujours plus qu'un patient : « Nicolas Abraham y insiste souvent, « le patient privilégié n'est autre que le poème » (*Le cas Jonas*), « l'œuvre d'art (et non l'artiste !) »[3] ». Dérogeant à l'orthodoxie freudienne tout entière tournée vers la clinique et imposant à l'analyste d'être à l'écoute de son patient, Maria Torok et Nicolas Abraham se mettent à l'écoute d'un texte et le prolongent, en le repensant au sein d'un contexte qui n'est plus le sien. Les psychanalystes revivifient l'héritage de *Wolfman,* en lui donnant une nouvelle forme et un nouveau corps bientôt laissés à la postérité qui devra elle

---

1 Ces deux expressions sont tirées de *Fors, op. cit.*, p. 70.

2 Pour rappel, l'analyse de l'homme aux loups fut réalisée par Freud au début du XXe siècle et publiée en 1914 sous le titre *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*. Pour sa traduction française, on pourra par exemple consulter celle de J. Altounian et P. Cotet, *L'Homme aux loups. À partir de l'histoire d'une névrose infantile*, PUF, 1990.

3 *Fors*, p. 47. Il faut noter que Derrida ne cesse d'intégrer au sein de ses propres phrases des expressions tirées du *Verbier,* sans jamais préciser les numéros des pages desquelles celles-ci sont tirées. Il s'agit sans doute de produire l'effet de « ventriloquie » qui caractérise l'idiome.

aussi se les réapproprier :

> « *Le* drame de l'Homme aux loups *reste inachevé pour le* héros. *Mais une fois* l'action *lancée, elle ne peut s'arrêter à mi-chemin, elle doit se continuer* en nous, *inéluctablement, jusqu'au* dénouement final. *Et voici que* notre *insatisfaction, aidée par un* deus ex machina *providentiel, élabore, imagine, rêve. Une gravité irrésistible* nous *attire :* sauver *l'analyse de l'Homme aux loups,* nous sauver. *Au fil des jours s'amorce, se tend et s'accomplit* en nous *un quatrième acte* salvateur[1].

Si le débat pourrait alors se focaliser sur la portée clinique de la psychanalyse qu'une telle démarche semble à première vue laisser de côté (un psychanalyste orthodoxe l'accepterait-il ?), nous voudrions surtout faire remarquer comment les analystes du *Verbier* proposent de renouveler la théorie freudienne en relisant, à l'aune de leur contexte et à travers leur « crypte publique » (nous tenterons d'expliciter ce que nous entendons par là), l'analyse de l'Homme aux loups rendue célèbre par un Freud disparu, mais qui reste pourtant – chose impossible – à achever. « Sauver l'analyse de l'Homme aux loups », c'est donc la prolonger en la faisant repasser par un « nous », c'est-à-dire en la revivifiant pour la garder enfin « saine et sauve ». Ce qu'une telle démarche indique, c'est l'impossibilité de figer les concepts psychanalytiques, et la nécessité de les faire évoluer. Pourquoi une telle impossibilité et une telle nécessité ? Parce que dans un esprit très freudien (ou peut-être très « derridien »), les auteurs du *Verbier* font de l'originaire une fiction à partir de laquelle le discours psychanalytique se déploie. Or, ce n'est pas seulement l'originaire qui est une fiction : parce que le discours psychanalytique (celui de Maria Torok et Nicolas Abraham) reconstruit après-coup un événement vécu mais définitivement perdu et à ce titre fictionnel, il est, à l'instar de toute espèce d'anamnèse, un discours fictif qui pourtant « ne se réduit pas à la fiction » (p. 34 – citation modifiée). Pour le dire autrement, il est un idiome qui échappe aux valeurs vrai faux mais qui, fictif, n'en est pas moins réel, comme nous essaierons de le montrer plus tard. Pour l'instant, nous nous contentons de remarquer qu'une telle appréhension de l'originaire interdit toute possibilité d'une « herméneutique » que Derrida ne définit pas explicitement (même si tout son texte la concerne en creux), mais que, dans ce contexte[2], il pense vraisemblablement dans son sens

---

1 *Ibid.*, p. 30. Nicolas Abraham et Maria Torok sont cités par Derrida qui souligne certains points de la citation extraite du *Verbier* (nous retranscrivons la typographie telle quelle, même si le passage s'ouvre sur un guillemet qui ne se referme pas, et qu'elle ne permet pas de décider ce que Derrida souligne au juste : le passage est en effet rédigé dans sa quasi-totalité en italique – que l'on utilise usuellement pour souligner –, ce qui a pour effet de souligner les mots écrits en romain – que l'on utilise usuellement pour la rédaction courante).

2 Le dialogue explicite entre la déconstruction et l'herméneutique commence dans *De la grammatologie* (*op. cit.*), où Derrida débat avec Heidegger, se poursuit dans *Freud et la scène de l'écriture* puis dans *Le retrait de la métaphore* (article de 1978, publié dans *Psyché, op. cit.*), où Ricœur est cette fois pris à partie. Il se termine enfin dans *Béliers, op. cit*., qui, comme nous l'avons déjà noté, rend hommage à la pensée de

freudien. Nous avons déjà vu comment la déconstruction épousait l'interprétation freudienne du rêve en adhérant à l'idée selon laquelle le psychanalyste n'aurait affaire qu'à des retranscriptions, puisqu'il n'existerait rien comme un « texte déjà écrit », mais il n'en reste pas moins que la *Traumdeutung* propose bien d'aller du sens manifeste au sens latent, et résiste de ce fait à l'abandon à la force, c'est-à-dire à la possibilité de la perte du sens, même si, selon Derrida, la force et le sens ne s'excluent jamais. Les auteurs du *Verbier* ne sont pas très éloignés de cette approche derridienne du rêve et, beaucoup plus largement, de tout ce qui échappe à la représentation. C'est en ce sens que le terme « herméneutique » ne convient plus pour interpréter le texte traduisant le passé sans présent gardé en mémoire, et pour cette raison qu'il faut lui substituer ce que Derrida (?) appelle une « hermétique » : « … réservons ce nom, l'*hermétique*, à une science de l'interprétation cryptologique. Ce n'est pas une herméneutique, on verra pourquoi, et elle commence par une reconnaissance des lieux[1]. »

La préface du *Verbier* est pour une part la présentation de cette science de l'interprétation, qui se confondra bientôt avec l'invention d'un idiome. C'est en ce point que se concentrent toutes les difficultés de la préface du *Verbier* car en la lisant, nous ne savons plus vraiment qui y invente son idiome. Est-ce *Wolfman* que les deux auteurs du *Verbier* tentent de faire revivre en lui redonnant une voix que Freud a contradictoirement rendue audible et inaudible ? Oui et non, devons-nous répondre. Certes, cet idiome est celui de *Wolfman,* mais il est aussi celui de Maria Torok et Nicolas Abraham, qui y ont introduit leurs propres fantômes : ceux de « Freud, Ferenczi, Abraham [il s'agit du psychanalyste Karl Abraham], Hermann, Klein, des poètes français, anglais, hongrois, etc.[2] », nous dit Jacques Derrida, qui signe de son nom tout à la fin du texte :

> En précipitant, au risque de tronquer, la question : qui signe ici ? Je ne demande pas, cela va de soi, lequel ou laquelle du deux mais comment se *prénomment*, en leurs nom propre et nom commun, Nicolas Abraham et Maria Torok ?
>
> Démonstration de *Cryptonymie :* d'un symbole, colonne érigée d'un nom, par exemple, ou voix

---

Gadamer (un élève de Heidegger), en proposant une lecture déconstructrice d'un poème de Celan : *Grosse, Glühende Wölbung,* in *Atemwende*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1967. Plusieurs commentaires ont été consacrés au rapport de la déconstruction et de l'herméneutique. Parmi eux, on citera celui de Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, éditions du CNRS, 1977 ; de Christian Ferrié, *Pourquoi* lire *Derrida ? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida,* Kimé, 1998 ; et de Zoran Jankovic, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du* Dasein, L'Harmattan, 2003.

1 *Fors*, p. 13 – Derrida souligne.

2 *Fors, op. cit.*, p. 32.

blanche d'un scrupule, la ligne de brisure se prolonge toujours de l'autre côté, au-delà de Moi.

J'imagine (illustration détachée) le paléontologue immobile, tout à coup, en plein soleil, à son tour médusé devant l'arête d'un mot-chose, un instrument de pierre désaffecté, comme une tombe brûlante au milieu de l'herbe, le double tranchant d'un biface.

Et je sens alors, de ma langue, l'angle coupant d'un mot brisé.

Pour quoi vouloir dire – ce que Nicolas Abraham vit, en son nom, en Marika Torok. En d'autres, dont ses amis.

En toi, l'anonyme lisant dans ce cas très scellé.

Jacques Derrida[1].

Ce passage hermétique qui clôt la préface au *Verbier* retrace la « logique » infinie de l'idiome qui fait toujours revivre, par la médiation d'un tiers, un passé disparu. La lecture ne se distingue donc plus d'un travail de réécriture : en lisant, chacun incorpore ou introjecte le texte lu selon son propre génie ; il entre en travail et déforme ou transforme le texte initial pour en faire un nouvel idiome. Il nous faut donc concéder : notre relecture de *Fors* ne sera pas, ne pourra pas être, une stricte retranscription de l'idiome derridien ; elle en sera une reconstruction dans un autre idiome : celui de « l'anonyme lisant », c'est-à-dire le « nôtre » tout d'abord, qui sera enfin « retraduit » dans votre propre idiome. Ni interprétation psychanalytique (ni herméneutique au sens heideggerien[2] ou gadamerien), la déconstruction ouvre le texte sur l' « autre » du langage (le reste qui l'excède et qui lui fait défaut), tout en en proposant une relecture idiomatique. Le texte « original » est ainsi chaque fois réinventé par la singularité qui le lit (ou le réécrit) : la déconstruction ne prétend pas restituer le sens caché du texte qu'elle travaille, mais ressaisir cet instant où le texte faut, pour reconstruire dans la brèche un autre texte qui non seulement laissera ouverte la possibilité d'une relecture, mais qui en plus portera la marque, ou la signature, du lecteur singulier qui s'est prêté au jeu de la déconstruction. Notre lecture ne pourra donc être qu'idiomatique, et cela ne tient pas seulement au fait que nous relisons *Fors* à la lumière de notre précédent travail qui nous a

---

1 *Ibid*., p. 72-73 – Derrida souligne. Notons qu'un autre texte important de Derrida se clôt sur sa signature : *Signature événement contexte, op. cit.*, ce qui n'est sans doute pas un hasard (rappelons à cette occasion que la signature permettait à l'époque de *Signature événement contexte* de mettre en question l'intentionnalité dont Austin, selon Derrida, investit la signature. Dans la philosophie des actes de langage, la signature est ainsi garante de l'authenticité, et par implication de la performativité, du document écrit – nous reviendrons sur point).

2 Heidegger, auquel il est du reste discrètement fait référence à la page 10 de *Fors* : « …qu'est-ce que, à l'origine, La Chose ? Ou qu'appelle-t-on penser ? ». Sans les citer, Derrida fait sans aucun doute possible référence à ces deux textes de Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduction Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, 1992 (*Die Frage nach dem Ding*, 1962) et *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*

permis d'approfondir notre lecture de Derrida, mais aussi à « l'hermétique » mise en place par Maria Torok et Nicolas Abraham. L'hermétique, qui se construit autour d'un « motif trans-phénoménologique » et suit une « règle anasémique[1] », interdit la réduction de la « restance », pour reprendre ce terme de *Sec* (p. 378) dont nous avons proposé une analyse[2], à un sens univoque. Sa tentative d'explicitation se confond enfin avec une invention : l'invention d'un idiome qui, tout en n'appartenant qu'à une singularité, appartient en fait à tous. Pourtant, il faudra bien que cet idiome soit *aussi* un minimum derridien, la relecture idiomatique ne se confondant pas avec une forme de délire verbal dépourvu de règles qui prendrait faussement appui sur le texte « de départ », pour générer n'importe quel discours. La relecture idiomatique doit porter en elle la marque de l'autre, qui garantit, non pas la validité de cette relecture, mais sa « réalité ». Par là-même, la relecture idiomatique doit obéir à certaines règles qui sont en fait, nous le vérifierons, dictées par l'injonction à la survie formulée par l'altérité qui a signé le texte de « son nom »[3].

b) La crypte : le « lieu » du déni et de la « cause poétique[4] »

Pourquoi, selon Maria Torok, Nicolas Abraham et Jacques Derrida, n'est-il jamais possible, pour pouvoir dire quelque chose d'un texte – et à plus forte raison quand il est un « verbier » –, de l'interpréter ? Pourquoi un texte appelle-t-il toujours le lecteur qui souhaite un tant soit peu le pénétrer, à « inventer son langage » (p. 31) ? Nous avons déjà esquissé une réponse à cette question et tenté d'en penser les conséquences, mais itérons la sous ce nouvel intitulé, afin d'inventer cette fois notre propre récit qui, paradoxalement, nous permettra peut-être de

---

1 *Fors*, p. 19, n° 2 pour les deux expressions entre guillemets.

2 1ère partie, chapitre 3, deuxième section, § b.

3 Nous ne souscrivons donc pas à l'analyse de Christian Ferrié dans son commentaire déjà cité, *Pourquoi* lire *Derrida ? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, qui fait de ce que nous avons appelé une « lecture idiomatique » une herméneutique sous-tendue par « un décisionnisme hérité de Heidegger », p. 159 et p. 165, pour la citation entre guillemets. Certes, une « décision » intervient bien dans la lecture derridienne des textes, une décision qui est du reste revendiquée dans les *Spectres de Marx* (et de ce point de vue, il y a bien eu une inflexion dans la manière derridienne de lire les textes, qui, selon nous, commence à partir de *Fors*), mais cette décision, toujours selon nous, ne relève pas d'une herméneutique. Elle relève d'une « idiomatique » que C. Ferrié passe étrangement sous silence, alors même qu'elle est centrale chez Derrida et inséparable de la messianicité et de la justice (dans la table des matières, on ne trouve pas une seule occurrence des termes « idiome » ou « idiomatique »). Il faut néanmoins préciser que ce commentaire fut écrit et publié bien avant *Béliers, op. cit.* qui éclaire singulièrement la manière derridienne de lire les textes.

4 La « cause poétique », ou la « Chose poétique » (nous aurons l'occasion de le redire, mais notons dès à présent que l'étymologie latine du substantif « chose » est *causa*), fait écho, par le jeu des signifiants, au titre de ce texte de Derrida publié dans *Points de suspension*, Galilée, 1992 : « *Che cos'è la poesia ?* ».

mieux comprendre comment Derrida conçoit l'idiome. Pourquoi donc l'hermétique ou la relecture idiomatique doit-elle se substituer à l'herméneutique ? Parce qu'il en va, selon Maria Torok, Nicolas Abraham et Jacques Derrida, d'une cause sans cause ; d'un « archi-événement » (p. 34) ou encore d'un « original (…) déjà marqué de « fiction » » (*ibid.*) qui ne s'apparente pas exactement (nous verrons pourquoi) à la fiction de *Freud et la scène de l'écriture*. Toute reconstitution de ce « moment zéro » (*ibid.*), lui-même fictif, ne peut donc être qu'une fiction, une sorte de « traduction » qui néanmoins obéit à certaines règles, sans lesquelles la relecture idiomatique perd toute « réalité » :

> Il faut surtout préciser que l'original est déjà marqué de « fiction ». Si la fiction ouvre déjà la possibilité de l' « original », le récit qui « traduit » l'original doit de son côté s'avancer « sur le mode de la fiction », même s'il ne s'y réduit pas, et d'un « voyage imaginaire »[1].

Le récit qui traduit ne se réduit donc pas au « mode de la fiction ». C'est sur point qu'il nous semble nécessaire d'insister, car outre le fait qu'il nous invite à penser les « *règles* anasémiques » qui doivent éviter le déploiement d'un discours nul et non avenue, il nous oriente aussi vers une « réalité » qui, selon nous, se confond avec ce « motif trans-phénoménologique », dont nous avons vu qu'il était l'autre pan de l'hermétique. Comment donc penser ce motif qui échappe au sens et au langage ? En utilisant un mot de notre vocabulaire qu'il s'agit de désarticuler du sens qui lui a été institutionnellement donné, pour en faire le simple indicateur (une « tropique » p. 11) de ce motif : ce motif est une « crypte », et celle-ci doit être pensée au-delà du sens et de l'intentionnalité qui constituent les limites de la phénoménologie :

> Inverser l'ordre des questions, ne plus tenir le nom de crypte pour une métaphore, au sens courant, ce sera peut-être procéder, depuis la psychanalyse et en elle depuis une nouvelle cryptologie, à une retranscription *anasémique* de tous les concepts, à ce « changement sémantique radical que la psychanalyse a introduit dans le langage ». (…) il convient de la désigner aussitôt [la retranscription anasémique] comme la condition de toute l'entreprise, son élément et sa méthode. Au lieu de prétendre accéder à cette crypte-ci depuis le sens courant ou la figure commune de la crypte, on se pliera à un mouvement dont il serait trop simple, linéaire ou unilatéral, de croire qu'il en est l'inverse, comme je l'ai hâtivement décrit plus haut, et que, par anasémie, il remonte vers le lieu propre et le sens propre depuis cette crypte-ci[2].

Penser la crypte au-delà du sens, tel est donc l'enjeu de *Fors* que nous suivrons donc une seconde fois, mais pour mettre cette fois en exergue ce qui fait bientôt de la crypte une cause poétique.

---

1 *Ibid.*, p. 34.
2 *Ibid.*, p. 11 – Derrida souligne.

Tout à l'heure[1], nous étions partie de la manière dont se construit la crypte, « en un ou plusieurs coups, un ou plusieurs mais dont les marques sont d'abord silencieuses » (p. 13), afin d'introduire très vite les concepts d'introjection et d'incorporation, qui nous permettaient de mettre en place ce qui devait devenir dans *Le monolinguisme de l'autre*[2], la « structure d'ex-appropriation ». À présent, c'est par une autre porte d'entrée que nous pénétrerons ce texte hermétique, en pensant le déni dont fait l'objet la blessure de la « première fois »[3] :

> C'est cette résistance, refus, désaveu ou dénégation, qui désigne la Réalité comme telle (…).
> La Réalité, ce dont il ne faut rien savoir ni entendre parler, aurait ainsi un rapport essentiel au secret[4].

Dans la philosophie derridienne, le déni (ici identifié au refus, au désaveu ou à la dénégation[5]) occupe une place déterminante, et le philosophe ne cessera de le penser sous des noms différents en fonction du contexte dans lequel son écriture se trouve pour un temps immergée (dans *Schibboleth*[6], le déni se transforme par exemple en un « *no pasarán* » identifié à une « aporie », dont nous avons déjà vu le rôle prépondérant qu'elle pouvait jouer chez Derrida en travaillant *Force de loi*).

Concept thématisé dans la deuxième moitié des années 1910 par la psychanalyse, le déni (*Verleugnung*) est, chez Freud, un mode de défense spécifique qui doit être distingué de ceux propres aux névroses, à savoir le refoulement (*Verdrängung*), la négation (*Verneinung*) et son pendant : la dénégation (*Verneinung*). Défini comme cet « effort constant pour éloigner du conscient et repousser dans l'inconscient (où elles constituent le « refoulé ») les représentations (représentant la pulsion) dont la satisfaction serait susceptible de provoquer un déplaisir[7] », le refoulement est corrélatif des mécanismes logiques et langagiers propres au

---

1 Partie 2, chapitre 1, section 2 de cette étude.

2 *Op. cit.* Rappelons néanmoins que ce concept apparaît dans des textes antérieurs au *Monolinguisme de l'autre*.

3 Sans le citer explicitement, nous garderons en mémoire, jusqu'à la fin de notre chapitre, le concept d'ex-appropriation, qui nous autorise d'entrée de jeu à ne pas séparer l'introjection de l'incorporation.

4 *Fors*, p. 20.

5 Comme nous serons immédiatement conduit à le vérifier, les psychanalystes freudiens distinguent la négation, la dénégation (même si « négation » et « dénégation » traduisent en fait toutes deux le terme allemand de *Verneinung*) et le déni (*Verleugnung*) qu'ils traduisent aussi par « reniement » ou « désaveu ». Ajoutons encore que Derrida, qui associe ici « le refus, le désaveu et la dénégation », utilisera par la suite le concept de « dénégation » dans son sens psychanalytique classique et le liera au refoulement et à la neutralisation de « l'expérience de la mort ». Sur ce point, on pourra lire la quatrième de couverture des *Spectres de Marx, op. cit.* : « Une dénégation tente de neutraliser la nécessité spectrale, mais aussi l'avenir d' « un » « esprit » du marxisme. »

6 *Op. cit.* Voir plus précisément la p. 43 pour l'identification du « *no pasarán* » à une aporie.

7 Nous citons le *Dictionnaire freudien, op. cit.*, article « Refoulement », p. 1284. Cette définition approfondit celle de Freud dans la *Métapsychologie, op. cit.* : « L'essence du refoulement ne consiste qu'en ceci : mettre à

système conscient. Il témoigne de l'acceptation d'une réalité qu'il s'agit juste de « tenir à l'écart du conscient » ou de transformer par un processus symbolique, afin de la rendre acceptable par le conscient[1]. La négation (*Verneinung*) apparaît après le refoulement pour porter un jugement logique (et négatif) sur une réalité[2]. La dénégation est enfin le mode défensif, c'est-à-dire inconscient, de la négation ; elle est ce procédé par lequel un sujet, tout en formulant une idée jusqu'alors refoulée, « continue à s'en défendre en niant qu'[elle] lui appartienne[3] ». Beaucoup plus archaïque que le refoulement et ses corollaires, le déni est, selon les mots du *Dictionnaire freudien*, un « procédé de défense très ancien et profond qui entre en œuvre à l'occasion d'un traumatisme ; lié à un conflit, le déni est reconnu en psychanalyse comme le refus catégorique d'une réalité qui apparaît intolérable, dont l'existence même doit être rejetée[4]. » Contrairement à la représentation refoulée, la réalité élidée n'accède jamais au langage et n'est jamais investie de sens. Dépossédée de toute marque symbolique, cette réalité fait l'objet d'un traitement particulier qui constitue le mode de défense des psychoses et des perversions (le fétichisme étant l'exemple privilégié par Freud)[5]. Le déni de réalité – qui, selon Freud, s'exerce d'abord sur la castration de la mère, soit l'absence de pénis de la femme – est à l'origine du clivage (*Spaltung*) du moi : incapables d'accepter cette réalité, le psychotique comme le pervers remplacent pour une part le membre manquant par une hallucination tout en satisfaisant, pour une autre part, aux exigences du principe de réalité. Le clivage fait ainsi cohabiter au sein d'un moi scindé la réalité (« je vois que la mère n'a pas de pénis ») et le refus de cette même réalité (« je vois que la mère a un pénis »). Ce déni – qui, à la différence de la négation et de la dénégation, n'est donc pas soumis au principe de non-contradiction –

---

l'écart et tenir à distance du conscient » (p. 47), et synthétise l'article « Le refoulement » de ce même ouvrage.

1 Voir le *Dictionnaire freudien* : « L'essence du refoulement étant de mettre à l'écart les représentants et les tenir à distance du conscient, l'existence d'une conscience, le préalable d'un moi est la condition nécessaire pour que ça puisse refouler. » P. 1304.

2 Certains penseurs du génocide ont ainsi fait de la négation au sens freudien le pendant du négationnisme historique. Voir sur ce point l'introduction de Catherine Coquio, « À propos d'un nihilisme contemporain : négation, déni, témoignage », à *L'histoire trouée. Négation et témoignage* (dir. Catherine Coquio), recueil des actes du colloque tenu à Paris IV du 16 au 19 septembre 2002, l'Atalante, 2004. Dans ce même recueil, on pourra aussi lire l'article de Frédéric Worms, « La négation comme violation du témoignage », qui ne prend certes pas appui sur Freud, mais qui fait, et ce de manière tout à fait intéressante pour notre propos, de la négation un acte.

3 *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.,* article « (Dé)négation ». Pour un développement de ces concepts, on pourra aussi lire les articles « Négation, dénégation, déni » et « déni (de réalité) » du *Dictionnaire freudien, op. cit*.

4 *Dictionnaire freudien, op. cit.*, article « Déni (de réalité) », p. 422.

5 Sur tous ces points, on pourra lire ces deux articles de Freud : « La perte de la réalité dans la névrose et la psychose » et « Fétichisme », in *Œuvres complètes, op. cit.*, T. XVII pour le premier article, et XVIII pour le second.

constitue une Réalité (une Réalité qu'il faut distinguer de la réalité extérieure) qui détermine le tout de la vie psychique du psychotique et du pervers. Si le premier sombre dans le délire et l'hallucination, le second parvient à garder un contact ferme avec la réalité extérieure et à résister à l'envahissement du psychisme par le fantasme en ne réactivant ce dernier que dans des sphères très circonscrites, qu'elles soient réelles ou imaginaires.

De cette définition freudienne du déni, *Fors* – ou disons plutôt, la philosophie derridienne – en retient une chose : le déni comble une perte ou un manque traumatiques par une hallucination, c'est-à-dire par une perception fantasmatique que nous pourrions encore appeler une « re-présentation », pour reprendre le vocabulaire husserliano-derridien. En revanche, il soustrait le concept de déni à la problématique de la castration tout en le réinscrivant partiellement dans la sphère du symbolique (ce que ne font pas les auteurs du *Verbier*, qui, comme nous l'avons déjà vu, maintiennent fermement la distinction entre l'incorporation – corrélative du déni – et l'introjection – corrélative du refoulement et de la négation) : ce qui est dénié, c'est toujours la mort à laquelle il est redonné vie par le biais d'un fantasme qui en est aussi, et contradictoirement, la première re-présentation (une re-présentation que Derrida ne distingue pas essentiellement de la représentation) :

> Le lieu cryptique est donc aussi une sépulture. La topique nous a appris à compter avec un certain non-lieu. La fonction sépulcrale peut à son tour ne plus signifier, simplement, la mort. Une crypte, croit-on, recèle toujours du mort[1].

En ce lieu ou cette crypte sont donc retravaillés tous les concepts freudiens concomitants du concept de déni qui est quant à lui repensé en lien avec les textes relatifs à la mort : *Au-delà du principe de plaisir*, « Deuil et mélancolie »[2] et *L'inquiétante étrangeté* que Derrida – ou Nicolas Abraham et Maria Torok – entrelace(nt), afin de reconstruire une autre philosophie, ou une autre psychanalyse, du travail de deuil. C'est donc dans l' « œil » de la mort déniée – et donc compulsivement itérée – qu'il nous faut relire *Fors*, et en tenant compte cette fois non seulement des effets de la non distinction entre « introjection » et « incorporation », mais aussi du motif trans-phénoménologique – la mort – que nous avions précédemment rejeté dans une note de bas de page.

Repartons donc de ce lieu en lequel la mort (l'atopique, selon le titre 2 de *Fors*[3], la crypte,

---

1 *Fors*, p. 25.
2 In *Métapsychologie, op. cit*.
3 « La mort (l'atopique) », p. 25.

etc.) déniée va bientôt être cryptée dans un chiffre ou un mot-chose, un fantasme ou un tableau ; bref, dans une re-présentation qui fait d'abord l'objet d'un voir halluciné (et donc jamais conscientisé). Qu'en est-il de ce lieu ? Il est, selon Derrida, un espace d'introjection et d'incorporation créé par le traumatisme qui fit suite à une perte : la mort, qui n'est jamais seulement « la mienne », fait l'objet d'un déni qui rend possible la survie. C'est parce que la mort est refusée et qu'une hallucination lui est substituée, que la mort peut contradictoirement se garder en vie, et ce non dans une perspective strictement individuelle, mais bel et bien collective et transgénérationnelle. La mécanique de la survie ne concerne pas seulement telle singularité, mais toute sa lignée, passée et à venir, qui la traverse de part en part. C'est en ce sens que le « lieu » de la mort déniée, autour duquel se construit chaque singularité, est d'abord un espace d'incorporation et d'introjection : le déni de la mort, qui fut hier opéré par telle singularité, a rendu possible la survie de celle-ci par-delà sa mort factuelle. Une telle appréhension non freudienne du déni a trois implications : premièrement, le déni doit toujours posséder une dimension matérielle[1] (la séparation et la divisibilité propres à la matière qui rendent possible la transmission) ; deuxièmement, le déni opéré par telle singularité de l'ici-maintenant consiste en fait en un re-travail de l'hallucination produite par le déni de la mort opéré par celle d'hier, etc. ; troisièmement enfin, et plus subtilement, cette appréhension du déni indique aussi que la mort fut en fait pour une part bel et bien acceptée[2] : l'incorporation de la mort à une « matière fantasmatique » ou « virtuelle » prouve que le survivant a bien fait l'expérience de ses limites factuelles : c'est parce qu'il est mortel que le survivant s'inscrit dans une telle « matière » qui possède la double capacité de le faire survivre au-delà de lui-même et de l'annihiler irréversiblement. Le déni de la mort n'est donc pas univoque, et il communique avec le refoulement et la négation au principe de l'assomption d'une représentation qui quant à elle rendra contradictoirement possible *et* la formulation d'un « je suis mortel » (la mort fait alors l'objet d'un savoir intellectuel ou technico-scientifique, mais n'est plus « expérimentée[3] ») *et* la formulation d'un « je ne suis pas mortel » (la mort est alors niée par la construction d'une théorie de l'âme, de la réincarnation, etc.). La (dé)négation correspond en

---

1 Ce que Freud ne récuserait pas, lui qui fait de l'hallucination la marque du déni.

2 Il est, selon nous, plusieurs manières de comprendre pourquoi et comment Derrida entrelace l'incorporation et l'introjection. Elena Bovo, dans son commentaire *Absence / souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Levinas et Jacques Derrida*, Brepols, 2005, résume en ces termes la raison de leur entrelacement : « C'est précisément parce que l'incorporation représente l'échec de l'introjection qu'elle partage avec cette dernière le même but : arriver à s'approprier ce qui est perdu. » P. 152.

3 Une expérience que nous entendons au sens derridien. Sur ce point, voir le chapitre 3 de la deuxième partie de cette étude.

fait à la production d'une « hallucination phénoménale » non essentiellement distinguable de l'hallucination produite par le déni, mais résultant quant à elle de la neutralisation (ou du « refoulement » en terme freudien) de l' « expérience traumatique de la mort » (plus précisément, et en nous appuyant sur nos précédentes analyses, il nous semble que cette neutralisation peut être pensée sous deux formes différentes : une forme pure ou dématérialisée, telle que nous pouvons par exemple la trouver dans le concept husserlien de « présent Vivant » ; une forme mécanique, telle que nous pouvons par exemple la trouver dans l'itération des jugements de droit, lorsque ces derniers sont strictement conformes à la loi)[1].

Le déni de la mort, la Réalité, ou encore la crypte, est donc ce lieu atopique où s'est faite une première expérience traumatique : celle de « la perte réelle de l'objet » (p. 17), qu'il a fallu dénier pour préserver l'objet mort (ou perdu) en vie. Ce lieu, que nous avons déjà qualifié d'espace d'incorporation et d'introjection, réinscrit l' « objet perdu » (la mort, la restance ou le « passé qui n'a jamais été présent ») dans une matière et une forme – un fantasme en termes plus derridiens – qui vont non seulement le garder en vie et le rendre pérenne, mais qui vont aussi le rendre public. Si ce lieu expérimental est toujours celui d'une singularité de l'ici-maintenant, il est aussi celui qui rendra possible la transmission transgénérationnelle. Ce lieu est donc d'abord un lieu d'accueil, au sein duquel le déni de la mort se perpétue. Telle singularité, en déniant la mort de l'autre, ne fait pas que sauver la vie de ce dernier ; elle sauve aussi la sienne, en ouvrant la possibilité d'une première re-présentation du monde que Derrida ne distingue pas d'un premier substitut technique et qui produira à terme le phénomène :

> Taillés dans la nature, en exploitant parfois les chances ou les données, ces lieux ne sont pas naturels. Une crypte n'est jamais, de part en part, naturelle et si la *physis* aime, comme on sait, à (se) crypter, c'est qu'elle se déborde pour enfermer, naturellement, son autre, tous ses autres. La crypte n'est donc pas un lieu naturel, mais l'histoire marquante d'un artifice, une *architecture*, un artefact…[2]

Inséparable de l'histoire en ce qu'elle n'a d'autre finalité ou d'autre fonction que celles de garder en vie les morts, la crypte est d'abord réceptive – ou en appelle d'abord, pourrions-nous dire aussi[3] – au substitut technique historiquement élu, c'est-à-dire, pour ce qui nous concerne,

---

1 Dans *Le monolinguisme de l'autre, op. cit.*, Derrida exprime clairement le caractère contradictoire du déni qui est simultanément un refus et une acceptation : « … 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. » P. 119.

2 *Fors*, p. 12 – Derrida souligne.

3 Rappelons que Derrida entrelace la passivité et l'activité.

au langage. La crypte, creusée dans la matière, forme une « image » qui appartient déjà au langage et par extension à une langue, même si elle en est aussi pour une part soustraite. Pour le dire autrement, la crypte est une impression conventionnelle et universelle (une image ou une empreinte acoustique, aurait dit Saussure) qui attend qu'une convention déterminable et déterminée vienne partiellement l'informer : réceptive à toutes les langues et capable de toutes les intro-incorporer, elle y est en même temps définitivement réfractaire et se tient au secret. Hermétiquement fermée à la langue, la crypte ne s'arracherait jamais à l'opacité de la matière et ne pourrait jamais prendre vie ; de part en part traduite et décryptée, la crypte serait identifiable à une Idée au sens platonicien qui est tout autant, selon Derrida, un retour définitif à l'inanimé. Sous la plume du philosophe, la crypte devient cette marque spatiale, fantasmatique et conventionnelle, où la mort est compulsivement déniée. La crypte, pourrions-nous dire encore, est cette « matière vivante » qui véhicule « la vie des morts », brouille les frontières de l'animé et de l'inanimé, et est enfin à l'origine du sentiment d'inquiétante étrangeté que la revenance impromptue d'un « mot-chose exclu » (p. 23) fera soudain émerger : « C'est en ce lieu [la crypte] que *la Chose* est nommée, nommée dans le texte, de son nom de Chose mais comme l'innommable Mot-Chose, le « mot muet »[1] ».

Que Derrida entend-il par « Chose » ? Assurément pas « « la chose même » des philosophes ou des phénoménologues » (p. 38) qui se dévoile dans la présence ou s'offre à l'intuition pure. La « cause » (selon l'étymologie latine de Chose : *causa*) première doit être pensée « depuis la crypte, (…) comme effet de crypte » (p. 10). Si la crypte en appelle à la langue tout en s'y refusant, la Chose semble être le résultat d'une première « traduction » de cet « appel réceptif », ou de ce refus, en un « mot-chose » ou un « hiéroglyphe », pour reprendre ce concept freudien ici désarticulé par Nicolas Abraham, Maria Torok et Jacques Derrida de la problématique du rêve, pour être articulé à celle de la mort et de son déni (qui rassemble l' « appel réceptif » et le rejet pur et simple). La Chose est ainsi le « premier » effet singulier de l'intro-incorporation de la langue, même si le « mot-chose » ou le « mot muet » (p. 17), avec lequel la Chose se confond, n'obéit pas « au fonctionnement des autres mots dans d'autres systèmes » (*ibid.*). Si la Chose n'est donc pas « la langue du rêve » au sens freudien du terme – elle est plus exactement la « langue *unheimliche* de la revenance[2] » –, elle n'en

1 *Ibid*., p. 24 – Derrida souligne.

2 « Le sentiment d'étrangeté n'est pas importé avec la langue maternelle ou le polyglottisme des auteurs ni davantage avec les « références » les plus actives et les plus insistantes (…). Il tient à la Chose qui les occupe. » *Ibid.*, p. 32. Rappelons que selon Freud dans *L'inquiétante étrangeté, op. cit.* : « Ce qui paraît au

reste pas moins une fiction hallucinatoire. La chose est en ce sens une « cause poétique » que Maria Torok, Nicolas Abraham et Jacques Derrida ne distinguent pas d'une « cause scientifique »[1]. Comment comprendre la possibilité d'un tel rapprochement ? En en repassant par la crypte dont le fonctionnement compulsif consiste à dénier la mort en la remplaçant par une hallucination. Or, parce que la crypte est une impression artificielle, l'hallucination est en fait un symbole (un mot-chose, un hiéroglyphe ou un chiffre) inscrit dans un système sémiotique qui obéit à sa propre logique (ou à son propre code), et qui est, à chaque fois singulière, une autre manière d'inventer un monde – à condition toutefois qu'il ne se laisse pas recouvrir par le système conventionnel hérité de la tradition. Avant même que ne soient formulés le poème ou la formule scientifique, la Chose est poétique ou scientifique en ce qu'elle est la traduction du lieu cryptique en un « morceau de symbole » – « La Chose [divisée entre le mot et la chose – nous rajoutons] est un morceau de symbole » (p. 68) – chargé de préserver et la vie et la mort de l'objet qui est certes perdu : c'est une réalité, mais qui est néanmoins toujours sauf : c'est une Réalité. Cette traduction se confond avec une première re-présentation idiomatique d'un monde qui se doit pourtant d'être partagé, c'est-à-dire pour une part décrypté, sous peine d'être annihilé. Cette traduction, pourrions-nous dire encore, est cet instant d'ouverture de la scène du monde dont un seul fut témoin, mais qui exige pourtant d'être mis en commun.

Reste alors à tenter de décrypter cette Chose dont certes nous venons de poser quelques uns des concepts clés permettant de la penser – « traduction » et « symbole » –, mais qui reste encore trop hermétique, ce même si nous savons déjà qu'elle ne se laissera jamais de part en part traverser par le sens.

c) La Chose ou l'arrêt d'un procès, pour l'invention d'un idiome

---

plus haut point étrangement inquiétant à beaucoup de personnes est ce qui se rattache à la mort, aux cadavres et au retour des morts, aux esprits et aux fantômes. » P. 246. Pour un développement de cette question, nous renvoyons à notre analyse de ce texte de Freud (voir partie 2, chapitre 2, section 2 de cette étude).

1 Même si ces deux expressions entre guillemets ne se trouvent jamais telles quelles dans le texte (on n'y trouve que les expressions « « vérité scientifique et vérité poétique » [qui, sous certaines conditions, révèlent] leur appartenance à une « même essence » », p. 37, citation modifiée, Derrida cite *Le Verbier* entre guillemets), au vu de tout notre précédent développement, nous nous croyons néanmoins autorisée à les utiliser.

Relisant *Fors* une deuxième fois, et sachant déjà comment la structure d'ex-appropriation est venue déstabiliser l'opposition entre incorporation et introjection, nous tenterons de penser ensemble la crypte (le for clos) et le forum[1], car l'invention de l'idiome ne dépend pas uniquement de la crypte, mais aussi du forum, lieu de l'introjection idéalisante, de l'acceptation de la perte et de la réussite du travail du deuil. Nous indiquions tout à l'heure qu'en la crypte était nommée la Chose, et nous laissions entendre que la Chose se confondait avec l'idiome. Mais par quel procès la Chose est-elle nommée ? Et quel pourrait bien être le mode de fonctionnement de la Chose ? Repassons donc encore par la crypte, mais pour la penser cette fois dans son entrelacement polémique avec son contraire : le forum, à savoir cette « instance politico-juridique » (p. 14) dans laquelle le mort et les choses sont saisis par le langage.

La crypte, avons-nous dit, est cette impression conventionnelle où se rejoue de manière compulsive le déni de la mort, qui fut celui de l'autre avant d'être le « mien ». La réinscription de la mort de l'autre dans « mon » fantasme (un fantasme mortel, ancré dans le monde de par sa dimension matérielle) ne fait pas que sauver l'autre de la disparition : elle est aussi garante de ma propre survie. Et la venue de la mort est enfin différée par son itération dans un nouveau fantasme. Le déni de la mort n'est donc pas univoque ; il en est aussi une acceptation qui s'éprouve de deux manières différentes : d'une part, l'inscription de la mort dans la matière révèle que le survivant a *indéniablement* fait l'expérience de son anéantissement et du fait que sa survie ne pourra paradoxalement être assurée qu'à la condition d'être séparée de ce qui le constitue comme sujet conscient ; d'autre part, le fait que la crypte soit une marque conventionnelle révèle que le survivant a *indéniablement* éprouvé que sa survie au-delà de lui-même (sa survie spectrale) dépendait aussi des conventions déterminées et déterminables par lesquelles la mémoire est véhiculée. La crypte oscille donc entre le refus catégorique de la mort et son acceptation. Pour reprendre les mots de Derrida, le traumatisme est « condamné, condamné au mutisme mais aussi condamné comme on dit d'un lieu qu'il est condamné au terme d'une sentence juridique[2]. » Par la suite, Derrida retiendra le concept de « crypte » pour penser l'idiome, mais il faut garder en mémoire que la crypte et le forum sont en fait toujours entrelacés et l'interdit de langage toujours déjà transgressé. C'est sur cette ligne de partage indécidable entre la crypte et le forum que se matérialise, ou se formule, la Chose qui traduit

1 Le « fors » derridien permet sans doute aussi de les réunir.
2 *Fors*, p. 14 – Citation modifiée.

l'interdit dans un mot crypté ou un hiéroglyphe qui devra, pour une part, rester définitivement indéchiffrable. La mort déniée (celle de l'autre qui ne se distingue en fait jamais de « ma propre mort ») est aussi le commencement d'un procès d'appropriation initié dans le forum :

> Un forum se définit toujours, dès le départ et on le vérifiera concrètement dans ce cas, comme une instance politico-juridique, plus que le pré d'un duel, mais faisant comme lui appel aux tiers, aux témoins, tribunal instruisant un procès, mettant en *cause*, par plaidoirie, réquisitoire, arrêt, une multiplicité de personnes déplacées pour comparaître[1].

Le tribunal « met en *cause* ». Il initie un mouvement qui n'appartient donc pas seulement à un processus d'appropriation ou d'idéalisation. À cet instant est prise une *décision*[2] : soit le procès peut se dérouler jusqu'à son terme, et le processus d'introjection précédemment[3] décrit est *apparemment* pleinement réussi[4], soit il en est empêché, et le partage entre l'introjection et l'incorporation ne parvient jamais à se réaliser : l'itération idéalisante propre à l'introjection ne se distingue dès lors plus d'une itération mécanique et compulsive. La Chose reste Chose et résiste à son inscription dans un lieu ou à son intégration à une topique :

> Selon l'instance juridique présente à toute pensée de la Chose (sa détermination anasémique n'est plus contenue dans une région du discours appelée « droit »), le *non-lieu* est destiné à marquer, arrêt au terme d'une sentence, qu'un *procès* n'a pas eu lieu, *doit n'avoir pas eu lieu*, n'aurait pas dû avoir lieu. Ce n'est pas l'acquittement. C'est *plus ou moins* que l'acquittement d'une dette, d'un crime ou d'une jouissance interdite. Il marque que l'espace de l'acquittement ou de l'engagement n'aurait même pas dû se constituer. Le traumatisme et l'incorporation « contradictoire » (n') ont (pas) dû avoir lieu[5].

Dans la « région du discours appelée droit », la notion de « chose » a deux sens différents : un sens matériel (selon les mots du *Vocabulaire juridique*[6], la chose est un « objet matériel considéré sous le rapport du Droit ou comme objet de droits ») et un sens symbolique (le terme de chose se retrouve dans plusieurs expressions où il prend « le sens de question, point, problème, affaire » ; plus précisément, la « chose » désigne ce qui a été jugé et qui est par là même investie d'une « autorité », d'une « force » et d'un caractère d' « exception »[7]). Ici, la

---

1 *Ibid.*, p. 14 – Derrida souligne.

2 Si ce concept n'est pas explicitement mobilisé par Derrida dans ce texte, il nous semble néanmoins y être implicitement en travail à travers le vocabulaire juridique qui, pour une part, l'organise. L'importance de ce concept pour la pensée de la Chose derridienne deviendra plus visible dans « Survivre » in *Parages*, Galilée, 1986, première version publiée aux États-Unis en 1979. Voir plus particulièrement les pp. 158-161.

3 Partie 2, chapitre 1, section 2, de cette étude.

4 Nous soulignons « apparemment », car, selon Derrida, le processus d'introjection est en fait toujours parasité par celui d'incorporation.

5 *Fors*, p. 24 – Derrida souligne.

6 *Vocabulaire juridique* de Gérard Cornu, PUF, 2011 (première édition 1987).

7 Pour toutes ces définitions, nous renvoyons au *Vocabulaire juridique* (entrée « chose ») duquel sont extraites les citations entre guillemets. Après avoir défini la « chose » dans son sens matériel, G. Cornu cite et définit cinq expressions juridiques s'organisant autour de la « chose » comprise dans son sens symbolique : 1)

Chose est la traduction d'un déni, la formulation d'une sentence qui interdira catégoriquement à l'objet mort de prendre place dans la topologie psychique : la Chose est un « non-lieu[1] » dont le caractère contradictoire est mis en évidence dans « Survivre »[2] :

> Telle serait la sur-vérité du survivre, l'hypertopie de ce procès. La Chose a lieu sans avoir lieu : non-lieu du procès, non-lieu à la « fin » du procès, au-delà même de l'acquittement, de la dette, du symbolique et du juridique. (Le non-lieu est cette sanction étrange, dans le droit français, qui vaut *plus* qu'un acquittement : il annule fictivement le procès même de l'accusation, l'instruction, la prévention et la « cause » alors même que, pourtant, l'instruction a bien eu lieu : l'archive en reste, et l'attestation.[3])

Rédigés à trois ans d'intervalle (notons néanmoins que la rédaction de ce texte est déjà annoncée aux pages 57 et 58 de *Fors* :« Garder la vie et mettre le mort dans sa poche, suspendre la mort dans la sentence même qui y fait droit : *L'arrêt de mort*, titre d'un récit cryptique, peut-être, de Blanchot »), ces deux passages s'éclairent pourtant l'un l'autre : tandis que le second met en lumière le fait que le procès a bel et bien commencé et que son annulation n'est que fictive – le procès est réellement gardé en mémoire (impressionné, archivé) et reste en quelque manière toujours ouvert, puisqu'il ne fut symboliquement jamais refermé –, le premier insiste sur l'éthique (que Derrida ne distingue pas de la politique) de la décision d'arrêt qui *doit* (c'est bien de devoir qu'il faut parler) statuer sur un non-lieu. Le processus de symbolisation a donc dû être interrompu et tout doit se passer comme si le procès n'avait jamais commencé. Mais « qui » prend cette décision, et sous quel aspect apparaît-elle ? À l'époque de la rédaction de *Fors*, Derrida n'a certes pas encore thématisé le caractère événementiel de l'arrivée de l'autre qui, en nous affectant, nous impose sa décision de survie. Cette arrivée non structurée par un horizon d'attente mais néanmoins décisive, ne

---

« Chose jugée » ; 2) « Chose jugée (autorité de la) » ; 3) « Chose jugée (exception de) » ; 4) « Chose jugée (force de) » ; 5) « Chose publique ». Pour une définition précise de ces cinq expressions, nous renvoyons à la p. 172 du *Vocabulaire juridique.* Pour ce qui nous concerne, nous nous contentons de faire valoir que les quatre premières expressions font état de la force pragmatique propre à la « chose jugée » (la sentence prononcée par le juge), qui produit une situation inédite : non seulement la sentence doit être exécutée, mais en plus elle interdit que les mêmes faits impliquant les mêmes parties soient rejugés dans un autre procès.

1 En droit, le « non-lieu » est une « décision de clôture par laquelle une juridiction d'instruction déclare qu'il n'y a pas lieu de poursuivre l'instruction contre un inculpé… » *Vocabulaire juridique, op. cit.*, p. 683, tandis que l'acquittement est une « décision de la cour d'assises qui met hors de cause un accusé après l'avoir déclaré non coupable ou avoir constaté que le fait retenu contre lui ne tombe pas ou ne tombe plus sous le coup de la loi pénale… » *Ibid*., p. 18. Si le « non-lieu » et l' « acquittement » sont des termes complémentaires, il faut néanmoins noter que le non-lieu est une « décision de clôture » qui interrompt une procédure, tandis que l'acquittement est une « décision de mise hors de cause ». Dans ce dernier cas, le procès a donc bien eu lieu.

2 « Survivre », in *Parages, op. cit*. Rappelons juste que « la première version de ce texte parut en anglais dans un ouvrage intitulé *Deconstruction and Criticism* (The Seabury Press, New York, 1979) », p. 118 de *Parages*.

3 P. 181 – Derrida souligne. Précisons encore que le concept qui clôt le passage, « l'attestation », est inséparable de la question du témoignage dont la première pierre théorique est posée dans *Fors*.

deviendra, on le sait, le cœur de sa philosophie éthique qu'à partir des années 80, alors que son dialogue avec Levinas s'intensifie. Elle constituera enfin la clé de voûte de la première conférence de *Force de loi*, en tant qu'elle *doit* être la « non origine » de toute « décision juste »[1]. Cependant, c'est bel et bien dans *Fors* que se trouve, selon nous, la première élaboration de cet instant décisif, ce parce qu'il est aussi le lieu de l'une des toutes premières thématisations de l'idiome.

« Qui » prend donc la décision de dénier la mort de l'autre ? À cette question, qui nous accompagnera jusqu'à la fin de cette étape, répondons immédiatement, et de manière forcément insatisfaisante, par cette périphrase qui dévoile, peut-être, l'identité du décideur : « *Wo ich war soll Es werden* » (*Fors*, p. 23). Contre l'injonction de la psychanalyse freudienne, « *Wo Es war, soll Ich werden*[2] », « Ça » doit décider. Derrida se garde bien de traduire cette phrase intraduisible, mais il nous semble entendre sa résonance avec cette autre phrase déjà analysée dans un autre contexte : « *Es spukt* », « ça revient », « ça revenante » ou « ça spectre », selon les traductions derridiennes proposées dans les *Spectres de Marx*[3]. « *Es* » est « ça ». Il n'est ni « je » ni « moi », mais peut-être la « Chose » qui décide de garder en vie le mort. La Chose décide et prononce la sentence. Elle a ensuite force de loi, une loi qui se renouvelle sans cesse en s'itérant indéfiniment.

Mais qui est la Chose ? La Chose est cet étrange composé travaillé par le déni dont l'autre (quel autre ? nul ne peut le dire) a d'abord frappé sa propre mort : la loi a été prononcée par l'autre et s'est transmise dans une re-présentation virtuelle qui doit être réinscrite dans un nouveau fantasme : le fantasme du survivant d'aujourd'hui. La loi, qui vient de l'autre, devient aussi la loi de celui-ci qui, en gardant le mort en vie, s'est tout autant sauvé la vie. Ne suivant pas exactement la démarche des deux psychanalystes, Derrida allie dans une note de bas de page « les effets de *fantôme* et les effets de *crypte* par incorporation (…) : il s'agit d'un secret, d'une tombe et d'un enterrement, mais la crypte d'où *revient* le fantôme est celle d'un autre. On pourrait dire qu'il s'agit là d'une exocryptique, d'une *hétérocryptique*[4]. » Et le « fantôme

---

1 Pour un développement de tous ces points, nous renvoyons au dernier chapitre de notre troisième partie qui est justement une analyse de la première conférence de *Force de loi*.

2 On trouve cette phrase à la toute fin de la 31ème conférence de 1932 : « La décomposition de la personnalité psychique ». Cette phrase a fait beaucoup gloser en raison, entre autres, de ce que d'aucun appellerait son « intraductibilité ». Dans le T. XIX des *Œuvres Complètes* de Freud, *op. cit.*, les traducteurs proposent la traduction suivante : « Là où était du ça, du moi doit advenir » et explicite leur choix de traduction dans une longue note de bas de page (p. 163).

3 *Op. cit.* Pour toutes ces traductions du « *Es spukt* », voir *Spectres de Marx*, p. 212.

4 *Fors*, note 1 du bas de la page 42 – Derrida souligne.

hétérocryptique *rev[ient]* (…) selon ce qu'on pourrait appeler la loi [*ie* la Chose jugée – nous rajoutons] d'une *autre génération*[1]. »

Enfin, pour donner une figure au mort-vivant qui habite la crypte (« L'habitant d'une crypte est toujours un mort-vivant », p. 25), la sentence doit se formuler dans un mot-chose tout à la fois non-symbolique et symbolique, matériel et immatériel, réfractaire à son intégration dans le système conventionnel de la langue et toujours déjà pris par la langue en raison de la conventionnalité propre à la crypte. Le mot-chose, tout en demeurant une chose, est concaténation de toutes les langues auxquelles fut exposé Sergueï P.[2], et il se donne à voir dans une (en fait toujours plus d'une) image fantasmatique et cryptée, chargée, par la magie, de garder le mort en vie. *Wolfman* se fait sorcier en redonnant vie à la matière et en promettant au mort de respecter sa loi par la médiation d'un mot-chose fétiche[3] : « …Wolfman aura recours à un « mot magique » pour commémorer en silence – ce mot est aussi un « mot-chose » et un « mot muet » – l'événement d'incorporation [qui, selon Derrida, n'est pas séparable d'une introjection – nous rajoutons]… » (p. 17). Ce mot hante la totalité de *Fors*, y ressurgissant périodiquement, sous une forme ou sous une autre. Indiqué dès la page 17, il est enfin nommé à la page 24, sans être pour autant déchiffré : « « Il faut l'admettre, sans quoi le mot *tieret*, la Chose, n'aurait pas à revenir en tant que symbole indéchiffrable »[4] », ce qui ne sera « fait », mais de manière idiomatique[5], qu'à la toute fin de *Fors*, dans le chapitre 3 : « Le chiffre (*Mortgage*) », ce dernier mot entre parenthèses revenant de la « mémoire scolaire » de Derrida lui-même (voir p. 52 et 53).

C'est ici que l'on entre dans la « cryptonymie » de l'homme aux loups. La crypte n'est donc pas uniquement une impression conventionnelle inséparable d'un fantasme scénique, elle est aussi, nous l'avons déjà vu, un espace verbal :

> … la découverte la plus théâtrale des effets de crypte, dans le *Verbier*, semble concerner une machinerie ou une machination verbale, souvent lexicale, voire nominale. Machine, oui, et le calcul de

---

1 *Ibid.*, p. 43 – Derrida souligne (citation modifiée).

2 Derrida cite par deux fois le (pré)nom patronymique ou civil de *Wolfman* mais jamais sous sa forme complète (Sergueï Pankejeff). On trouvera ainsi l'occurrence du prénom « Sergueï » à la p. 29, et de son nom, sous couvert d'anonymat, « Sergueï P. », à la p. 69.

3 Ce n'est donc pas seulement *L'inquiétante étrangeté* qui est ici convoquée, mais aussi *Totem et tabou, op. cit*. Disons-le clairement cette fois : il existe, selon nous, une grande proximité entre *Fors* et les *Spectres de Marx*.

4 *Fors*, p. 24 – Nous citons Derrida citant *Le verbier.*

5 C'est-à-dire, en laissant à l'infini ouverte la possibilité d'un autre décryptage, puisqu'il n'est rien comme un sens univoque qui sous-tendrait la Chose.

> la ruse, la *mêkhanê* fut bien un théâtre de mots si ce que les auteurs ont invoqué comme le « deus ex machina » de leur découverte, un instant avant le dénouement, a d'abord emprunté la forme d'un dictionnaire. De plus d'un dictionnaire. Mais qui tient les dictionnaires ? Qui les détient ? Et tout cela tient-il, finalement, à un dictionnaire[1]?

Si la Chose est bien une traduction de la crypte et qu'elle tient ensemble *et* le fantasme – *ie* « le tableau visible (visualisé) » (p. 60 – citation modifiée) – *et* le mot, c'est donc en lisant l'image comme un « rebus »[2], ou en visualisant le « rebus » comme une image, qu'il sera éventuellement possible de dire quelques mots du mot-chose. Sans complétement repasser par les mots cryptés de *Wolfman*, il nous faudra néanmoins essayer de lire ou de visualiser son « rebus » (un « rebus » qui ne respecte pas la chronologie de la vie de *Wolfman*), afin de comprendre sa *mêkhanê* verbale qui ne se distingue pas d'un « désir d'idiome » ou d'un « idiome du désir ». Or, si le mot-chose perpétue la loi du mort en le gardant en vie, il faut donc se demander : quel peut bien être le mort que *Wolfman* tente à tout prix de garder en vie ? Ce mort est « le couple Père-Sœur » (p. 27), représenté par un pénis[3] qui renferme, forcément, bien plus d'un seul ou de deux morts.

La lecture commence par une « image phobogène » (p. 60) qui dissimule en fait toute une chaîne de mots connectés entre eux par leur proximité homonymique et synonymique, quelle que soit leur langue d'appartenance (c'est-à-dire des « allosèmes », pour reprendre le terme inventé par les auteurs du *Verbier*). Cette première image est celle bien connue du rêve de *Wolfman*, qui fut donné à voir à l'analyste (Freud) au moyen d'un dessin : cinq loups y sont représentés assis sur le noyer du jardin, qui faisait face à la chambre du petit Sergueï ; ils regardent statiquement et fixement l'enfant couché dans son lit, terrorisé à l'idée d'être dévoré[4], lorsque, soudain, la fenêtre s'ouvre. Réinscrite dans la langue maternelle de Sergueï (le russe), l'image de l'arbre aux six loups[5] (*Chiesterka* : « « les six », le « lot de six personnes » », proche de « *Chiest*, perche, mât, et peut-être sexe », « *proches* de *Siestra*, la sœur, et de son diminutif *Siesterka,* sœurette, vers lesquels la contamination allemande, *Schwester*, avait orienté le déchiffrement », p. 60) se transforme en « *Siesterka-Bouka*

---

1 *Ibid*., p. 53-54.
2 Ce mot est de Derrida, ou des auteurs du *Verbier*. Il nous semble allier le rébus et le rebut.
3 « Une fois qu'il a incorporé la sœur, « seule manière de l'aimer pour ne pas la tuer et de la tuer pour ne pas l'aimer », il doit incorporé celui qui l'a séduite, le père. L'identification de ces deux pénis rend la contradiction interne et insoluble. Il faut à la fois tuer l'objet incorporé (Père-Sœur) et le garder sauf pour l'empêcher d'emporter le « pénis commun dans la tombe ». » *Fors*, p. 26 – Derrida cite *Le Verbier* entre guillemets.
4 Pour la description de ce rêve, nous renvoyons à *L'homme aux loups* de Freud, *op. cit.*, p. 27.
5 Sergueï dessine cinq loups, mais affirme qu'il y en avait « six ou sept » dans son rêve. Six est le « chiffre maintenu [par les auteurs du *Verbier*] alors qu'il avait été corrigé en 7 et dessiné en 5 », *Fors*, p. 60.

(sœurette-loup) » (*ibid.*). Le passage par un autre rêve, « le cauchemar du gratte-ciel » (*ibid.*), rend presque audible le mot-chose. Car si le gratte-ciel, « *Wolk*enkratzer » en allemand, ne semble tenir que du loup, qu'il soit allemand, anglais[1] (*Wolf*) ou russe – « non pas *Bouka* cette fois mais *Volk* » (*ibid.*) –, il faut aussi y entendre les initiales *gr, kr, skr,* des mots russes « *Skreb*, racine de *Skrebok*, grattoir, *Skroït*, tailler, *Skrip*, grincement », du mot « allemand *Krebs*, cancer, qui inverse à peu près *Skreb*, etc. » (p. 61) ; autant de variantes d'un même thème ou d'un même son (le loup, le gratte-ciel et les initiales qui renvoient au grattage et au frottage) que Derrida propose de rassembler dans un nom propre : le « foyer *Grateloup* (gratture, écorchure, cicatrice) » (*ibid.*). La sœur, Siester*k*a, s'y retrouve. Le sens et le son nous mettent sur la piste du nom imprononçable qu'il reste à formuler. « On prend alors la chaîne par l'autre bout » (*ibid.*) et on se focalise sur une deuxième image « érotogène » cette fois : « Groucha, la laveuse de plancher, avec son seau et son balai, vue de dos » (*ibid.*), dont « l'opération consiste à *frotter* » (p. 62 – citation modifiée). Si enfin,

> …l'on se reporte (…) aux mots russes qui la désignent (*Tieret, Natieret*), on s'aperçoit que le catalogue des acceptions (allosèmes) fournit l'éventail (plié ou déployé) des associations et des dissociations entre les schèmes de frottement et/ou de blessure-écorchure (*Tieret :* 1. frotter, 2. piler, 3. blesser, 4. polir. *Natieret* : 1. frictionner, frotter, 2. frotter, cirer, encaustiquer, 3. se blesser, s'écorcher). Le gratte-ciel comme grateloup pouvait donc associer le loup à la volupté obtenue d'un frottement. Le mot *Tieret*, interdit parce que trahissant la scène du désir encrypté, se ferait remplacer non par un seul autre mot ni par une chose mais par les traductions, en mots ou en symptômes-rebus, de l'un de ses allosèmes. La cryptonymie ne consisterait donc pas à représenter-cacher un mot par un autre, ou une chose par une autre, une chose par un mot ou un mot par une chose, mais à prélever dans la série déboitée des allosèmes, une acception qui se trouve ensuite (deuxième degré du décalage) traduite dans un synonyme. La cicatrice (réelle dans le symptôme) est la représentation, corporelle et visible, théâtrale, d'un synonyme d'allosème (s'écorcher, se blesser)[2].

La Chose ou le mot-chose réunit l'image – produite soit par la concaténation d'une série d'allosèmes soit par le déboitement d'un allosème – et le synonyme, à savoir le mot devenu corps. La Chose est *Tieret.* Et *Tieret* n'est ni un mot ni une chose, il est un « signe » (que nous n'entendons pas dans son sens linguistique) qui indique un irreprésentable et se décompose en une infinité de mots, de choses, de scènes, etc., connectés entre eux par une « *mêkhanê* », tout à la fois théâtrale et verbale, et qui doit pour une part rester indéchiffrable :

> [Le *Tieret*] ne donne à jouir que d'un tableau vivant. Mais il ne s'oppose pas à ce tableau-fétiche comme, dans la tradition, la chose même à son fétiche. Cette Chose n'est pas la chose même des

1 L'anglais étant « la langue cryptique » de l'homme aux loups : « Les mots anglais frayent le passage : « La découverte de l'anglais comme langue cryptique fut une étape cruciale ». » *Fors*, p. 36 – Derrida cite *Le Verbier* entre guillemets.

2 *Ibid.*, p. 62.

> philosophes. C'est une marque ou un chiffre, un morceau de chiffre qui ne peut se traduire que dans une longue phrase interminable ou dans la scène d'un tableau à plusieurs sujets, plusieurs objets, plusieurs entrées ou sorties. Trace sans la veille d'un présent, Chose sans cause, Cause à dé-signifier selon l'anasémie[1].

Pour autant, cette *mêkhanê* n'est pas seulement mécanique, elle est aussi l'œuvre d'une décision qui instaure performativement la loi du nom et de la singularité. La question de la signature, qui déjà concluait *Sec*[2] puis qui hantera *Limited Inc.*[3], est ici reposée en des termes inédits. Si la crypte est une structure universelle, la Chose est l'invention de la singularité. La loi de l'autre doit être réinventée par le survivant d'aujourd'hui, seule condition pour que l'héritage puisse s'inscrire dans le présent, transformer le contexte de l'ici-maintenant et ainsi ouvrir la possibilité d'un à venir. La survie, « *Es spukt* », est décidée par celui dit « *Wo ich war soll Es werden* ». Nous voilà donc reconduite à réinterroger le « *Es* » que, maladroitement et imprécisément, nous tentions tout à l'heure d'identifier ou de nommer, alors même qu'il semble pourtant se dérober à toute forme d'identification ou de nomination. « De quel nom signer la crypte ?[4] » Au moins de trois (nous semble-t-il) qui agissent toujours ensemble, mais que, pour des raisons de clarté, il nous faudra distinguer. Trois noms ? Peut-être faudrait-il plus justement dire deux, car le troisième n'en est en fait pas vraiment un, alors même qu'il est sans doute le seul, selon Derrida, à véritablement agir dans le monde :

> La Chose (*Tieret*) serait peut-être le nom de l'Homme aux loups s'il y avait ici du nom et du nom propre. Il ne s'est *donné* aucun nom. *Sous* le nom propre patronymique, celui qu'il reçut de la société civile sans avoir été présent à l'acte de naissance, *sous* le deuxième nom, celui qu'il feint de recevoir de la société psychanalytique internationale et dont il signe mémoires et testament, autre cryptonyme, il semble s'appeler du nom de la Chose. Quand en secret il ose, le sachant à peine, *s'appeler,* quand il désire s'appeler, appeler son désir par son nom, il s'appelle du nom imprononçable de la Chose. Il, mais qui ? La chose est un morceau de symbole. Elle ne s'appelle plus[5].

Combien de noms dans ce passage ? Deux en apparence ; trois (ou une infinité) en réalité. On y trouve d'abord les deux « noms du père », selon la célèbre expression de Lacan[6], reçus pour le premier du père civil – le nom patronymique Sergueï P. – et pour le second du « père

---

1 *Ibid.*, p. 66.
2 *Op. cit.*
3 *Op. cit.* Rappelons que *Limited Inc.* fut publié pour la première fois en 1977, juste après la réception « du manuscrit de Searle à la veille de la Noël 1976 », p. 64, c'est-à-dire peu de temps après la publication de *Fors,* qui a du reste laissé son empreinte dans le livre polémique de Derrida.
4 *Fors*, p. 67 – citation modifiée.
5 *Ibid.*, p. 68.
6 Pour parler vite, le « nom du père », que *Fors* tourne en dérision, est, chez Lacan, le support symbolique qui rend possible la séparation de la mère et de l'enfant et l'intégration de celui-ci au sein des institutions. Pour une introduction à cette problématique (et plus généralement à Lacan), on pourra consulter le *Lacan* de Paul-Laurent Assoun, PUF, 2003.

fondateur de la psychanalyse, Wolfman » (p. 69). Sur ces deux « noms du père », il faudra nous arrêter, car chacun a son importance, sa fonction et sa manière d'agir dans le monde, mais c'est sans aucun doute le troisième nom, qui du reste n'en est pas un, qui intéresse le plus le philosophe : le « *Es* » de la Chose, *Tieret*, qui est peut-être aussi le « nom de la mère » (*ibid.*). Trois types de loi s'entrelacent et agissent ainsi dans le « je signe » qui les réunit en un « idiome du désir » ou un « désir d'idiome » (p. 70).

Quelles sont donc les lois actives dans la signature de Sergueï, *Wolfman*, *Tieret* ? La première, et la plus évidente, est la loi civile. La signature, dont Austin nous dit qu'elle authentifie le document écrit et du même coup la performativité de celui-ci[1], est conventionnellement la marque d'un sujet conscient de lui-même. Dans la signature est d'abord lue l'attestation de la reconnaissance et de l'acceptation du code conventionnel qui fut transmis par le nom du père. Sergueï P., en signant de son nom propre, témoigne d'une décision qui sans doute fut prise à son insu, mais qui a néanmoins pour issue son avènement comme sujet conscient puis son intégration au sein des institutions (rappelons que dans nos sociétés occidentales contemporaines, une signature n'a force de loi que si elle est celle d'un sujet doté d'une identité et juridiquement responsable de ses actes : au moment de la signature, le sujet doit être adulte, sain d'esprit et libre de toute contrainte psychologique ou physique[2]).

La seconde est codée, et elle se dissimule sous une autre signature : *Wolfman*. Signature du secret, la loi qui lui est propre n'est active que pour les initiés capables de lire en elle l'origine de toute une tradition psychanalytique. Le père de la psychanalyse a transmis à son fils, *Wolfman*, les lois de la psychanalyse que celui-ci a bel et bien acceptées en s'y soumettant d'abord une première fois, puis en y revenant compulsivement tout au long de sa vie[3]. Au sein

---

1 Voir sur ce point la cinquième conférence de *Quand dire, c'est faire, op. cit.*, p. 85.

2 Dans un contexte plus étroit (par exemple, un contexte juridique), s'il faut bien reconnaître que même une signature non investie de l'intentionnalité du sujet signataire suffit à engager une procédure (par exemple, il peut arriver qu'un juge signe la relaxe d'un présumé coupable, alors même qu'il est personnellement convaincu de la culpabilité de ce dernier), il n'en reste pas moins que la signature incarne une fonction sociale qui, elle, doit être exercée par un sujet conscient de ses actes (par exemple, le document signé par un juge déclaré après-coup malade mental au moment de la signature, sera frappé d'invalidité).

3 Sur ce point, la préface de *L'Homme aux loups*, *op. cit.*, rédigée par Patrick J. Mahony, est assez éclairante : « Loin d'être négligé, le cas de l'Homme aux loups que Freud avait intitulé « À partir de l'histoire d'une névrose infantile » a été acclamé par les commentateurs. Le plus fameux aussi bien que le plus controversé des patients de Freud, l'Homme aux loups, le Dr Serge Pankejeff de son véritable nom comme nous le savons, est le sujet de la meilleure des cinq histoires de cas principales de Freud. La somme des soins qu'il a reçus est inégalée. Il a été traité par les psychiatres les plus réputés du XIXe siècle en Europe : Ziehen à Berlin et Kraepelin à Munich ; ensuite : Freud ; la patiente et élève de Freud, Ruth Mac Brunswick ; la patiente de Brunswick, Muriel Gardiner ; Kurt Eissler, directeur des « Sigmund Freud Archives » ; et plusieurs autres ; en tout, il totalisa un suivi de traitement et d'attention professionnelle de plus de trois quarts de siècle. Parmi

du sujet conscient, Sergueï P., est ainsi advenu l'Inconscient, *Wolfman*.

La troisième loi enfin est une tout autre loi ou la loi du tout autre. « Quelque Chose » signe *Tieret* qui n'est en fait ni une troisième loi ni une troisième signature : « Et même sous la couverture de ces deux noms de guerre [Sergueï P. et *Wolfman*], « il » s'en réserverait plus d'un. Malgré son privilège exclusif, *Tieret* ne fut pas le seul. Son nom s'édifie au moins en trois colonnes… » (p. 69). *Tieret* n'est pas *Wolfman*, car *Tieret* se soustrait pour une part aux lois conventionnelles instaurées par la psychanalyse qui est, et restera, une institution. S'il faut préciser que les trois colonnes de son nom sont : « *goulfik*, « braguette », attribut occulte de son père, le vrai nom de son idéal, transformé en *Wolf* : « loup », son nom de famille cryptique » (*ibid.*), et enfin, « le nom de sa vocation de témoin : *vidietz*[1] » (*ibid.*), nous voudrions surtout tenter de comprendre ce que Derrida entend par « nom de la mère » – « il signe aussi de son nom, il s'appelle sa mère » (p. 70) –, qui est en fait le véritable nom de *Wolfman*-Sergueï, le seul qu'il se soit choisi, et ce de manière non arbitraire. Le nom de la mère est son « nom d'idiome », son nom de scientifique, de poète ou d'écrivain ; et il est aussi le nom de ce juge qui a eu le devoir de décider d'un non lieu sous l'injonction de la loi d'un autre qui, mort, n'en désire pas moins vivre. Le nom de la Chose est non une essence, mais un idiome. Le nom de la Chose,

> … ce n'est pas même un nom mais un verbe, toute une phrase enveloppée, l'opération d'une phrase et la phrase d'une opération engageant plusieurs sujets, plusieurs instances, plusieurs porteurs de noms, plusieurs lieux, un désir exclu par cela même qui l'habite comme une contradiction volubile, lui interdisant de s'appeler lui-même, simplement, identiquement, d'un seul vocable glorieux. Et de signer une seule fois d'une seule main, d'un seul *trait* continu, scellé sans bris[2].

L'idiome est l'espace de la conciliation des contraires ce que *Fors* tente de penser à travers le prisme de l'arbitraire et de la motivation en montrant avec *Le Verbier* « comment un signe, devenu arbitraire, peut se re-motiver » (p. 70-71). Derrida ne s'interroge pas ici sur l'origine des langues, mais se place, selon nous, dans la dynamique de l'histoire des langues qui a toujours précédé telle singularité. La langue est reçue en héritage et son fonctionnement interne (ses règles grammaticales, orthographiques et sémantiques, le lien qui unit le signifiant

---

les quelque cent cinquante commentaires pertinents que j'ai recensés, ce cas s'est proposé comme cheval de bataille aux écoles les plus diverses, de la psychanalyse classique à la théorie des relations d'objet, à la psychologie du moi (*ego-psychology*) et à la psychanalyse lacanienne. » P. V. L'Homme aux loups est mort en 1979.

1 *Fors*, p. 69 pour les deux citations entre guillemets – Derrida cite *Le Verbier.*

2 *Ibid.*, p. 68-69 – Derrida souligne.

et le signifié, le choix du signifiant lui-même) relève de l'arbitraire : il en est ainsi mais il aurait pu en être autrement, et nul ne peut expliquer pourquoi il en est ainsi car l'origine est à jamais perdue. Sans avoir jamais choisi les langues dont il est l'héritier, le moi les introjecte et édifie sa structure autour de leur système respectif en distinguant par exemple, dans le cas de Sergueï, l'allemand du russe et de l'anglais, même si une signature les réunit à la fin. Autrement dit, et même s'il a tendance à l'oublier et à croire fermement à son identité, le moi lui-même est arbitraire et immotivé : il ne se distingue pas de la loi civile à laquelle il s'est identifié au terme d'un processus d'appropriation. Or,

> Dans les strictes limites de ce fonctionnement « interne », régi par le principe de l'arbitraire du signe [« les représentations conscientes des « mots » et des « choses » pour un moi parlant dans le système « interne » de la langue »], aucun effet, même illusoire, de motivation n'est explicable[1].

Pour expliquer un effet de motivation dans la langue (motivation qui ne doit pas être confondue avec une intentionnalité au sens husserlien du terme), c'est-à-dire un idiome, il faut donc – encore une fois – en repasser par la loi de la Chose, qui n'est ni la loi civile ni la loi de la psychanalyse mais la loi de la mère, qui n'appartient que pour une part à la sphère arbitraire du symbolique. Cette loi, nous le savons, est celle de la survie qui dépend d'une inscription dans une matière, seule chose susceptible de se transmettre de manière transgénérationnelle. Cette inscription matérielle est la mémoire technique (*hypomnésis*) qui garde en vie les morts et rend possible l'histoire, à condition tout du moins que chaque singularité ici présente soit en mesure d'accueillir puis de retravailler le substitut technique spectral dont elle a hérité, afin d'inventer son propre moyen de survie. La loi qui vient de l'autre doit être aussi « la mienne », et elle doit résister à la loi civile issue, selon Derrida, de la dénégation puis de la neutralisation de « l'expérience de la mort ». Nécessairement réceptive à la conventionalité arbitrairement choisie qu'elle a reçue en héritage, la singularité se construit en en déjouant les codes, pour réinscrire en eux les morts-vivants qui la hantent et pour y laisser du même coup sa marque. L'idiome est choisi ou inventé en fonction des lois de la survie, qui animent compulsivement les morts dans les survivants d'aujourd'hui :

> … ce *désir d'idiome* ou cet *idiome du désir* (…) forcent le système dans le système, détournent les codes généraux (nationaux) et les exploitent, moyennant quelques transactions, dans une économie qui n'est plus dès lors, ni purement idiomatique (l'indéchiffrable absolu) ni simplement commune (conventionnelle et transparente).

---

1 *Ibid*., p. 70. Le passage entre crochets est de Derrida ; il est extrait de la phrase précédant juste celle citée en dehors des crochets.

Le Verbier montre comment un signe, devenu arbitraire peut se re-motiver. Et dans quel labyrinthe, quelle multiplicité aussi de lieux hétérogènes il faut s'engager pour dépister la motivation cryptique…[1]

1 *Ibid*., p. 70-71 – Citation modifiée. Derrida souligne.

Chapitre 2 – L'idiome : une mémoire historique et politique, un agir fantomatique

2.1 Le poème « témoin du témoin »

La pensée de l'idiome ne se sépare pas chez Derrida d'une pensée du témoignage – en un sens qu'il faudra préciser – qui « engage » toujours, selon les mots du philosophe, « une expérience poétique de la langue[1] ». Cela ne veut pas dire que tout témoignage ou tout idiome doivent nécessairement être des poèmes[2], mais qu'il ne peut y avoir de témoignage ou d'idiome sans répétition d'une expérience traumatique : le déni de la mort – qui en est aussi une acceptation – est la « cause » (*ie* la loi) de l'inscription simultanée de celle-ci dans la langue héritée et du désir de détournement des codes généraux qui, valant pour tous, neutralisent l'expérience, toujours unique, de la mort. Apparaissant dès *Fors*, la problématique du témoignage n'est explicitement interrogée qu'à partir des années 80, dans *Schibboleth pour Paul Celan*[3], avant d'être véritablement travaillée dans « Demeure. Fiction et témoignage »[4], où Derrida renoue son dialogue avec Blanchot amorcé dans *Parages*[5] autour de la question du « survivre ». Elle est enfin reprise en 2000, dans « Poétique et politique du témoignage », d'abord publié en traduction anglaise[6] puis réédité dans le *Cahier de l'Herne* en 2004. Dans ce texte difficile mais important pour notre présent propos, Derrida réinvente une pensée du témoignage en

---

1 « Poétique et politique du témoignage », in *Cahier de l'Herne, op. cit*., p. 521.

2 Derrida s'en explique clairement dans un entretien avec Évelyne Grossman réalisé le 29 juin 2000, « La langue n'appartient pas », paru dans la revue *Europe* consacrée à Paul Celan, n° 861-862, janvier-février 2001 : « Quiconque fait *à vif* l'expérience de cette errance spectrale, quiconque se rend à cette vérité de la langue, est poète, qu'il écrive ou non de la poésie. » P. 90 – Derrida souligne.

3 Le premier texte de Derrida consacré à la poésie de Paul Celan date de 1984. Il fut rédigé pour une conférence prononcée lors de l'*International Paul Celan Symposium* donné à l'Université de Washington, Seattle. *Schibboleth pour Paul Celan,* publié en 1986 aux éditions Galilée, en est la version remaniée et développée. Derrida a rencontré Celan en « 1968 ou 1969 ». Jusqu'à la mort du poète en 1970, les deux « écrivains-penseurs » ont entretenu, selon les dires de Derrida, une relation distante mais durable sous-tendue par un respect mutuel. Sur ce point, voir « La langue n'appartient pas », *op. cit.*, p. 82.

4 Conférence donnée à l'Université catholique de Louvain en 1995. Le texte de la conférence est paru en 1996, sous le titre « Demeure. Fiction et témoignage » dans *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, sous la direction de Michel Lisse, Galilée.

5 *Op. cit.*

6 Texte d'abord paru dans un recueil intitulé *Revenge of the Aesthetic*, Michael Clark ed., Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, en hommage à Murray Krieger.

s'appuyant sur un poème de Celan[1] – *ASCHENGLORIE*[2] – qu'il se refuse à interpréter, mais qu'il laisse revenir hanter sa réflexion[3]. Achoppant sur la crypte celanienne, Derrida déploie sa pensée à partir d'un questionnement sur le poème, tout en en respectant l'illisibilité. À la différence de *Schibboleth* qui tente de passer la frontière de l'indéchiffrable pour proposer une « herméneutique » (selon le mot de Derrida dans ce texte, même si le philosophe reste prudent quant au sens de son utilisation[4]) de la poésie celanienne, « Poétique et politique du témoignage » abandonne le poème à sa solitude pour lui laisser sa part de non sens absolu. Le poème ne veut peut-être rien vouloir dire d'autre que son désir de survie ou d'être gardé en mémoire contre la destruction qui jamais ne cesse de le menacer. C'est de ce désir aveugle et peut-être insensé que se charge « Poétique et politique du témoignage » en re-citant compulsivement les vers d'*Aschenglorie* :

> Que faisons-nous donc de ce poème ? Et pourquoi le cite-t-on ? Pourquoi invoque-t-on sa force poétique ? Pourquoi emprunte-t-on sa force alors même et sans doute parce que, au-delà de tout ce qu'on pourrait déchiffrer de ce poème, on ne sait pas *de quoi* finalement il témoigne ? Ce que nous appelons ici la force, l'énergie, la vertu du poème, et d'abord dans sa langue, c'est ce qui fait que par une irrésistible compulsion, on doit le citer, encore et encore. Car on le cite et récite, on tend à l'apprendre par cœur là où l'on sait sait qu'on ne sait pas ce qu'il veut dire en dernier ressort, alors même qu'on ignore *de quoi* ou *pour qui*, et *pour quoi*, il témoigne. Car on ne le sait pas, même si on peut savoir beaucoup et apprendre beaucoup de lui. On peut « lire », on peut désirer lire, citer et réciter ce poème tout en renonçant à l'interpréter ou du moins à passer la limite au-delà de laquelle l'interprétation rencontre à la fois sa possibilité et son impossibilité. Il y a là une compulsion à citer et à réciter, à répéter ce qu'on comprend sans le comprendre tout à fait, en y sentant à l'œuvre, dans l'économie de l'ellipse, une puissance plus puissante que celle du sens et peut-être même que celle de la vérité, du masque qui se manifesterait *en tant que* masque. La compulsion récitative, le désir du « par cœur » tient à cette limite de l'intelligibilité ou de la transparence du sens[5].

Rompant encore une fois avec la chronologie des textes de Derrida, c'est de ce texte que nous repartirons, car suivant la dynamique de l'après-coup propre à la philosophie derridienne, il nous semble paradoxalement se situer avant *Schibboleth* qui répond à l'appel du poème, et plus largement de la poésie celanienne, en en proposant un décryptage.

---

1 Paul Celan, de son nom patronymique Paul Pessah Antschel (en allemand) ou Ancel (en roumain), est un poète de langue allemande. Il est né en 1920 au sein d'une famille juive de Roumanie d'origine allemande. Au début des années 1940, ses parents furent déportés par les Nazis dans un camp d'internement où ils trouvèrent tous deux la mort. Paul Celan s'est suicidé à Paris le 20 avril 1970.

2 Ce poème se trouve dans le recueil *Atemwende*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967.

3 Marc Crépon, dans son article « Traduire, témoigner, survivre », in *Rue Descartes*, n° 52, 2006, parle de « rencontre » (p. 28), pour évoquer le rapport complexe qui se noue entre la pensée de Derrida et le poème de Celan dans « Poétique et politique du témoignage ».

4 De *Fors* à *Béliers*, Derrida n'a en effet cessé de convoquer ce terme, pour le mettre immédiatement en question et finalement lui préférer un autre mode de lecture que nous avons appelé une « lecture idiomatique » des textes.

5 « Poétique et politique du témoignage », p. 533 – Derrida souligne.

a) « La tradition du témoignage[1] »

« Signer, sceller, déceler, desceller. Il s'agira ici de témoignage. Et de la poétique en tant que témoignage – mais de témoignage testamentaire : attestation, *testimony*, testament. » Ainsi s'ouvre « Poétique et politique du témoignage » (p. 521), en articulant le témoignage testamentaire, non à un poème, mais à une « poétique » qui n'est sans doute pas étrangère à cette expérience traumatique, cette expérience de la mort, autour de laquelle se construit tout idiome :

> Un poème peut « témoigner » d'une poétique. Il peut la promettre, il peut y répondre comme à une promesse testamentaire. Il le doit même, il ne peut pas ne pas le faire. Mais non pas en vue d'appliquer un art d'écrire préalable, ni pour y renvoyer comme à une charte écrite ailleurs, ni pour obéir à ses lois comme une autorité transcendante, mais en promettant lui-même, dans l'acte de son événement, la fondation d'une poétique[2].

De la poétique comme témoignage, Derrida glisse au poème qui « témoigne » de la poétique et propose ainsi, de manière presque inaperçue, un triple sens du mot « témoignage »[3]. La poétique est un témoignage, mais elle ne se donne paradoxalement jamais à lire ; seul le poème se donne à lire. Lui-même témoin, le poème témoigne de la poétique qui, quant à elle, reste indéchiffrable. Le poème n'est donc pas exactement un « témoin », mais plutôt un « témoin du témoin » et renvoie à ce titre à un autre disparu dont il ne fait pas que garder la mémoire, mais qu'il ressuscite aussi. Si le poème se doit de respecter la loi de l'autre, parce que l'autre n'est plus sur la scène de la représentation, le poème ne peut qu'inventer, par le biais d'une décision, une poétique qui relève toujours, nous dira bientôt Derrida, d'une expérience. C'est donc en un double sens que le poème est « témoin du témoin ». Il l'est d'abord par sa portée testamentaire : le poème est un tiers qui fut présent à l'événement témoin et qui l'a consigné en mémoire ; il l'est ensuite par sa dimension « orphique[4] » : le poème est

---

1 Nous empruntons cette expression à Derrida, *ibid.*, note n° 6 de la p. 527, rédigée p. 539.

2 *Ibid.*, p. 521.

3 Marc Crépon, dans les termes qui sont les siens, définit ainsi le « triple niveau » du témoignage : « Le témoignage c'est d'abord, en effet, comme le rappelle Derrida, ce que nomme le poème : *Niemand / zeugt für den / Zeugen*. C'est ensuite ce que fait le poème, ce qu'il est, par nature. (…) Mais témoigner est aussi ce que fait Derrida, en écrivant *Poétique et politique du témoignage*. » « Traduire, témoigner, survivre », *op. cit.*, p. 30.

4 Nous empruntons cet adjectif à Maurice Blanchot qui fait du « regard d'Orphée » le centre d'attraction de son essai, *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955 (Folio, 1993). Selon la relecture blanchottienne du mythe grec d'Orphée, une œuvre littéraire ne peut être qu'orphique : elle se doit de descendre aux enfers pour « avoir vivante en elle la plénitude de sa mort. » P. 226. « L'impatience d'Orphée est donc aussi un mouvement juste :

le lieu de la résurrection puis de la survie du témoin disparu. Entre le témoignage comme poétique et le poème qui témoigne non seulement du, mais aussi sur le témoignage, réside un problème de traduction, qui ne concerne d'abord ni le passage d'une langue à l'autre (traduction interlinguale selon le mot de Jakobson) ni celui d'un système de signes dans un autre système de signes d'une même langue (traduction intralinguale), mais celui d'un non langagier (l'irreprésentable expérience poétique) à une langue spécifique : la langue du poème, qui doit être distinguée de la langue institutionnelle, même si, en héritière, elle s'y inscrit nécessairement. C'est donc logiquement que le premier chapitre de « Poétique et politique du témoignage » s'ouvre sur un problème de traduction, celui du mot « témoignage » (*testimonium*) que Derrida rapproche, par le biais d'une question, du testament (*testamentum*), parce qu'il en va, dans le *testimonium* comme dans le *testamentum*, du sur-vivre « avant et au-delà de l'opposition entre vivre et mourir » (p. 522). Peut-on seulement traduire le « sur-vivre » ? Cette question non explicitement posée par Derrida traverse pourtant tout « Poétique et politique du témoignage », comme semble le confirmer l'introduction un peu soudaine dans le texte français, où seule la langue latine avait jusqu'alors fait irruption, du premier et des trois derniers vers du poème de Celan, *ASCHENGLORIE,* puis de ses deux traductions françaises et de sa traduction anglaise[1] :

> *ASCHENGLORIE hinter […]*
>
> ….....
>
> *Niemand*
> *zeugt für den*
> *Zeugen*[2].

« *CENDRES-LA GLOIRE* revers […] Nul ne témoigne pour le témoin », dans la traduction d'André du Bouchet ; « *GLOIRE DE CENDRES* derrière […] Personne ne témoigne pour le

---

en elle commence ce qui va devenir sa propre passion, sa plus haute patience, son séjour infini dans la mort. » P. 228. Ajoutons encore que tout un spectre de la littérature issue des catastrophes de la seconde guerre mondiale questionne la possibilité de faire revenir les morts par et dans l'écriture. C'est par exemple le cas de Jean Cayrol, rescapé de Mauthausen-Gusen, qui, en référence à Lazare de Béthanie – ce personnage du Nouveau Testament revenu d'entre les morts après avoir été ressuscité par le Christ –, a construit le néologisme « lazaréen(ne) », pour désigner la littérature des camps. Winfried Georg Sebald, fils d'un militaire de la Wehrmacht, fait quant à lui de chacune de ses œuvres un espace-temps mélancolique, étrangement inquiétant et hanté par les victimes de l'Histoire.

1 Sur ce point, voir l'article de Marc Crépon, « Traduire, survivre, témoigner », *op. cit.*, qui pense très justement l'irréductible entrelacement du traduire, du survivre et du témoigner.

2 « Poétique et politique du témoignage », *op. cit*., p. 522.

témoin », dans celle de Jean-Pierre Lefebvre (*ibid.*) ; « *ASH-GLORY* behind […] *No one bears witness for the witness* », dans celle de Joachim Neugroschel[1]. Par le détour de ce problème de traduction, Derrida effectue au moins deux opérations simultanées : tout en révélant la tension entre la langue, le témoin singulier (ici identifié au poème) dont le témoignage est unique, irremplaçable et intraduisible, et le témoin disparu, il réinscrit le poème de Celan dans ce qu'il appelle :

> … [notre] communauté traditionnelle (…) sans doute constituée à partir d'un héritage dans lequel la langue, le sentiment linguistique n'est ni dominant ni un simple élément parmi d'autres et dans lequel l'histoire des sémantiques grecque, romaine, germanique, saxonne n'est séparable ni de la philosophie, ni du droit romain, ni des deux Testaments (et de tous les testaments, justement, dont est faite cette tradition du témoignage)[2].

Peut-être le témoin ne peut-il plus parler, peut-être n'est-il définitivement plus présent, « Mais le poème, il parle ! », comme nous le rappelle Derrida en citant *Le Méridien*[3] de Paul Celan (p. 538). Et cette parole ouvre la « scène » de la représentation, selon le mot du philosophe, qui est d'abord la scène des langues, même si elle ne peut s'y réduire. S'il est donc possible de penser le « témoignage », ce ne peut être qu'à partir du *mot* « témoignage », que nous avons reçu en héritage et duquel le poème de Celan ne se départit pas.

En s'appuyant sur *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* d'Émile Benveniste[4], « cet ouvrage précieux mais profondément problématique » (p. 526), et sans jamais s'écarter du poème de Celan, Derrida reconstruit cette tradition du témoignage qu'il se refuse, *a contrario* du linguiste, à réduire aux langues. Derrida repère ainsi dans ce poème sur le témoignage certains « motifs » issus de toute une tradition, qui donnent au témoignage sa raison d'être ou peut-être, plus justement, qui indiquent ce que le témoignage se doit d'être. « Quels sont donc ces motifs ? Et bien, par exemple le *trois* » (p. 524) (*Dreiweg / Dreiweg-Händen*), cité par deux fois dans deux strophes différentes. Le « motif du tiers » (p. 525) nous reconduit aux origines latines du mot « témoin » : « le témoin (*testis*), c'est celui qui assiste en tiers

---

1 Quand il ne se risque pas à traduire par lui-même, Derrida met toujours en regard le texte original allemand, les traductions françaises d'André du Bouchet (Celan, *Strette*, Mercure de France, 1971) et de Jean-Pierre Lefebvre (*Renverse du souffle*, Seuil, 2003), et la traduction anglaise de Joachim Neugroschel (Celan, *Speech-Grille and Selected Poems*, New York, Dutton, 1971).

2 *Ibid*., p. 539. Il s'agit de la note n° 6 de la p. 527.

3 *Der Meridian,* discours prononcé lors de la remise du prix Georg Büchner à Darmstadt, le 22 octobre 1960. Lorsque nous citerons *Le Méridien* sans en passer par le texte de Derrida, nous utiliserons la traduction de Jean Launay, *Le Méridien et autres proses*, Seuil, 2002.

4 Minuit, 1969. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* se compose de deux tomes : t. 1 « économie, parenté, société » ; t. 2 « pouvoir, droit, religion ».

(*terstis*)[1]. » Il faut toujours être plus d'un, et même plus de deux, pour qu'un témoignage soit possible. Le témoin certifie ou atteste un événement qui s'est passé entre deux personnes. Suivant le réseau linguistique du témoin, Benveniste en vient à associer le « *testis* » et le « *superstes* ». Ce témoin hybride est le « Témoin survivant » qui se trouve simultanément présent à la chose dont il parle et au-delà, et qui peut être érigé, dans le contexte de la croyance en Dieu, en « Témoin absolu » selon l'expression de Lyotard reprise par Derrida[2]. Tous deux (le *testis* comme le *superstes*) auront « été présent », auront « assisté au présent, à la chose dont ils témoignent. Chaque fois le *motif* de la présence, de l'être-présent ou de l'être-en-présence se trouve au centre de ces déterminations[3]. » Le poème de Celan, écrit dans un idiome allemand, porte la marque du *testis* comme du *superstes*, même si le survivant d'*Aschenglorie* n'est sûrement pas le « Témoin absolu »[4], mais au contraire le témoin disparu dont il ne reste plus qu'une trace, et pour lequel il n'est plus possible de témoigner – même si « le poème parle ! » Deuxième motif apparaissant dans le poème de Celan : celui de « la génération – à la fois biologique et familiale » (p. 527). Les mots « *Zeug*, *Zeugen*, *Zeugung* » (*ibid.*) peuvent ainsi être traduits en français par des termes relevant soit du champ sémantique du témoignage soit de celui de l'outil, de la procréation ou de l'engendrement. Le troisième motif[5], Derrida le saisit dans la traduction anglaise. Si l'étymologie latine y demeure, « elle ouvre sans doute du côté de la vue (privilège du témoin oculaire) » (*ibid.*). Un quatrième et dernier motif se trouve enfin, « mais nous aurions dû commencer par là » (*ibid.*), dans la langue grecque : le *marturion*, qui n'a de lien ni avec le tiers, ni avec la survivance, ni avec la génération, signifie « « témoignage » mais aussi « preuve » » (*ibid.*). Le « témoin grec » (« *martus*, *marturos* ») deviendra le martyr, le témoin de la foi, et il annonce l'ouverture de l'espace du sacré (le *sacramentum*) que Derrida ressaisira plus tard dans le poème de Celan et *a fortiori* dans le témoignage.

Deux traditions apparemment hétérogènes du témoignage se dessinent : la tradition latino-

---

1 « Poétique et politique du témoignage », p. 526.
2 Derrida renvoie au texte de Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983, p. 103 et 158.
3 *Ibid.*, p. 526 – Citation modifiée. Nous soulignons. Ajoutons que c'est bien Derrida qui a fait le choix d'utiliser le futur antérieur.
4 Sur ce point, voir *Schibboleth*, *op. cit.* : « Aucun témoignage, aucun savoir, pas même celui de Celan, ne saurait par définition en [il s'agit de la « signature de la date » ; nous rajoutons] épuiser le décryptage. D'abord parce qu'il n'y a pas de témoin absolu pour un déchiffrement externe. » P. 60.
5 Même s'il faut noter que Derrida ne désigne explicitement, en parlant du texte de Celan, que deux motifs : la présence et la génération. Au vu de la logique interne du texte, nous croyons qu'il est légitime de poursuivre le dénombrement des motifs.

germanique qui fait du témoignage un acte de mémoire, et la tradition grecque qui identifie le témoignage à la preuve. Pourtant, dans ses usages pragmatiques, « le latin *testimonium* – témoignage, déposition, attestation – peut en venir à être entendu comme preuve » (*ibid.*). Or, « *témoigner* n'est pas *prouver* » (*ibid.*). Parce que le témoignage est un acte de mémoire, parce que témoigner, c'est rapporter un « avoir été présent » aujourd'hui disparu, le témoignage ne peut pas constituer une preuve. Si le témoignage montre, il ne démontre rien. Le témoignage échappe de droit à la sphère du savoir et n'appartient qu'à celle de la croyance : le témoin s'engage à dire la vérité et demande à être cru sur parole par son destinataire. Le témoignage est en d'autres termes une promesse, un acte de foi transformateur du monde. Pourquoi donc ce glissement entre la preuve et le témoignage est-il néanmoins pratiqué ? « Pour quelles raisons nécessaires, non accidentelles, le sens de « preuve » vient[-il] contaminer ou faire dériver régulièrement le sens de « témoignage » ? » (*ibid.*).

b) Au confluent de la promesse et de la croyance : le témoignage comme sacramentum

« Qu'est-ce que croire ?, que faisons nous quand nous *croyons* (c'est-à-dire tout le temps, et dès que nous entrons en rapport avec l'autre), voilà l'une des questions dont on ne peut pas se détourner quand on essaie de penser le témoignage » (p. 528 – Derrida souligne). La croyance, qui doit être mise en suspens lorsqu'elle nous fait adhérer aux conventions et à toutes autres formes de représentation, est ici repensée dans sa dimension idiomatique et fantomatique (même si le « crédit d'un axiome » est une autre manière de croire à l'incroyable). Dans le contexte du témoignage, la croyance est ce qui soude notre rapport à autrui ; elle relève du serment, de la foi jurée, bref et en un mot, du sacré (*sacramentum*) qui inquiète la distinction entre la tradition grecque et la tradition latino-germanique, en faisant de la croyance une attestation, et de l'attestation une croyance. Plus précisément, Derrida unit les deux traditions par le biais d'une locution dont il fait varier le sens, jusqu'à son ultime déconstruction : le « *comme tel* » de la présence, qui rend possible l'ouverture de la scène du témoignage.

Dans un premier sens, le « *comme tel* » propre au témoignage est la marque de la présence d'une singularité à un événement passé qu'elle a gardé en mémoire. « J'y étais » affirme le témoin, et sa présence à l'événement constitue la marque sensible singularisante qui fait de lui un être irremplaçable. Pourtant, ce « j'y *étais* » concerne toujours un passé qui par définition est aujourd'hui disparu. Le témoignage ne sera donc jamais qu'une *re*présentation ou une

*re*constitution mémorielle d'un événement auquel le témoin n'aura plus jamais directement accès. Comment entendre alors le « *comme tel* » de la présence inséparable du témoignage ? Il ne concernerait pas à proprement parler l'événement passé, mais la présence du témoin à ce dont il témoigne. C'est lors de ce premier déplacement de sens que le témoignage acquiert sa dimension sacrée : le témoignage suppose un engagement, une promesse de la part de celui qui témoigne, et ce n'est qu'à cette condition que le parjure ou le mensonge « *comme tels* » sont possibles. Tous deux supposent en effet que le serment de dire la vérité ou d'attester un événement ait bien été prononcé. La preuve a disparu, et que l'on mente ou que l'on dise la vérité, l'événement est destiné à rester secret : l'événement reconstruit ne sera jamais le même que l'événement vécu qui, gardé en mémoire « *comme tel* » (p. 529), absolument intact, restera définitivement enfermé dans la crypte. En ce troisième sens, le « *comme tel* » ne renvoie plus à une présence en conscience mais à une forme d'attestation que Derrida rapproche de celle propre au *Dasein* de *Sein und Zeit*[1]. Le *Dasein* doit attester son authentique pouvoir-être-soi-même (p. 532). C'est là tout le projet d'une analytique existantiale qui seule est capable, selon Heidegger, de dévoiler la vérité du *Dasein*. En ce sens, le *Dasein* est un témoin en ce qu'il se présente, et doit se présenter, tel qu'il est. Par ce nouveau déplacement du sens du « *comme tel* », Derrida ouvre le dialogue avec Heidegger, qui lui permettra *in fine* de déconstruire le lien hérité de la tradition entre le témoignage et la présence, et de repenser la relation entre le témoignage, la croyance et le sacré. Car si le philosophe allemand intègre l'attestation à l'ordre du penser qu'il distingue fermement de l'ordre de la croyance, Derrida dérange cette distinction pour faire du témoignage *et* un acte de penser *et* un acte de croyance. L'espace du sacré est ouvert par un événement définitivement perdu – et dans cette perspective, il n'est même plus de « *comme tel* » au sens heideggerien, comme nous le dira *in fine* Derrida –, mais qui aspire à la survie en se donnant à l'autre[2]. Le témoignage qui se tient dans cet espace sacré, est une tension entre la perte et l'adresse ; il est un appel lancé à une altérité et effectué sous le sceau d'un *serment* qui ne constitue pas une preuve théorico-constative, mais qui institue le témoin en garant. « Je ne peux t'apporter aucune preuve de ce

1 *Op. cit.*

2 Dans *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*, *op. cit.*, dont nous rappelons qu'il fut publié en 1996, Derrida a développé le dialogue avec Heidegger autour du « comme tel » et a souligné que le *Dasein*, à l'instar d'un animal, n'a jamais rapport à la mort comme telle, mais toujours à la mort de l'autre, l'expérience du deuil étant en fait, selon le philosophe de la déconstruction, toujours première. Sur ce point, on pourra lire l'article de Serge Margel, « Les dénominations orphiques de la survivance », in *L'avenir de la métaphysique. Lectures de Derrida*, Hermann, 2011.

que je te dis, mais tu dois me croire car, devant toi, je jure de ma bonne foi : ce passé, je l'ai vécu, je lui ai survécu et s'il est aujourd'hui définitivement disparu, il est aussi définitivement inscrit dans ma mémoire ». Le témoin fait de celui à qui il s'adresse son juge ou son arbitre, et s'il peut toujours lui mentir, c'est parce qu'il en a fait un représentant de la loi. C'est peut-être en ce sens que Derrida, selon un geste très lévinassien, fait de manière « extraordinaire et abusive, extravagante même » (p. 533) de toute adresse à l'autre un témoignage[1]. En m'adressant à l'autre, et ce quels que soient la forme et le contenu de cette adresse, je m'engage auprès de lui et l'installe aussitôt dans l'ordre de la croyance. Autrement dit, parce que le rapport à l'autre est d'abord fondé sur la croyance – qui, selon Derrida, est le pendant de notre mort –, sommes-nous toujours engagés dans l'économie du *sacramentum*, à savoir du témoignage. Il y a témoignage parce qu'il n'y a pas de pleine présence à soi et que la preuve ne relève pas du constat, mais de l'acte de foi ; il y a témoignage parce que chacun d'entre nous est en survivance, travaillé par la mort (la sienne et celle d'autrui) qui sacre chaque singularité en faisant d'elle un être unique et irremplaçable :

> *Niemand*
> *zeugt für den*
> *Zeugen.*

« Mais le poème, il parle ! » La sentence de Celan pose un interdit toujours déjà transgressé. *Niemand zeugt für den Zeugen* nous reconduit à *Aschenglorie* : le poème dit quelque chose du témoignage, il témoigne *pour* le témoin, tout en reconnaissant l'impossibilité d'un tel geste. Le poème tout entier se construit sur cette contradiction qui constitue l'expérience poétique et sacrée propre au témoignage. « Se tenir à la limite », telle doit être la position du poème, qui seule rend possible une transmission du témoignage. Mais avant de nous y installer, demeurons encore un peu dans l'interdit. Pourquoi est-il impossible de témoigner pour le témoin ? Si Derrida a d'entrée de jeu avoué qu'il se refusait à toute interprétation de ce poème, il propose néanmoins trois hypothèses interprétatives qui toutes questionnent le *für* / pour / *for*, dont il fait « pivoter » (p. 534) le sens. Par ce geste, Derrida effectue au moins deux opérations sous-tendues par une troisième qui reste implicite, même si elle constitue peut-être l'acte le plus important de « Poétique et politique du témoignage » : tout en faisant varier le sens du témoin et celui de l'interdit, il déconstruit, à l'instar du poème, la sentence qui le clôt.

---

1 Sur ce point, nous renvoyons encore une fois à l'article de Marc Crépon, « Traduire, témoigner, survivre », *op. cit.,* et plus particulièrement à la p. 35, qui lie le sacré chez Derrida à la sainteté chez Levinas, pour délier le premier de la conception heideggerienne du sacré.

Première hypothèse : il serait impossible de témoigner *pour* le témoin, au sens de « en faveur du » témoin. Parce que le témoignage est sacré, qu'il est une promesse que l'on ne peut que croire, nul ne peut plaider pour le témoin. Le témoignage engage toujours une relation unique et idiomatique entre le témoin et ceux qui l'écoutent. Même si nous croyons au témoignage du témoin, que nous sommes habités par cette intime conviction : « le témoin ne ment pas », jamais nous ne pourrons faire croire à une autre personne le témoignage d'un témoin. La croyance ou la non croyance ne peuvent naître que lorsque le témoin comme tel est entré sur la scène, car lui seul est en mesure de faire ce geste de transmission du passé disparu qu'il porte en lui, c'est-à-dire ce geste d'engagement, à la fois silencieux et langagier, qui noue la relation à l'autre sur un mode testimonial. Mais pourtant, le poème témoigne bien en faveur du témoin. Parce que le poème s'est fait témoin du témoin, parce qu'il est justement entré dans cette relation idiomatique que nous décrivions à l'instant, il porte en lui la marque du témoin. Croire au témoignage du témoin suppose avoir accepté d'écouter ce dernier, avoir accueilli en soi son témoignage, et s'être ainsi laissé altérer par celui-ci. « Si tu ne me crois pas, c'est donc que tu ne crois pas non plus le témoin », pourrait dire le poème qui témoigne en faveur du témoin.

« S'agit-il plutôt de « témoigner pour » l'autre au sens de « à la place » de l'autre ? » (*ibid.*). Dans cette hypothèse, l'interdit frappe la possibilité de la substituabilité du témoin. Parce que le témoin est singularisé par son expérience de vie, il est seul en mesure de témoigner de ce qu'il a vécu. Le pronom personnel du témoignage est celui de la première personne, qu'elle soit du singulier ou du pluriel, et le témoignage est toujours un acte langagier auto-référentiel. Pourtant, le « je » ou le « nous », dès l'instant où ils sont écrits ou prononcés, peuvent être à l'infini cités, répétés ou mentionnés. Reprenant les termes de son débat avec Austin puis de sa polémique avec Searle, Derrida diffracte le pronom personnel de la première personne : en raison de leur itérabilité intrinsèque, *tous* les pronoms personnels sont en fait destinés à être réutilisés par d'autres. Le « je » qui se répète, se survit, et tout se passe donc comme si le poème, qui a performativement réinvesti le pronom personnel du *superstes* après lui avoir accordé son crédit[1], témoignait à sa place. Le poème qui fut présent au témoignage le fait survivre, le prolonge et le transmet, en incarnant *et* le rôle du *testis et* celui du *superstes*.

1 Un crédit qui est aussi, nous le rappelons, un accueil et une altération.

Reste une « troisième possibilité : témoigner « pour » quelqu'un non pas au sens de « en faveur » ou « à la place de » mais « pour » quelqu'un au sens de « devant » quelqu'un » (*ibid.*). Dans cette perspective, la sentence est restrictive : le destinataire du témoignage ne peut être un témoin. Parce que le témoin est engagé dans une promesse dont la finalité est de « faire croire », il ne peut s'adresser qu'à un non témoin, à une personne qui n'a pas personnellement vécu l'événement et qui sera le représentant de la loi, c'est-à-dire le juge ou l'arbitre qui attestera – ou non – de la bonne foi du témoin. Mais encore une fois l'interdit se trouve-t-il transgressé : celui qui écoute le témoin est à l'instant même où il lui offre son hospitalité institué en « témoin du témoin ». En étant présent lors du témoignage du témoin, le juge ou l'historien (c'est-à-dire quiconque qui s'est mis à l'écoute du témoin) deviennent eux-mêmes des témoins. Le témoin survivant fait performativement de chacun de ses lecteurs ou de ses auditeurs un « témoin du témoin ». Et s'il est toujours possible, faute de preuves, de ne pas croire le témoin survivant, l'auditeur ou le lecteur n'en restent pas moins des tiers, susceptibles d'attester ou de jurer que le *superstes* a bien témoigné :

> Qu'il [le juge, l'arbitre, l'historien] accepte ou récuse ce témoignage, il reste un témoin du témoin. Il reste un témoin, même s'il récuse le premier témoignage en alléguant que, puisqu'il a survécu, le survivant ne pas être un témoin sûr et fiable de ce qui s'est passé, en particulier de l'existence à cette fin, une fin de mise à mort, des chambres à gaz ou des fours crématoires – et que donc il ne peut pas témoigner *pour* les seuls et vrais témoins, ceux qui sont morts, et qui par définition ne peuvent plus témoigner, confirmer ou infirmer le témoignage d'un autre. Dans ce contexte, *Aschenglorie* peut aussi donner à entendre, entre les mots, montant de la lumière des cendres, comme un soupir désespéré : nul témoin pour le témoin dans cette situation perverse qui permettra à tous les juges, arbitres, historiens de tenir la thèse révisionniste pour fondamentalement indestructible ou irrécusable[1].

Ce passage glisse d'une définition du témoin à une autre, pour en arriver au témoin définitivement et irréductiblement disparu. *Niemand zeugt für den Zeugen*, car le seul vrai témoin n'est plus de notre monde. En ce sens, le témoin est cette preuve (au sens factuel) qui fait toujours défaut : parce qu'il est hors du monde, nul ne peut témoigner à la place du témoin ; nul ne peut se substituer à lui pour lui redonner, comme telle, sa place dans le monde. Avec la destruction du témoin (ou la destruction de l'archive pourrions-nous dire aussi) est détruite la possibilité de la transmission et laissée ouverte celle du révisionnisme ou du négationnisme historiques. Parce qu'il n'y a pas de preuves, on ne peut pas y croire. La relation au témoignage s'établit alors sur un mode exclusivement logico-discursif contre lequel le témoin, qui, en un certain sens, ne sera jamais autre qu'un « témoin du témoin », ne

1 « Poétique et politique du témoignage », p. 535 – Derrida souligne.

peut rien. Comment établir la vérité d'un événement puis le transmettre si toutes les « preuves » ont été détruites ? Le témoignage naît de cette impossibilité même que le poème de Celan ne cesse de transgresser[1].

Au-delà de la tradition du témoignage et de la multiplicité de sens que l'on peut assigner au témoin et au témoignage, la *structure testimoniale* se trouverait, selon Derrida, dans le rapport que le survivant entretient à sa propre mort qui nous lie irréductiblement au monde et à autrui sur le mode sacré de la croyance. C'est parce qu'on ne peut pas croire à cet irreprésentable qu'est sa propre mort que, la « déniant », on va lui substituer une hallucination, à savoir une première re-présentation qui nous inscrit « comme tel » dans le monde. Mais ce déni – dont nous rappelons qu'il n'est pas soumis au principe de non-contradiction – révèle simultanément que la mort a bien été crue : l'hallucination est toujours matérielle, divisible et séparable, c'est-à-dire transmissible de génération en génération. La survie est à cette condition : elle doit non seulement être au monde, mais aussi hors du monde. Contradictoirement, il faut croire en ce qui n'est pas croyable et frappé de déni – c'est-à-dire la mort – sous peine d'anéantissement[2] :

---

1 Si l'on pourrait être tenté de rapprocher ici la conception derridienne du témoignage de celle défendue par Giorgio Agamben dans *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, tr. Pierre Alféri, Payot & Rivages, 2001, il faut néanmoins souligner le fait que les deux auteurs procèdent de manière radicalement différente. Agamben, en s'appuyant essentiellement sur un texte de Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, trad. André Maugé, Gallimard, 1989, construit toute sa réflexion autour du *musulman* (ou *Muselmann* en allemand) – cet être encore vivant mais psychiquement et intellectuellement anéanti par le *Lager* et donc incapable de témoigner – qu'il érige en « témoin intégral » (selon l'expression de Primo Levi – voir p. 82 de la trad. française – reprise par Agamben), et qu'il identifie bientôt à l'archive détruite et non langagière qui rend contradictoirement possible le témoignage. Ce texte qui a suscité une vive polémique (on pourra lire sur ce point la réplique de Philippe Mesnard et Claudine Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, 2001) présente selon nous le défaut majeur, et extrêmement problématique, de s'appuyer sur une figure du *Lager* et sur le témoignage d'un témoin historique, pour penser spéculativement le témoignage. Or Derrida procède de manière exactement inverse : c'est en s'appuyant sur un poème de Celan (qui n'est pas un témoin historique au sens où Primo Levi l'est et qui n'aborde pas la question du témoignage de la même façon que celui-ci) que le philosophe repense spéculativement le témoignage ; et c'est en suivant cette démarche qui interroge d'abord l'usage pratiqué du mot « témoignage » au sein de « notre communauté traditionnelle » qu'il redonne *in fine* au témoin historique (au sens où Primo Levi l'est) toute sa crédibilité et sa force de conviction : c'est justement parce que toutes les preuves factuelles ont été détruites que le témoin existe et qu'il *doit* être *cru*.

2 Pour rappel, nous citons à nouveau, mais de manière exhaustive cette fois, ce passage du *Monolinguisme de l'autre, op. cit.,* auquel « Poétique et politique du témoignage » fait clairement écho : « … 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

« La survivance du survivre, comme lieu du témoignage et comme testament, trouverait ici à la fois sa possibilité et son impossibilité, sa chance et sa menace. Elle les trouverait dans cette structure et dans cet événement » (p. 535). Le lieu du testament est donc aussi le lieu sacré du « serment pétrifié dans sa crypte » (p. 536 – citation modifiée). Ce n'est aussi qu'à cette condition que le don et l'accueil sont possibles, et que le survivant de l'ici-maintenant peut porter en lui la marque de celui d'hier pour le faire renaître de ses cendres :

> *Aschen-*
> *glorie*

Quel est enfin le lieu de cette résurrection ? Pour le désigner, Derrida prononce un nom qu'il voit ressurgir du poème de Celan, même s'il n'y apparaît jamais : « Le nom de la déesse Hécate » (p. 537) qui est la déesse de la lumière et de la nuit, de la vie et de la mort, qui est « honorée dans les carrefours » et qui a « trois formes et trois visages ». La déesse Hécate est aussi « dite *trioditis* (mot qui vient de *triodos*, trois voies …) », « elle est polynyme, elle a beaucoup de noms » (*ibid.*). Le lieu de la résurrection est le lieu du tiers, le lieu de celui qui est présent à l'événement et qui est seul capable de conserver la mémoire du mort afin de la transmettre. Il est le lieu où se croisent toutes les langues qui, dans notre communauté, véhiculent notre héritage. L'inscription dans le « comme tel » de la présence se fait toujours par la médiation d'un tiers qui est d'abord le lieu d'accueil de tous les substituts techniques possibles avant d'être celui de la langue de notre communauté linguistique. Or la langue, selon Derrida, est cette matière ambigüe, à la fois marquée par la neutralisation de l'expérience de la mort et la portant en elle. Si la langue a toujours privilégié l'idéalité du mot, celui-ci n'en reste pas moins une chose, dont le fonctionnement suit des lois idiomatiques, et qui peut toujours disparaître. Le témoignage rencontre là sa limite : s'il y a une « solitude essentielle du témoin » (p. 538), le témoin doit aussi pouvoir « parler », pour reprendre le terme du *Méridien.* Tout témoignage est idiomatique et crypté. Il manipule des choses pour redonner vie à des morts. Il obéit ainsi à l'exigence de la Réalité, même s'il se doit de s'inscrire dans le code institué afin de pouvoir se laisser lire, traduire et transmettre.

En accompagnant le poème de Celan, Derrida déconstruit la tradition du témoignage pour *in fine* redéfinir ce dernier comme une « expérience poétique » qu'il nous reste à déterminer. Certes, Derrida se refuse-t-il à nous dire ce que *Aschenglorie* dit du témoignage, mais

---

l'inverse. » P. 41 – Derrida souligne.

assurément, en faisant du poème « le témoin du témoin », le philosophe, à l'instar du poète, proposent de repenser le témoignage comme une mémoire politique transmissible de génération en génération, par-delà la disparition du témoin singulier.

c) Le témoignage comme expérience poético-politique

« Hypothèse à vérifier : tout témoignage responsable engage une expérience poétique de la langue » (p. 512). Ainsi se clôt l'introduction de « Poétique et politique du témoignage ». Seconde hypothèse à vérifier : tout témoignage responsable engage une expérience *politique* de la langue. Derrida, on le sait, ne distingue pas le poétique, ou disons plus largement l'idiomatique, du politique[1]. Pourtant, on ne trouve pas, son titre mis à part, de référence significative – sauf une, et de taille, qui justement nous servira de point de départ – au politique. Si les linéaments du lien qui les unit viennent d'être posés, et la trame conceptuelle de cette union dessinée : le témoignage est une mémoire publique qui résiste à la destruction en inventant les moyens de sa survie et, par suite, de sa transmission, la stratégie politique propre au témoignage reste à penser dans sa totalité. Cette stratégie se profile dans ce passage qui fait très vite suite à la première introduction du poème de Celan dans le texte de Derrida :

> Ce poème reste aussi intraduisible dans la mesure où il peut se rapporter à des événements dont la langue allemande aura été justement un témoin privilégié, à savoir la Shoah, ce que certains appellent du nom propre (et métonymique – immense problème que je laisse ici suspendu) d' « Auschwitz ». La langue allemande de ce poème aura été présente à tout ce qui a pu détruire par le feu et réduire en « cendres » (*Aschenglorie*, c'est le premier mot du poème, un mot double et divisé) des existences en nombre innombrable – innombrablement. Innombrablement mais aussi innommablement, incinérant ainsi, avec le nom et la mémoire, jusqu'à la possibilité *assurée* du témoignage. Et puisque je viens de dire « possibilité *assurée* du témoignage », nous aurons à nous demander si le concept de témoignage est compatible avec une valeur de certitude, d'assurance, voire de connaissance comme telle[2].

Dans ce passage qui fait mine de suivre le cours d'une association libre en glissant d'un sens du témoignage à un autre, sont sans doute repliées toutes les grandes questions de « Poétique et politique du témoignage » que nous venons, pour la plupart, d'essayer de penser. Mais il en est deux que nous n'avons même pas effleurées : en quel sens Derrida peut-il tout d'abord

---

1 On notera à ce sujet le lapsus de Marc Crépon dans son article « Traduire, témoigner, survivre », *op. cit.*, qui, citant la p. 100 du *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, écrit que « sa résistance à la traduction [celle de l'idiome] « doit rester l'économie *politique* de l'idiome » », p. 32. Or, textuellement, *Le Monolinguisme de l'autre* parle de « l'économie *poétique* de l'idiome ».

2 « Poétique et politique du témoignage », p. 523 – Derrida souligne.

affirmer que « la langue allemande aura été un témoin privilégié de la Shoah » ? En quel sens ensuite cette langue témoin est-elle distincte de « la langue allemande de ce poème » que le philosophe érige aussi en témoin (au sens de *testis* et de *superstes*), en ce qu'elle fait renaître de ses cendres le témoin disparu ? Les réponses à ces deux questions sont éminemment politiques et elles concernent, dans les deux cas, une *décision* qui relèvera soit du totalitarisme et de la destruction sans à venir, soit de l'idiome, du témoignage et peut-être d'une « démocratie à venir », pour reprendre cette expression qui hante toutes les dernières œuvres de Derrida au moins depuis *Force de loi*[1].

Comment est-il possible de faire de la langue un témoin ? Des éléments de réponse ont certes été déjà apportés, et nous savons désormais que la langue est dans notre communauté traditionnelle un instrument technique qui est simultanément une première re-présentation rendant possible notre inscription dans le monde et une mémoire intergénérationnelle (nous retrouvons ici l'étymologie germanique : *Zeug*, *Zeugnis*) tout à la fois consciente et non consciente. S'appuyant sur l'expression « énigmatique » de Benveniste, « Témoin ce texte »[2], Derrida pense sans doute la langue comme un témoin en ce qu'elle est par excellence le lieu du *testamentum* et du *testimonium*, qui tous deux se réunissent dans ce troisième et quatrième terme : *testis / terstis*. Qu'en est-il maintenant de la dimension testimoniale de la « langue de la Shoah[3] » ? Est-elle identifiable à celle de l'idiome ? Non, sans aucun doute possible, car l'une et l'autre sont le résultat de deux décisions politiques radicalement différentes qu'il s'agit maintenant d'expliciter.

Réitérons la citation qui nous occupe ici :

> Ce poème reste aussi intraduisible dans la mesure où il peut se rapporter à des événements dont la langue allemande aura été justement un témoin privilégié, à savoir la Shoah, ce que certains appellent du nom propre (et métonymique – immense problème que je laisse ici suspendu) d' « Auschwitz »[4].

---

1 *Op. cit.*

2 Voir p. 526 de « Poétique et politique du témoignage » et sa note n° 3, p. 539.

3 Cette expression, « langue de la Shoah », n'est, à notre connaissance, jamais utilisée par Derrida, mais nous trouvons dans *Le monolinguisme de l'autre, op. cit.*, l'expression « langue de l'holocauste », p. 129-130.

4 Il est possible que Derrida fasse ici référence à la célèbre phrase d'Adorno : « Écrire un poème après Auschwitz est barbare. (…) il est devenu impossible aujourd'hui d'écrire des poèmes », mais le rapport de Derrida à Adorno étant complexe comme l'atteste *Fichus, op. cit.*, nous préférons pour l'instant ne pas nous étendre sur ce point. Adorno écrit cette phrase qui connut une grande postérité notamment en raison de sa mésinterprétation, dans *Prismen*, publié en langue allemande en 1955. Nous utilisons la traduction française de Geneviève et Rainer Rochlitz, *Prismes. Critique de la culture et société*, Payot, 2010, p. 30-31. Rappelons dès à présent que Celan eut lui-même un rapport complexe avec Adorno, comme l'attestent *Le dialogue dans la montagne* rédigé en 1959 après sa rencontre manquée avec Adorno (in *Le Méridien et autres proses, op. cit.*) et la correspondance du poète et du philosophe que l'on pourra lire dans *Adorno / Celan.*

Cette phrase complexe et problématique ne peut se comprendre sans se référer à la longue note du bas de la page 91 du *Monolinguisme de l'autre*, dans laquelle Derrida amorce une discussion avec Hannah Arendt, cette « théoricienne du politique » juive allemande spécialiste de philosophie politique (mais qui refusait cependant le titre de « philosophe ») et des totalitarismes du XXe siècle, autour de la question de la possibilité d'un « devenir fou » de la langue[1]. Contre l'affirmation de Hannah Arendt qui, lorsqu'on la questionnait sur la persistance de son attachement à la langue allemande – son unique langue maternelle – « « même au 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 [il y a toujours un temps d'une possible destruction, veut peut-être dire Derrida][2]) », répondait : « Toujours. Je me disais : que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle ! Et en second lieu : rien ne peut remplacer la langue maternelle[3] » ; Derrida tente de penser une langue devenue folle et portant désormais en elle – à l'instar d'un martyr (*martus*, *marturos*) – la marque de la destruction par la cendre : Auschwitz.

La langue, selon Arendt, ne peut donc 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 bon sens même qui enchaîne la seconde phrase à la première, à savoir

---

Correspondance, trad. fr. Christophe David, présentation Joachim Seng, éd. NOUS, 2008. Celan lui-même a ainsi commencé par interpréter la phrase d'Adorno sur l'impossibilité d'écrire un poème après Auschwitz comme un verdict et une condamnation de sa propre poésie.

1 *Op. cit.* « Poétique et politique du témoignage » nous semble en effet faire référence au « cas Hannah Arendt » étudié dans cette note du bas de la p. 91 du *Monolinguisme de l'autre*, qui court jusqu'à la p. 114. Derrida y pose les bases d'une recherche sur le rapport des juifs du XXe siècle avec leur langue maternelle, qui est aussi « la langue de l'hôte ». Derrida y étudie les cas de Rosenzweig, Arendt et Lévinas, après avoir cité, comme noms de référence, ceux de Kafka, Scholem, Adorno, Benjamin et Celan,.

2 *Le monolinguisme de l'autre*, note du bas de la p. 91, p. 102 – Derrida cite entre guillemets l'entretien et souligne.

3 *Ibid.* Cette citation est extraite de l'entretien télévisé avec Günter Gaus, diffusé en 1964 et intitulé : « Qu'est-ce qui reste ? Reste la langue maternelle » (*Was bleibt ? Es bleibt die Muttersprache*). Derrida ajoute que cet entretien fut couronné du prix allemand Adolf Grimme et « publié en 1965 dans Günter Gaus *Zur Person*, Munich ; [puis publié] en français dans *La Tradition cachée, le Juif comme paria*, tr. Sylvie Courtine-Denamy, Bourgois, 1987. » n. p. 101.

qu'on ne peut remplacer la langue maternelle[1].

À cette objection, ou plutôt, selon Derrida, à cette forclusion ou ce déni (qui est aussi, nous le rappelons, une forme d'acceptation non consciente) : « la langue ne peut *tout de même pas* devenir folle ! », celui-ci répond en deux temps : « d'une part », ce n'est *que* parce que la langue peut devenir folle que « le citoyen parlant peut devenir fou *dans* une langue folle[2] » ; « d'autre part » (n., p. 105), parce que la langue maternelle est le lieu, ou la loi, de toutes les non-substitutions ou substitutions possibles, elle est une folie. L'irremplaçabilité et l'unicité absolues de la langue maternelle sont des phantasmes qui communiquent avec ceux de sa substituabilité et de sa démultiplication à l'infini. Pour le dire encore autrement, la langue – la langue allemande en l'occurrence, mais sans doute toutes les langues dans l'esprit du philosophe – contient en elle-même *et* la possibilité du totalitarisme (l'élimination de l'altérité) *et* celle du délitement (la démultiplication à l'infini de l'altérité peut-être expérimentée par Hölderlin). Peut-être sont-ce bien des sujets – et plus précisément, dans la perspective qui est ici la nôtre, des nazis – qui modifient la langue, mais une telle modification n'est possible que parce que la langue véhicule en elle les phantasmes de totalité, d'unicité et de destruction de l'autre, qui seront mis en œuvre à l'époque du national-socialisme. La langue porte donc en elle-même les germes de la construction d'une identité phantasmatique se définissant par son opposition à un Autre (l'ennemi). Avant même que des sujets deviennent fous sous l'effet du travail inconscient de la langue en eux, la langue contient en elle-même une part de folie politiquement, et potentiellement dangereusement, exploitable.

Une telle appréhension de la langue s'inscrit dans le mouvement de la philosophie derridienne qui pense la langue comme un instrument – *ie* une technique – de survie à la fois arbitraire et motivé, qui se protège de la mort (l'altérité « ennemie ») en la répétant et qui peut toujours être tenté « d'éradiquer la mort » ; ce qui revient, par un mouvement renversé, à amorcer un processus d'auto-destruction. Sans doute est-ce en ce sens que Derrida saisit au sein même de la langue cette double capacité : la construction d'une identité fixe et, corrélativement, celle d'une altérité à éliminer[3]. La *décision* politique que nous qualifierons de « totalitaire » consiste

---

1 *Ibid.*, n. p. 103-104.
2 *Ibid.*, n. p. 104 – Citation modifiée ; Derrida souligne.
3 Cette question de la construction d'un Autre, ennemi du « nous », qui serait à l'origine des guerres, des crimes de masse et des génocides, est à notre époque largement travaillée par de nombreux chercheurs de disciplines différentes. En psychosociologie, Harald Welzer, dans *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, traduction Bernard Lortholary, Gallimard, 2007 (première publication en allemand, 2005), tente de montrer qu'un crime de masse n'est possible que si la société a préalablement exclu de son cadre normatif un

à éradiquer de la langue toute trace d'altérité dans le but d'accéder à un illusoire idéal de pureté. Est alors « donnée en partage » au peuple parlant la même langue, une langue devenue folle, transformée par des conventions et agissant sur la vie psychique des sujets qui l'ont « intro-incorporée », c'est-à-dire qui y ont cru :

> … 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 prétendument 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[1].

Or, parce que la langue est « plus et autre chose qu'un outil » (ce qui signifie bien qu'elle est *aussi* un outil : *Zeug* en allemand, comme nous venons de l'apprendre par la lecture de « Poétique et politique du témoignage »), parce qu'elle est cet instrument technique qui rend possible la survie de telle singularité non seulement aujourd'hui, mais aussi à l'à venir, la décision politique n'a pas seulement des conséquences dans le présent. Inscrite dans la langue, elle se transmet de génération en génération : la langue allemande de l'avant Shoah ne sera plus jamais la même que celle de l'après Shoah. La « langue de la Shoah », hier parlée par la majorité des allemands, reste aujourd'hui en travail et peut toujours se répéter. La langue allemande porte la mémoire de cette décision et chaque singularité qui parle cette langue en est désormais, qu'elle le veuille ou non, une héritière. Un certain 20 janvier 1942 a lieu la conférence de Wannsee lors de laquelle est décidée la « *Endlösung* », soit la « solution finale » en traduction française. Ce mot allemand produit par son contexte politique ne donne pas seulement sa performativité juridique à ce qui n'était jusqu'alors qu'une idée, il est aussi un témoin, il est ce tiers qui fut hier présent à l'événement et qui aujourd'hui le garde en mémoire, même si toutes les autres traces ont été effacées. La « langue témoin de la Shoah »

---

groupe désigné comme un « autre ». L'historien Jacques Sémelin a proposé une étude transdisciplinaire (entre histoire, psychologie et sociologie) des meurtres de masse dans *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres*, Seuil, 2005. Ces phénomènes seraient, selon lui, l'effet d'une régression psychique et du déchaînement des pulsions sadiques les plus archaïques contre le « mauvais Autre » qu'il s'agirait de détruire pour que le « Nous » en sorte purifié. L'ancien haut fonctionnaire spécialisé dans les questions de géostratégie militaire, Pierre Conesa, a récemment publié ce livre au titre suffisamment éloquent : *La fabrication de l'ennemi ou comment tuer avec sa conscience pour soi*, Robert Laffont, 2011. Enfin, le philosophe Marc Crépon suit le fil de cette même question dans plusieurs ouvrages, et notamment dans l'un de ses touts derniers : *Le consentement meurtrier*, Cerf, 2012.

1 *Le monolinguisme de l'autre*, n. p. 104 – Derrida souligne.

est la langue de la *Endlösung* dont la date, simultanément répétable et non répétable, marque définitivement le poème, comme nous le rappelle Celan dans *Le Méridien* :

> Peut-être peut-on dire que tout poème garde inscrit en lui son « 20 janvier » ? Peut-être ce qui est nouveau dans les poèmes qu'on écrit aujourd'hui est-ce justement ceci : la tentative qui est ici la plus marquante de garder la mémoire de telles dates[1] ?

Mais « la langue allemande de ce poème », en l'occurrence *Aschenglorie*, n'est pas « la langue de la Shoah », peu importe le fait que celle-là « aura [aussi] été présente à tout ce qui a pu détruire par le feu et réduire en cendres des existences en nombre innombrable – innombrablement[2]. » Pour que la langue porteuse de mort devienne porteuse de vie, une autre expérience de la langue que celle de la stricte croyance aux conventions ici destructrices de l'altérité, doit être traversée et une autre décision inventée. Ce geste performatif relève, selon Derrida, d'un témoignage *responsable*, c'est-à-dire trouvant sa source dans une « expérience poétique de la langue » qui serait aussi l'expérience d'une autre politique de la langue. Qu'en est-il de cette expérience poético-politique qui en appelle toujours à un témoignage ? Nous savons qu'elle est inséparable d'une décision qui vient contrer ou renverser dans son contraire la performativité de la décision totalitaire et destructrice, en faisant revenir dans la langue les existences disparues. Nous savons tout de même qu'elle est inséparable de l'idiome de la singularité que Derrida définit comme une mémoire historique, politique et spectrale. Tous ces thèmes sont certes abordés dans « Politique et poétique du témoignage », mais ils sont véritablement développés dans *Schibboleth pour Paul Celan*, dans lequel Derrida ne tente pas de penser le témoignage à partir de ce qu'en dit *Aschenglorie*, mais d'accompagner, selon la lecture idiomatique qui est la sienne, la dynamique de la poésie celanienne. Autrement dit, si « Poétique et politique du témoignage » s'ouvre sur cette affirmation : « tout témoignage responsable engage une expérience poétique [et politique] de la langue », c'est en fait tout *Schibboleth* qui est consacrée à cette expérience, et c'est donc en le lisant que nous parviendrons à penser cette expérience, puisque « Poétique et politique du témoignage » ne nous en donne pas vraiment la clé.

2.2 – Une date, un nom, la cendre : la crypte du poème

---

1 *Le Méridien et autres proses*, *op. cit.*, p. 73. L'omission de l'année de l'événement du 20 janvier permet la répétabilité de ce qui pourtant est destiné à demeurer irrépétable.

2 Pour rappel, il s'agit d'une citation modifiée de « Poétique et politique du témoignage », p. 523.

> C'est de cette solitude essentielle du témoin que j'aurais voulu parler. Ce n'est pas une solitude comme une autre – ni un secret comme un autre. C'est la solitude et le secret mêmes. Ils parlent. Comme Celan le dit ailleurs, le poème, ça parle, secrètement, du secret, à travers le secret, et donc, d'une certaine manière, en lui au-delà de lui : « *Aber des Gedicht spricht ja ! Es bleibt seiner daten eingedenken, aber – es spricht* » : « Mais le poème, il parle ! Il garde ses dates en mémoire, mais enfin – il parle ». Il parle à l'autre en se taisant, en lui taisant quelque chose. En taisant, en gardant le silence, il s'adresse encore. Cette limite interne à tout témoignage, le poème aussi la dit. Il en témoigne tout en disant « personne ne témoigne pour le témoin ». Révélant son masque *comme* masque, mais sans se montrer, sans se présenter, présentant peut-être sa non-présentation comme telle, la représentant, il parle ainsi du témoignage en général, mais d'abord du poème qu'il est, de lui-même dans sa singularité, et du témoignage dont témoigne tout poème.
> Laissé ici à lui-même, dans sa solitude essentielle, dans sa performance ou dans son événement, l'acte poétique de l'œuvre ne relève peut-être plus alors de la présentation de soi *comme telle*[1].

Ainsi se termine « Poétique et politique du témoignage », sur une solitude, un secret et l'effacement de toute forme de présence à laquelle, selon Derrida, la philosophie heideggerienne n'échappe pas. Cette solitude essentielle interdit toute interprétation définitive du poème ou du témoignage, car chaque poème ou chaque témoignage est le résultat d'un instant décisif, interruptif et elliptique, qui est sa loi et qui contradictoirement nous laisse dans l'indécision, comme nous le rappelle aussi « Poétique et politique du témoignage » :

> L'ellipse et la césure et le souffle coupé signifient sans doute ici, comme toujours chez Celan, ce qui, dans le corps et dans le rythme du poème, paraît le plus *décisif*. Une *décision*, son nom l'indique, apparaît toujours *comme* interruption, elle décide *en tant que* coupure déchirante[2],

qui fait ici écho à *Schibboleth :*

> L'ellipse tranchante de Celan requiert plus de patience, elle exige la discrétion. La loi est la césure[3].
>
> (…)
>
> Mais l'ellipse, la discontinuité, la césure ou la discrétion ne se laisse pas ici réduire ou relever (*aufheben*). Aucune dialectique de la certitude sensible ne peut nous rassurer quant à la garde d'une archive[4].

L'impossibilité d'accéder à cet instant décisif impose une lecture idiomatique des textes de Celan[5], à laquelle Derrida ne se risque pas dans « Poétique et politique du témoignage », mais

---

1 *Ibid.*, p. 538 – Derrida souligne.
2 *Ibid.*, p. 524 – Derrida souligne.
3 *Schibboleth*, p. 16.
4 *Ibid.*, p. 72.
5 Hélène Cixous, dans *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint Juif*, Galilée, 2001 (Seuil, 1991 pour la première édition), fait pertinemment remarquer, dans son idiome d'écrivain, que le nom Celan est un homonyme du participe présent « celant » : « Le Celant, le caché-de-soi, toujours un peu marron, je veux dire fugitif. » P. 81.

qu'il ose néanmoins dans *Schibboleth*, où il tente d'approcher, à partir de la poésie celanienne, cette expérience poético-politique qu'engage tout témoignage ou tout idiome. La lecture derridienne de la poésie de Celan marque donc un écart par rapport à celle-ci. En tentant de penser cette expérience sans jamais en épuiser le secret non seulement Derrida, en la réitérant dans son propre idiome, en vient à la transformer, mais il en fait tout autant don à l'autre en l'invitant à la prolonger. (Pourtant, si cette lecture nous semble tout à fait opératoire dans « Poétique et politique du témoignage » et, nous le verrons, dans *Béliers*, où Derrida se sert chaque fois d'un poème précis de Celan dont il propose plusieurs hypothèses interprétatives avant de reconstruire le concept de témoignage dans le premier texte, et celui de monde dans le deuxième, elle n'est pas sans poser problème dans *Schibboleth* : nous vérifierons qu'elle a parfois tendance à « contourner » les poèmes de Celan, ceux-ci étant sans doute – et ce malgré tout ce que peut nous dire Derrida – trop pensés dans la dimension « universalisante » de l'itération telle que le philosophe la conçoit[1] ; c'est particulièrement vrai lorsque celui-ci pense l'impossibilité du deuil à partir du mot perdu « *kaddish* »[2]. Pour le dire plus brutalement, il nous semble que « parfois » Derrida projette sa propre philosophie sur la poésie celanienne plus qu'il ne la lit…)

« Une date, un nom – et la cendre », tels sont les trois mots de *Schibboleth*[3] permettant à Derrida, qui s'appuie ici sur les trois derniers vers d'*Aschenglorie*, de parler de la crypte, du témoignage et du poème. Ces trois mots réunis par la crypte : « une date, un nom, la cendre », Derrida les pense toujours ensemble ou « tout en un », selon le titre français d'un poème de

---

1 Dans l'entretien déjà cité, « La langue n'appartient pas », Derrida rappelle que, selon lui, l'expérience de Celan est en fait celle de tous en ce qu'elle est d'abord une expérience de la langue : « La langue, le mot, d'une certaine manière la vie du mot, a une essence spectrale. Elle serait comme la date : elle se répète comme elle-même et est chaque fois autre. Il y a une sorte de virtualisation spectrale dans l'être du mot, dans l'être même de la grammaire. Et c'est donc dans la langue déjà, à même la langue, que l'expérience de la vie-la mort s'exerce. » P. 88.

2 Sur ce point, et en nous limitant à *Schibboleth*, Jean Bollack nous semble avoir raison lorsque, dans un style que nous aussi par euphémisme nous qualifierons de « vigoureux » et « engagé », il écrit dans son commentaire sur la poésie celanienne, *Poésie contre Poésie. Celan et la littérature*, PUF, 2001 : « Les poèmes ont été écrits en allemand, ils se sont d'abord adressés aux Allemands, les premiers concernés (c'est un euphémisme, ils ne sont pas accusés, mais violentés et agressés). On est passé complètement à côté de ce « sens », de la vieille garde des philosophes, comme Gadamer, jusqu'aux Jeunes turcs du déconstructionnisme. » P. 10. Ajoutons néanmoins que la virulence de son propos finit par nuire à son propos et qu'il nous semble difficile d'identifier, ou même simplement de comparer métaphoriquement, les héritiers de la déconstruction à des partisans du parti nationaliste turc à l'origine du génocide arménien… Il faudrait donc voir dans l'usage de cette expression une simple provocation…

3 *Schibboleth*, p. 60.

Celan, qui selon nous est absolument déterminant pour la lecture de *Schibboleth.* Toute la difficulté de ce texte réside dans ce rassemblement qui en fait échappe au langage et qui peut donc prendre une infinité de noms. La date, le nom, la cendre sont aussi la circoncision, le *schibboleth* et « l'errance spectrale des mots[1] » après la perte du mot *kaddisch*, pour ne citer que les termes sur lesquels nous focaliserons notre attention. *Schibboleth* suit un mouvement circulaire (il tourne autour de l'anneau de la circoncision) et obsessionnel qui ne cesse de repenser toujours différemment les mêmes thèmes, de les répéter jusqu'à faire perdre au lecteur tous ses repères et à éveiller en lui un sentiment d' « inquiétante étrangeté ». Mais au-delà de la « multiplicité rassemblée » des noms que peut prendre la crypte, il est dans *Schibboleth* un nom au-delà de tous les autres et qui semble tous les réunir : le nom « Juif » que Derrida érige en un « universel singulier ».

a) Le Juif ou le témoin singulier de l'universel

Il en va d'abord d'un universel dont le Juif serait le témoin toujours singulier. Pour le dire en des termes derridiens, le Juif est le « Témoin de l'universel, mais au titre de la singularité absolue, datée, marquée, incisée, césurée – au titre et au nom de l'autre » (p. 92). Un double glissement est repérable dans ce passage : si le témoin de l'universel est tout d'abord défini comme une singularité, celle-ci est ensuite associée au nom de l'autre. Comment expliquer ce glissement ? En repartant de la crypte dont nous avons déjà posé les fondations en lisant *Fors*. La crypte, disions-nous, est une impression conventionnelle qui garde sauf le mort en remplaçant la perte par une hallucination. Pour le dire autrement, la crypte est le lieu du déni de la mort, qui rend possible la survivance en inscrivant dans une matière un irreprésentable. Cette matière vivante prend la forme d'un phantasme destiné à être transmis de génération en génération sous une forme et dans une matière perpétuellement réinventées. Si la crypte est universelle, elle est simultanément la matrice dans laquelle s'invente la singularité qui se construit en raison de l'outil technique de sa communauté, de son histoire personnelle et de son propre génie : sa manière idiomatique de donner phantasme – plutôt que forme – à la matière. Dans cette perspective, pourquoi donc le Juif peut-il être pensé comme le témoin de l'universel ? La réponse nous vient une nouvelle fois, et à nouveau après-coup, de cette longue

1 Il s'agit d'une expression de Derrida. Voir *ibid*., p. 96.

note de bas de page du *Monolinguisme de l'autre*, sur laquelle nous nous sommes tout à l'heure arrêtée pour questionner la possibilité d'un devenir fou de la langue. Encore plus précisément, elle nous vient du passage où Derrida présente le rapport de Rosenzweig à la langue : le philosophe juif allemand, tout en affirmant que toutes les langues sont celles du Juif, ne reconnaît au Juif aucune langue qui lui soit propre. Pour le Juif, les langues qu'il parle, ses langues maternelles, ne sont jamais familières, car il est toujours l'hôte d'un pays dont il se doit de parler la langue. Si le peuple juif, disséminé aux quatre coins du monde, est réuni par sa langue sacrée : l'hébreu, tel Juif est d'abord l'habitant d'un lieu qui lui est étranger, vivant au milieu de personnes soudées par une autre langue et une autre culture, qu'il doit pourtant s'approprier en s'expropriant de sa langue et de sa culture d'origine – qui n'en sont jamais véritablement si nous comprenons bien le « nomadisme » propre au Juif. Par un mouvement de renversement, le Juif devient alors cette terre d'accueil ouverte à toutes les langues qui doit s'en inventer une à la croisée de toutes celles qu'il reçoit. La circoncision, qui ouvre et clôt *Schibboleth*, serait encore un autre nom pour désigner la « première » marque universelle et conventionnelle, rendant possible l'accueil d'un outil technique qui seul est en mesure de véhiculer les hallucinations d'une mémoire spectrale animée par la mécanique compulsive du déni. La circoncision est donc un acte tout à la fois universel et singulier : universel en ce qu'il est la marque de la survivance transgénérationnelle :

> Non, la circoncision d'une parole n'est pas datée dans l'histoire. En ce sens, elle n'a pas d'âge mais elle donne lieu à la date. Elle ouvre la parole à l'autre, et la porte, elle ouvre l'histoire, le poème, et la philosophie, et l'herméneutique, et la religion. De tout ce qui s'appelle – du nom de la bénédiction du nom, du oui ou du non, elle fait tourner l'anneau, pour affirmer ou pour annuler[1].

Et unique, non seulement en ce qu'il est toujours la marque de tel corps singulier, mais aussi en qu'il n'est autre, nous le vérifierons, qu'une infinie compulsion de répétition :

> Une seule fois : la circoncision n'a lieu qu'une fois[2].
>
> (…)
>
> Je parlerai donc en même temps de la circoncision et de l'unique fois, autrement dit, de ce qui *revient* à se marquer comme l'unique fois : ce que parfois l'on appelle une *date*[3].

« Une date » que Derrida pensera à partir de celle(s) de Celan, à partir d'un nom qui risque

1 *Ibid.*, p. 112.
2 *Ibid.*, p. 11 (il s'agit de la première phrase de *Schibboleth*).
3 *Ibid.*, p. 13 – Derrida souligne.

toujours de se consumer :

> La date est un témoin, mais on peut très bien la bénir sans tout savoir de ce pour quoi et de ceux pour qui elle témoigne. Il est toujours possible qu'il n'y ait plus de témoin pour ce témoin. Nous nous approchons lentement de cette affinité entre une date, un nom – et la cendre[1].

Dans ce bref passage sont réunis tous les sens du « témoin » précédemment dégagés. La date, telle que l'entend Derrida, est le témoin de cet instant décisif, incisif et sacré où le corps prend la marque conventionnelle de son inscription au sein d'une communauté, c'est-à-dire prend le phantasme (plutôt que la forme) de sa survivance. Si la date-témoin est toujours bénie, c'est peut-être pour trois raisons différentes mais corrélatives. Parce que tout d'abord la preuve fait défaut, la date-témoin de l'événement ne peut faire l'objet que d'une croyance : la date-témoin est sacrée en ce qu'elle relève d'un « acte de foi » (p. 76), qu'il fasse l'objet d'un « oui, j'y crois » ou d'un « non, je n'y crois pas ». Parce qu'ensuite la date-témoin est toujours celle d'une singularité, elle sacre cette dernière dans son irremplaçabilité. Parce qu'enfin la date-témoin est une itération inscrite dans la matière, elle ne cesse de retourner à la cendre, s'exposant au risque de s'effacer à jamais : la fragilité essentielle de la date-témoin fait d'elle un être sacré. Pour le dire d'un seul trait, c'est parce que le témoin est éminemment destructible et qu'il « ne se tient jamais au présent » (p. 76), qu'il est non seulement sacré et secret, mais qu'il a aussi toujours besoin d'un tiers pour survivre, même si celui-ci, qui lui-même est destructible, est destiné à en appeler à un nouveau témoin, pour assurer sa survivance :

> Commémorant ce qui peut toujours s'oublier en l'absence de tout témoin, la date s'expose dans sa destination ou dans son essence même. Elle s'offre à l'anéantissement mais elle s'y *offre* en effet. La menace n'est pas extérieure, elle ne tient pas à un accident qui viendrait tout à coup détruire le support de l'archive. La date se laisse menacer dans son échéance, dans sa conservation et dans sa lisibilité, par elles, en tant qu'elle demeure, et se donne à lire[2].

Si le devenir lisible ou la médiation par le tiers est le gage de la survivance de la date, ce procès est aussi celui qui risque de la rendre illisible, selon un « *ou bien… ou bien* » (p. 66) qui ne doit pas être compris comme une alternative, mais comme l'expression de la double menace qui habite la date. « *Ou bien* la date reste cryptée » (*ibid.*), et dans ce cas, soit le procès se poursuit mécaniquement sans plus personne pour le déchiffrer, soit il annule « le crypté de la date » en la donnant à lire et en lui faisant perdre du même coup sa singularité.

---

1 *Ibid*., p. 60.
2 *Ibid*., p. 65-66 – Derrida souligne.

« *Ou bien*, hypothèse apparemment inverse, rien n'est crypté dans la date. Celle-ci se rend disponible pour tous. Alors le résultat revient au même. La singularité de l'autre s'incinère » (p. 67). La commémoration universelle d'une date est anéantissement de son caractère unique et irremplaçable, elle est en d'autres termes la neutralisation de l'expérience de sa destruction, c'est-à-dire la neutralisation de la possibilité de sa résurrection. La date-témoin, celle de la circoncision, en appelle toujours à un tiers-témoin dans lequel elle se garde en mémoire mais auquel elle doit pourtant aussi résister sous peine de s'effacer. « Cet étrange procès aura commencé à l'inscription même de la date » (p. 40). Et ce tiers-témoin, nous le savons, est l'outil conventionnel en usage dans une communauté donnée qui, pour Celan, n'est pas celle de la Nation, mais celle du croisement des langues, de l'errance et de la destruction des Juifs.

« Une seule fois : la circoncision n'a lieu qu'une fois » (p. 11). C'est à cet instant même que la date est « intro-incorporée » et que s'engage le procès impossible de la survivance. Le témoin disparu, réceptif à toutes les langues, en appelle à un tiers-témoin pour se survivre en lui. La date, qui est toujours conventionnelle, arrive avec telles langues déterminées. Elle est un chiffre, un morceau de symbole ou encore un phantasme toujours déjà informé par les langues parlées mais résistant à toutes, simultanément. Si la date-témoin est un pur objet de phantasme ou de spéculation, la date témoin du témoin – la seule à laquelle nous pouvons avoir accès – se tient en position liminale : située à la frontière de toutes les langues, elle est pourtant toujours déjà marquée par celles de sa communauté. C'est en vertu de cette tension propre à la date témoin du témoin que celle-ci peut introduire sa loi de Chose dans les langues qu'elle a intro-incorporées :

> Si le poème *doit* à la date, s'il se doit à sa date comme à sa chose (*Sache*), sa cause ou sa signature la plus propre, s'il se doit à son secret, il ne parle qu'en s'acquittant, pour ainsi dire, d'une telle date[1]…

Quelle est donc cette loi à laquelle doit se rendre le poème de Celan ? Elle est, selon Derrida, un *schibboleth* qui assure la survivance de l'autre disparu en l'inscrivant dans les langues, mais qui, simultanément, préserve sa part de secret en lui interdisant définitivement « le passage de la traduction » (p. 12).

1 *Ibid*., p. 22 – Derrida souligne.

b) Schibboleth

IN EINS	TOUT EN UN
Dreizehnter Feber. Im Herzmund erwachtes Schibboleth. Mit dir, Peuple de Paris. *No pasarán.*	Treize février. Dans la bouche du cœur s'éveille un Schibboleth. Avec toi, Peuple de Paris. *No pasarán*[1].

Ce poème de Celan, que Derrida cite en respectant la forme de son espacement, fait écho à cet autre poème, qui lui est antérieur et qui se trouve dans le recueil *Von Schwelle zu Schwelle* (*De seuil en seuil*) : *Schibboleth* :

[…] Herz : gib dich auch hier zu erkennen, hier, in der Mitte des Marktes. Ruf's, das Schibboleth, hinaus in die Fremde der Heimat : Februar : No pasarán. […]	[…] Cœur : donne-toi ici aussi à connaître ici, au milieu du marché. Appelle-le, le Schibboleth, à l'étranger de la patrie : Février : No pasarán[2]. […]

Dans *In Eins*, le *schibboleth*, ce « mot apparemment hébraïque » (p. 44)[3], apparaît entre une date et trois autres langues : l'allemand, le français et l'espagnol. Sa première occurrence se trouve en effet dans *La Bible*[4] qui rapporte qu'il permettait de distinguer les Éphraïmites des gens de Galaad commandés par Jephté. Selon les mots de Derrida :

> Les Éphraïmites avaient été vaincus par l'armée de Jephtah ; et pour empêcher les soldats de s'échapper en passant la rivière (…), on demandait à chaque personne de dire *schibboleth*. Or les Éphraïmites étaient connus pour leur incapacité à prononcer correctement le *schi* de *schibboleth* qui devenait pour eux, dès lors, un *nom imprononçable*. Ils disaient *sibboleth* et, sur cette frontière invisible entre *schi* et *si*, ils se dénonçaient à la sentinelle au risque de leur vie. Ils dénonçaient leur différence en se rendant indifférents à la différence diacritique entre *schi* et *si* ; ils se marquaient de ne pas pouvoir re-marquer une marque ainsi codée[5].

---

1 *Ibid*., p. 42. Derrida utilise la traduction de Martine Broda. « Tout en un » fait partie du recueil *La rose de personne*, éd. Le nouveau commerce, 1979.

2 *Schibboleth*, p. 58 – Derrida propose sa propre traduction ce poème n'ayant « à sa connaissance » pas encore été traduit à l'époque de la rédaction de *Schibboleth* (sur ce point, voir la note du bas de la p. 58, p. 123). Depuis, on pourra trouver la traduction de Valérie Briet, C. Bourgois, 1991.

3 Car il se trouverait en fait, selon Derrida, à la croisée du phénicien, du judéo-araméen et du syriaque.

4 *Ancien Testament*, « Juges », 12, 6.

5 *Schibboleth*, p. 44-45 – Derrida souligne.

Schibboleth est donc un mot essentiellement politique qui permet de marquer l'appartenance d'un groupe à une communauté de langue. Il est un mot de passe construit autour d'une attention à la différence qui tout à la fois interdit et autorise. Avant d'être un mot, *schibboleth* est donc une marque : il est la mémoire historique et politique du corps de la langue et de la singularité qui parle cette dernière. Mais s'il n'est apparemment qu'un signe d'appartenance, il est pourtant aussi celui de l'ouverture à la différence : le droit de passage dépend de la capacité à pouvoir dire (et non seulement à connaître ou à savoir) la différence entre *shi* et *si* :

> Un *schibboleth*, le mot *schibboleth*, si c'en est un, nomme, dans la plus grande extension de sa généralité ou de son usage, toute marque insignifiante, arbitraire, par exemple la différence phonématique entre *shi* et *si* quand elle devient discriminante, décisive et coupante[1].

Derrida fait du *schibboleth* un « pouvoir différentiel » (p. 51) qui est d'abord celui de l'accueil de toutes les langues possibles, c'est-à-dire du « passage de la traduction ». « *In Eins* », « Tout en un », *schibboleth* est aussi la date d'une décision politique : *No pasarán*, qui fut peut-être (aussi) formulée un certain treize février :

> Février 1936, victoire électorale du *Frente Popular*, veillée de guerre civile. *No pasarán* : la Pasionaria, le non à Franco, à la phalange appuyée par les troupes de Mussolini et la Légion Condor de Hitler. Cri ou écrit de ralliement, clameur et banderoles pendant le siège de Madrid, trois ans plus tard, *no pasarán* fut un *schibboleth* pour le peuple républicain, pour ses alliés, pour les Brigades Internationales[2].

Le poème naît de cet instant daté où le passage est interdit. Il est une aporie qui sans doute fait écho à ce déni autour duquel se construit *Fors*, la préface au *Verbier de l'homme aux loups*[3].

Qu'arrive-t-il, ou qui arrive-t-il, quand vient, à telle date, le poème ? À cette date se réveillent les témoins disparus dont il ne reste que la cendre, mais qui ont pourtant été gardés en mémoire dans une archive (*hypomnésis*), et qui en appellent à la survie en exigeant leur réinscription dans un tiers-témoin. *No pasarán* et *Schibboleth* : pour que le témoin disparu puisse survivre, il faut tout d'abord que sa disparition soit simultanément déniée et acceptée, c'est-à-dire rejetée hors de la sphère du symbolique, tout en y étant inscrite ; il faut ensuite qu'elle fasse l'objet d'une expérience destinée à être compulsivement répétée, à chaque fois de manière singulière. L'expérience de l'irreprésentable, à l'instant même où elle arrive, est

1 *Ibid*., p. 50.
2 *Ibid*., p. 45.
3 *Op. cit.*

aussitôt cryptée ou chiffrée, en d'autres termes imprimée dans une matière déjà informée par les conventions. Mi-chose mi-symbole, l'hallucination ainsi inventée n'est jamais perçue, même si elle peut être vue. Elle est l'instant de la « rencontre », pour reprendre un terme clé du *Méridien*[1], où la « parole d'un seul [est] devenue figure[2] ». Située à la frontière de toutes les langues, « la figure ou l'image » (p. 27) est d'ores et déjà une traduction, même si elle refuse en même temps le « passage de la traduction ». La figure ou l'image est aussi un *schibboleth* en ce qu'elle incarne le devenir visible, lisible et donc transmissible du témoin disparu, tout en le soustrayant à sa pleine visibilité ou lisibilité. Pour le dire encore autrement, le *schibboleth*, qui est aussi, rappelons-le, un *no pasarán*, doit pouvoir se donner à voir ou à lire en s'intégrant aux systèmes conventionnels donnés et, simultanément, résister à sa pleine traduction qui signerait la neutralisation de « l'expérience de la mort » ou de la revenance du survivant. Le *schibboleth* se tient ainsi à la frontière d'une multiplicité de langues, sans jamais se donner à aucune :

> Multiplicité et migration des langues, certes, et dans la langue même, Babel dans *une seule* langue. *Schibboleth* marque la multiplicité dans la langue, la différence insignifiante comme condition du sens[3].

« Babel dans *une seule* langue » : l'instant daté du *schibboleth* constitue enfin la singularité du poème. Il est une signature qui rassemble tous les « drames et acteurs historiques » (p. 50) disparus, mais dont la trace a néanmoins été préservée et véhiculée par les langues. La crypte celanienne, construite et reconstruite (car la crypte est destinée à perpétuellement se modifier au contact de chaque nouvelle rencontre) à la croisée du roumain, de l'allemand, de l'hébreu, du français, etc., est travaillée par les témoins disparus que chaque langue porte en elle et qui ressurgissent, imprévisiblement, dans un contexte spécifique à un moment déterminé de la vie du poète. La figure qui est donnée à l'irreprésentable est aussi une construction celanienne qui dépend toujours de la ponctualité d'un ici-maintenant : l'instant unique, irrépétable (« *unwiederholbar*, c'est [le] mot [de Celan][4] ») d'une dynamique itérative infinie qui en effet réunit en un seul et même point intensif, en une seule et même « pointe acérée[5] » ou une seule

---

1 *Op. cit.*
2 Nous citons Derrida, p. 18, citant *Le Méridien* de Paul Celan – citation modifiée. La citation exacte est la suivante : « Le poème est la « parole d'un seul devenue figure » (*gestaltgewordene Sprache eines Einzelnen*) ».
3 *Ibid.*, p. 54 – Derrida souligne.
4 *Ibid.*, p. 13 – Citation modifiée.
5 Nous reprenons le titre, originellement rédigé en français, d'un poème de Celan, *À la pointe acérée*, que Derrida cite pour justement parler de l' « irrépétabilité » de la date.

et même figure, une multiplicité de cendres ainsi re-présentées :

> L'unicité du poème, soit encore une date et un *schibboleth*, forge et scelle, en un seul idiome, *in Eins*, l'événement poétique, une multiplicité de langues et de dates tout aussi singulières. (…) Tout paraît en principe, en droit, traduisible, sauf la marque de la différence entre les langues à l'intérieur du même événement poétique[1].

Si le poème arrive toujours à la date d'un ici-maintenant, cette date est aussi la répétition de toutes les dates antérieures qui sont elles-mêmes destinées à être à l'à venir répétées[2] : « La date est un futur antérieur, elle donne le temps qu'on assigne aux anniversaires à venir » (p. 48). La date d'aujourd'hui se tend entre celle du passé et celle de l'à venir. Cette tension est un *schibboleth* en ce que seules la visibilité et la lisibilité de la date d'aujourd'hui rendront possibles la visibilité et la lisibilité *et* des dates d'hier *et* – possiblement, car « le support de l'archive peut toujours se détruire[3] » – des dates de demain :

> Fasciné par une ressemblance à la fois sémantique et formelle qui n'a pourtant aucune raison d'être linguistico-historique, aucune nécessité étymologique, je risquerai un rapprochement entre le partage comme *schibboleth* et le partage comme *symbolon*. Dans les deux cas de S-B-L, on passe un gage à l'autre, *« er sprach / uns das Wort in die Hand »* (« il nous dit / dans la main le mot… ») un mot ou un morceau de mot, la part complémentaire d'une chose partagée en deux qui vient sceller une alliance, la tessère. Moment de l'engagement, de la signature, du pacte ou du contrat, de la promesse, de l'anneau.
>
> La signature de la date joue ici ce rôle. Au-delà de l'événement singulier qu'elle marque et dont elle serait le nom propre détachable, capable de survivre et donc d'appeler, de rappeler le disparu comme disparu, sa cendre même, elle rassemble, tel un titre (*titulus* a valeur de rassemblement), une conjonction plus ou moins apparente et secrète de singularités qui se partagent, et dans l'avenir partageront encore la *même* date[4].

Le passage (qui peut toujours ne pas se faire) est aussi un partage (qui lui aussi peut être interdit ou encore plus pernicieusement, réservé aux membres d'une même communauté de langue, qui utiliseront alors cette dernière comme un porte-drapeau nationaliste) : le disparu est sauvé, c'est-à-dire inscrit dans un tiers-témoin (un « médium » pour reprendre le terme derridien[5]), qu'il pervertit néanmoins en y introduisant sa loi hallucinante de Chose. Cette revenance du disparu dans la langue équivaut à la réactivation de « l'expérience de la mort », c'est-à-dire au dépassement de sa neutralisation produite par la réussite du travail du deuil.

---

1 *Ibid.*, p. 54-55.
2 Il faut ici rappeler l'hommage que Derrida rend à Jean Greisch puis à la conception heideggerienne de la date dans la longue note du bas de la page 33, même s'il précise qu'il n'a eu accès aux textes de Greisch et de Heidegger qu'après la finalisation de la seconde version de *Schibboleth* (la première étant la conférence prononcée en 1984).
3 *Ibid.*, p. 66 – Citation modifiée.
4 *Ibid.*, p. 59-60 – Derrida souligne.
5 *Ibid.*, p. 55.

c) Il est un mot perdu : Kaddisch

Si *Schibboleth* est entièrement dédié au travail du deuil, ce n'est que dans trois pages très denses qu'il y est fait explicitement référence, suite à la lecture d'un poème de Celan : « *Die Schleuse, L'Écluse* », qui invoque la prière du deuil juif, « *kaddisch* » :

An einen Mund, dem es ein Tausendwort war, verlor – verlor ich ein Wort, das mir verblieben war : Schwester.	Contre une bouche, pour qui c'était un mot multiple, j'ai perdu – perdu un mot, qui m'était resté : sœur.
An die Vielgötterei verlor ich ein Wort, das mich suchte : *Kaddisch*	Auprès de mille idoles j'ai perdu un mot, qui me cherchait : *Kaddisch*[1].

L'introduction du mot hébreu à l'intérieur de la langue allemande du poème sera ici notre problème. Par l'analyse de ce geste, nous voudrions rendre un peu mieux compte que nous ne l'avons fait jusqu'à présent de la dimension poético-politique de ce que Derrida appelle « l'expérience de la mort ».

Toutes les langues se croisent dans les poèmes de Celan, mais il a fait le choix d'écrire dans « l'idiome allemand » (p. 55). La langue qui fut « le témoin privilégié de la Shoah » est définitivement marquée par une décision : celle de la destruction du peuple juif, des familles et des noms juifs. La langue allemande, dont le Juif roumain Antschel ou le poète Celan a hérité, est celle de l'éradication de la judéité. Il ne doit rien rester, pas même un mot au-delà du nom et de sa date, qui pourrait rendre possible la commémoration des morts et le travail du deuil. La langue allemande a détruit la possibilité de la ressaisie du mort par le langage. En termes derridiens, la langue allemande, qui est définitivement marquée par la Shoah, a comme interdit « l'intériorisation de l'autre dans la mémoire (*Erinnerung*), la garde de l'autre dans la sépulture, l'épitaphe » (p. 95). Pour Celan, le deuil est impossible, car les noms des hébreux sont détruits et les mots de la langue hébraïque lui ont été soustraits. Pourtant, de tous ces

1 *Ibid.*, p. 94-95 – Derrida cite le poème de Celan dans la traduction Martine Broda. Ce poème fait partie du recueil *La rose de personne (Die Niemandsrose*, S. Fischer Verlag, 1963).

morts, il en reste malgré tout quelque chose : la « cendre » (*Aschenglorie*) qui fut produite par la décision politique de la *Endlösung*, mais qui lui résiste absolument. Si dans la langue allemande ne cesse de se répéter un 20 janvier, avec cette date ne cessent aussi de se répéter, pour le poète au nom juif qui a choisi l'allemand comme langue poétique, des noms et des mots hébraïques dont la formulation a pourtant été non seulement interdite, mais dont la possibilité même a été détruite. Pour Celan, l'impossibilité du deuil commence peut-être là, dans la langue allemande qui éveille chez lui une expérience irreprésentable à laquelle il s'agit de donner une figure. Ce qui ne passe pas dans la langue allemande, c'est la décision de mise à mort. La loi de Celan, sa contre-décision qui est aussi sa signature, pourrait être alors ainsi formulée : la langue allemande doit être renversée pour y faire revivre les victimes disparues. La langue du poème n'est dès lors plus l'allemand, mais la langue de la mémoire mélancolique et de la revenance. Elle est en d'autres termes une langue « poétique » et « politique » née d'une expérience que Derrida détermine en usant de ces deux mêmes adjectifs. Les victimes incinérées sont sans nom et sans visage, et si un *schibboleth* les fait presque passer dans la langue, elles résistent néanmoins à leur pleine intégration à la structure langagière. Les morts sont alors ressuscités par et dans certains mots errants qui transforment la langue allemande en l'ouvrant sur son dehors : « Mais une fois morts, et sans sépulture, ces mots de deuil eux-mêmes incinérés peuvent encore revenir. Ils reviennent alors comme des fantômes. On les entend rôder près des stèles » (p. 95).

Nous ne développerons pas plus notre lecture de *Schibboleth*, car cet ouvrage – nous le notions déjà – nous paraît dans l'ensemble problématique et sur de nombreux points très discutable. Sous prétexte de proposer une « herméneutique » de la poésie celanienne, Derrida, et quoi qu'il en dise, nous semble en effet utiliser celle-ci comme une surface de projection pour sa propre philosophie. La conclusion du chapitre VI, qui fait immédiatement suite à la citation d'une partie d'un poème de Celan extraite de *Und mit dem Buch aus Tarussa, Et avec le livre de Tarussa*[1] (« comme des mots sans sépulture, / rôdant / dans le cercle où agit le ban / des buts atteints, stèles et berceaux. ») dont se sert Derrida pour expliciter les trois phrases ci-dessus retranscrites, est de ce point de vue assez éloquente :

1 *Ibid*., p. 95. Ce poème fait partie de *La rose de personne*, trad. M. Broda, p. 146-147.

> Errance spectrale des mots. Cette revenance ne vient pas aux mots par accident, après une mort qui arriverait à ceux-ci ou épargnerait ceux-là. La revenance est le partage de *tous* les mots, dès leur premier surgissement. Ils auront toujours été des fantômes, et cette loi régit en eux le rapport de l'âme et du corps. On ne peut pas dire que nous le sachions *parce que* nous avons l'expérience de la mort et du deuil. Cette expérience nous vient de notre rapport à cette revenance de la marque, puis du langage, puis du mot, puis du nom. Ce qu'on appelle poésie ou littérature, l'art même (ne distinguons pas pour l'instant), autrement dit une certaine expérience de la langue, de la marque ou du trait *comme tels,* ce n'est peut-être qu'une intense familiarité avec l'inéluctable originarité du spectre. On peut naturellement la traduire en perte inéluctable de l'origine. Le deuil, l'expérience du deuil, le *passage* de sa limite aussi, il serait donc difficile d'y voir une loi qui commande un thème ou un genre. C'est l'expérience, et comme telle, pour la poésie, la littérature, l'art même[1].

Que Derrida ait inventé une « philosophie du spectre » ou du « *phainesthai* » en couplant un Husserl et un Freud dévoyés (« l'expérience de la langue n'est qu'une intense familiarité avec l'inéluctable originarité du spectre »[2]), enfin mâtinés d'Austin et de Heidegger, c'est ici ce que nous soutenons. En revanche, nous doutons que Celan ait eu le même rapport aux mots et à la mort que Jacques Derrida, même s'il est certain que le poète et le philosophe rôdent tous deux dans des zones de transfert, qui souvent se répondent quand elles ne s'entrelacent pas. Sans pour autant nier les nombreuses qualités de *Schibboleth*, celui-ci présente selon nous le double défaut de n'être ni un texte majeur sur la poésie celanienne ni un texte décisif dans l'élaboration de la philosophie derridienne. On retiendra néanmoins trois choses qui nous semblent constituer les apports essentiels de ce texte : outre le fait que c'est sans doute dans *Schibboleth* que Derrida commence à penser le rapport de la judéité à la langue, c'est aussi dans ce texte qu'il articule pour la première fois la date et l'idiome. Mais enfin et surtout, il nous semble éclairer ce que Derrida entend par « témoignage », « idiome » et « expérience poético-politique de la langue ». C'est donc en reprenant chacun de ces termes pour les remettre en circulation que nous terminerons notre présent chapitre.

Chaque poème fait revivre dans la ponctualité d'un ici-maintenant les morts d'hier en levant le refoulement ou la dénégation au principe de l'organisation de nos langues occidentales et de l'avènement du sujet conscient. La « langue de la conscience » est aussi la langue de la neutralisation de « l'expérience de la mort », soit de la « survivance » qui, insoumise au principe de non-contradiction, entrelace vie et mort dans une « pointe acérée ». La survivance

---

1 *Ibid.*, p. 96 – Derrida souligne.

2 On reconnaîtra ici l'esprit de *L'inquiétante étrangeté, op. cit.* Dans un même ordre d'idées, Derrida rapproche le *schibboleth* de Celan de celui de Freud. Voir sur ce point la deuxième note du bas de la p. 59 : « Il eût été opportun de le faire partout ailleurs, mais je choisis de rappeler ici les *schibboleth* de Freud (…). Freud s'est fréquemment servi de ce mot, *schibboleth*, pour désigner « ce qui distingue les adeptes de la psychanalyse de ceux qui s'y opposent » » [Derrida cite Freud entre guillemets – nous ajoutons]. » P. 123.

est un déni, une aporie ou un « *no pasarán* », qui fait revenir les morts en leur redonnant une figure dans une hallucination située à la frontière de la langue et de ce qui lui est étranger. Témoigner ou inventer son idiome, ce serait donc faire cette expérience poético-politique de la marque conventionnelle. Ce serait être capable d'accueillir en soi les morts véhiculée par la langue, en rejetant l'ordonnancement logico-discursif de cette dernière. Ce serait enfin redonner vie au témoin disparu puis lui assurer son à venir en le réinscrivant dans un nouveau tiers-témoin apparemment ancré dans une langue nationale, mais qui en fait ouvre celle-ci sur son dehors en y introduisant sa loi hallucinante, et étrangement inquiétante, de Chose. Et cette expérience qui redonne vie au disparu est sacrée : absolument unique et échappant à la preuve théorico-constative, elle est une adresse à l'autre, qui est seulement digne de foi.

Or, c'est aussi en ce lieu expérimental et matriciel que s'esquisse l'invention idiomatique du *monde* qui est l'un des derniers concepts clés développés par Derrida pour repenser l'idiome. S'il arrive au philosophe d'user du concept de monde dès ses premiers textes, si le philosophe aborde la question du *cosmo*politisme dès les années 90 dans le sillage de *Force de loi (op. cit.)* et de *Spectres de Marx (op. cit.)*[1] avant de questionner dans *Fichus*[2] la « mondialisation en cours », pour lui substituer en rêve un monde encore à venir, il n'en reste pas moins que ce concept n'est thématisé que dans *Béliers*[3], à partir du dernier vers du poème de Celan, *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG*[4], qui sert de fil conducteur à l'ensemble de son texte : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*[5] ». À la toute fin de la vie de Derrida, l'idiome se fait monde, il est le lieu politique où s'éprouve la mélancolie et où travaille le deuil. Toujours singulier et donc « chaque fois unique » selon le titre de l'un de ses tout derniers textes, *Chaque fois unique, la fin du monde*[6], le monde est une « totalité (…) infinie[7] ». Il est en

1 Nous pensons à ce texte rédigé en 1994, mais publié à titre posthume par René Major dans le recueil des actes du colloque de Castries de 2005 (*Derrida pour les temps à venir*, dir. René Major, Stock, 2007) : *Penser ce qui vient*, et à ces deux textes publiés en 1997 : *Cosmopolites de tous les pays encore un effort !*, Galilée, et *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Verdier.

2 *Op. cit.,* p. 9.

3 *Op. cit.* Rappelons juste que *Béliers* fut rédigé en 2003.

4 Ce poème fait parti du recueil *Atemwende, op. cit.* et n'était pas encore traduit à l'époque où Derrida a écrit et prononcé la conférence en hommage à Gadamer. Depuis, nous disposons de la traduction de Jean-Pierre Lefebvre publiée au Seuil en 2003 sous le titre *GRANDE VOÛTE INCANDESCENTE*, in *Renverse du souffle,* p. 113. Sur ce point voir aussi la note 1 du bas de la p. 25 de *Béliers*.

5 Jean-Pierre Lefebvre traduit ce vers ainsi : « Le monde est parti, il faut que je te porte. »

6 *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003, fut publié pour la première fois en anglais sous le titre *The Work of Mourning*, The University of Chicago Press, 2001. À la fin de son avant-propos, Derrida affirme que *Béliers* est la « véritable introduction à ce livre-ci », et le termine en citant le dernier vers du poème de Celan, *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG,* p. 11.

7 Nous citons l'avant-propos de *Chaque fois unique, la fin du monde*, p. 9.

d'autres termes cette contradiction ou cette aporie qui produit une hallucination poétique et qui fait rêver à Benjamin que son poème pourrait bien se transformer en fichu. « Poème », « monde » et « fichu » sont trois concepts que Derrida fait selon nous communiquer dans un fragment de sa toute dernière philosophie qu'il place en effet sous le signe du rêve, de la poésie celanienne et du témoignage. « *Niemand / zeugt für den / Zeugen* », les trois derniers vers d'*Aschenglorie*, qui surgissent au centre de *Béliers*[1] et qui closent *Fichus*[2], marquent la tension entre la totalité et le désir d'infini, que seuls le rêve ou le poème peuvent maintenir. Si le monde est une « totalité », il est toujours menacé de disparition et son histoire est bel et bien fichue ; si le monde est infini, son histoire est fatalement destinée à perdurer ; celle-ci se transforme en un fichu : un bout de tissu capable de survivre à celui qui l'a tissé.

1 *Op. cit.,* p. 49.
2 *Op. cit.,* p. 57.

Chapitre 3 – Le rêve mélancolique du monde à venir

3.1- Le monde : une « totalité infinie »

Comment Derrida lit-il *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG* ? En quoi cette lecture est-elle encore différente de celle de *Aschenglorie* dans « Poétique et politique du témoignage » et de l'ensemble de la poésie celanienne dans *Schibboleth* ? En quoi est-elle aussi différente de celle que Gadamer propose de la poésie celanienne dans son essai herméneutique, *Wer bin ich und wer bist du ? Kommentar zu Celans « Atemkristall »*[1] ? Pourquoi cette lecture, qui selon nous évite les écueils de *Schibboleth*, est-elle féconde, permettant en effet à Derrida de thématiser l'un des touts derniers concepts clés de sa philosophie ? Comment Derrida construit-il son concept de « monde » et en quel sens, enfin, l'entend-il ? Telles seront les questions auxquelles nous tenterons ici de répondre, en nous coulant dans ces propos de Derrida extraits de « La vérité blessante ou le corps à corps des langues »[2], qui déjà nous donnent quelques réponses, tout en nous laissant libres d'en inventer d'autres :

> La façon dont Celan espace son poème, qu'est-ce que c'est, qu'est que cela veut dire ? Le rythme, la césure, le hiatus, l'interruption, comment les *lire* ? Il y a donc une dissémination qui est irréductible à l'herméneutique au sens de Gadamer. C'est là que je joue avec Gadamer ce jeu de l'approbation (je lui « donne raison ») et *en même en temps* il y a des lignes de fuite vers l'interruption. Là encore, nous le disions tout à l'heure, non seulement cela ne décourage pas la lecture mais c'est pour moi la condition de la lecture. Si je pouvais prouver quelque chose au sujet d'un poème de Celan, dire comme pas mal de gens : « voilà ce que cela veut dire » – par exemple, c'est Auschwitz, ou Celan c'est la Shoah (évidemment, c'est vrai !) – mais si je pouvais prouver que c'est cela et seulement cela, je détruirais aussitôt le poème de Celan. Il aurait un intérêt limité s'il se résumait à ce qu'il veut dire, à ce qu'on croit qu'il veut dire. J'essaie donc de me mettre à l'écoute de quelque chose que je ne peux pas entendre, attentif à marquer dans ma lecture les limites de ma lecture[3].

a) « Denn keiner trägt das Leben allein »

« Saurai-je témoigner, de façon juste et fidèle, de mon admiration pour Hans-Georg Gadamer ?[4] », telle est la question qui ouvre *Béliers*, tandis qu'il se clôt sur une série de

---

1 Francfort-sur-le-Main, Surkamp, 1973, éd. révisée et complétée, 1986 ; tr. Elfie Poulain, *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de* Cristaux de souffle *de Paul Celan*, Arles, Actes Sud, 1987.

2 Entretien avec Évelyne Grossman, *in* revue *Europe* consacrée à Jacques Derrida, n° 901, mai 2004.

3 *Ibid.*, p. 24 – Derrida souligne. Ajoutons que dans *Schibboleth*, *op. cit.*, Derrida nous semble faire exactement le contraire de ce qu'il dit ici.

4 *Béliers, op. cit.*, p. 9.

questions étrangement réunies en une seule que Derrida ne formule pas mais que, selon dires, il « aurai[t] aimé poser à Gadamer au cours d'un entretien interminable[1]. » La question se diffracte donc en une multiplicité de questions qui toutes s'adressent à l'autre, lui seul étant en mesure de répondre, même si on ne peut jamais savoir qui il est au juste, et si seulement il répond. C'est par le biais de cette problématique très heideggerienne, que Derrida en vient à citer, à la toute fin de son texte, ce vers de Hölderlin – le poète par excellence selon Heidegger –, par lequel pourtant il « aurai[t] dû commencer[2] » : « *Denn keiner trägt das Leben allein*[3] ». C'est donc autour de la question de la poésie, et par la médiation de Heidegger, que Derrida renoue dans *Béliers* son *dialogue* avec Gadamer. Ce dernier concept, dont le philosophe de la déconstruction nous affirme qu'il est « étranger à [son] lexique » (p. 13), appartient en revanche à celui de Gadamer qui justement s'en sert pour définir la relation de la déconstruction et de l'herméneutique :

> Le dialogue entre les représentants qui ont tenté de poursuivre de façon autonome l'élan de la pensée heideggerienne, dialogue que voulait être ma rencontre parisienne avec Derrida il y a quelques années [aux dires de Derrida (*Béliers*, p. 16), les deux philosophes se sont rencontrés à Paris en 1981], doit composer avec des difficultés bien particulières[4].

En s'appuyant pour une large part sur trois textes du philosophe allemand, dont deux dialoguent explicitement avec la déconstruction : *Destruktion und Dekonstruktion* (1985), *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988) et *Les Limites du langage* (1985)[5], Derrida interroge son « dialogue » avec Gadamer en le plaçant sous le signe, ni exactement freudien ni exactement heideggerien, de l'étrange et du non-familier. Comment Gadamer, selon Derrida, définit-il le dialogue ? Comment Derrida en vient-il ensuite, en se laissant hanter par ce terme

---

1 *Ibid.*, p. 80 (les questions qui closent la p. 79 concernent toutes la nécessité de repenser le monde à partir d'un au-delà des catégories classiques. La citation complète est la suivante : « Voilà une des questions que, l'appelant au secours, j'aurais aimé poser à Gadamer au cours d'un entretien interminable. »

2 *Ibid.*- Citation modifiée.

3 *Ibid.* Ce vers est extrait de *Die Titanen* que l'on pourra trouver dans *Œuvres*, Gallimard Pléiade, 1967. *Die Titanen*, qui fait partie des poèmes de la période 1800-1806, est traduit par Gustave Roud (Gustave Roud propose de traduire ce vers de la manière suivante : « Car nul ne supporte seul la vie. » P. 893).

4 Il s'agit de l'incipit de *Déconstruction et herméneutique* (*Dekonstruktion und Hermeneutik*, 1988) que l'on trouvera dans le recueil, *La philosophie herméneutique*, PUF, 1996. Ce recueil rassemble les textes de Gadamer rédigés entre 1953 et 1993, tous traduits par les soins de Jean Grondin. Derrida cite tout de même, mais plus longuement, ce passage aux p. 15-16 de *Béliers*.

5 Ces trois textes ont tous été publiés dans le recueil, *La philosophie herméneutique*, *op. cit. Les limites du langage*, que Derrida ne nomme pas dans sa langue originale (*Grenzen der Sprache*), date de 1984 (première publication, 1985), et ne concerne pas directement la déconstruction, même si le philosophe qui en est l'inventeur laisse entendre (et ce de manière un peu narcissique peut-être) que ce texte serait un prolongement du dialogue entre herméneutique et déconstruction (il est possible que Derrida se permette une telle affirmation en raison du début des *Limites du langage,* qui pose le problème du rapport du langage à l'écriture).

gadamerien, à contradictoirement interrompre son dialogue avec Gadamer ? La réponse à la première question se tisse entre les trois textes de Gadamer que nous venons tout juste de citer. Quant à la seconde, elle se trouve dans *Béliers* et elle permet à Derrida d'introduire « son » concept de monde. Ne provenant ni directement de Husserl ni directement de Heidegger (le premier, selon Gadamer, ayant rendu possible l'articulation du langage et du monde, tandis que le second aurait enfin pensé le langage comme ouverture du monde, et le monde comme langage[1]), le concept derridien de monde porte en lui toute la lecture encore à venir du dernier vers du poème de Celan *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG* : *« Die Welt ist fort, ich muss dich tragen »*, auquel *Béliers* est pour ainsi dire entièrement consacré.

Qu'appelle-t-on penser ? *Was heisst denken ?*[2] se demande Gadamer après Heidegger. À cette question, Gadamer propose une réponse qui loin de signer la clôture de la question, est au contraire un appel à la formulation d'une nouvelle question qui en appelle à une nouvelle réponse, etc. :

> La pensée est appelée un dialogue parce qu'elle prend la forme de la question et de la réponse, parce que l'on s'interroge soi-même comme l'on interrogerait quelqu'un d'autre et que l'on se dit quelque chose comme si quelqu'un d'autre nous l'avait dit. Augustin a déjà fait allusion à cette façon de parler. Chacun est en quelque sorte toujours en dialogue avec soi-même. Même lorsqu'il est en dialogue avec autrui, il demeure en dialogue avec soi-même tant et aussi longtemps qu'il pense.
> Le langage ne s'accomplit donc pas dans des énoncés, mais comme dialogue, comme l'unité de sens qui se constitue à partir du mot et de la réponse[3].

La pensée, selon Gadamer, est un « dialogue », c'est-à-dire un jeu de renvoi infini entre une question et une réponse, qui constitue l'unité de sens nécessaire à l' « entente » (*Verständigung*). Celle-ci ne correspond donc pas à l'arrêt de la circulation des significations dans un sens univoque, mais repose au contraire sur « le fait qu'il y a de la mécompréhension en toute compréhension[4] ». Pour le dire autrement, si l'herméneutique gadamerienne se définit par son impossibilité de se cristalliser autour d'un sens par définition asymptotique :

---

1 « … le « langage », avec toute la force intuitive de son enracinement dans le monde vécu, devint virulent et fit puissamment irruption dans l'art raffiné de la description de la phénoménologie husserlienne. Le langage ne pouvait faire autrement que de devenir lui-même l'objet de sa propre conception philosophique. Lorsqu'en 1920, comme je puis en témoigner, un jeune penseur comme Heidegger put se permettre de réfléchir depuis une chaire allemande sur le sens de l'expression « ça fait monde » (*es weltet*), ce fut réellement une percée à travers la langue scolaire massive de la métaphysique qui avait été complètement aliénée de ses propres origines, mais aussi un événement de langage et l'acquisition d'une compréhension plus profonde du langage tout court. » *Destruction et déconstruction, op. cit*., p. 140.

2 *Op. cit.*

3 *Les limites du langage, op. cit.*, p. 182.

4 *Déconstruction et herméneutique, op. cit.*, p. 158.

> … le dialogue que nous sommes n'aura jamais de fin. Aucun mot n'est le dernier, tout comme il n'y a aucun premier mot. Chaque mot est lui-même déjà réponse et signifie toujours lui-même qu'il pose une nouvelle question[1].

le sens n'en est-il pour autant jamais réduit à néant :

> … ce qui caractérise le dialogue inépuisable qu'est la lecture (celle qui cherche à comprendre) c'est que le « texte » lui-même dise quelque chose – et dans le cas de la poésie, qui est un véritable diktat, sans renvoyer à l' « auteur » ni à sa voix, mais à l'aval du sens et de la résonance que le lecteur réussira à entendre[2].

Autrement dit, si le sens échappe définitivement à la présence, il n'en reste pas moins existant. Le dialogue – qui est par essence poésie – ne peut pas être interrompu (il est infini, comme Derrida qui s'appuie sur des textes de Gadamer nous le rappelle dans *Béliers*[3]), car il n'est rien comme une rupture ou une interruption d'un sens nécessairement rassembleur, même s'il fait toujours défaut. Certes, le sens final du dialogue est-il par définition inatteignable, mais le dialogue est néanmoins toujours orienté par ce sens qui détermine le chemin à suivre pour pouvoir l'approcher. Le lecteur doit ainsi réussir à « entendre la résonance du sens » dans le poème. Si l'œuvre possède une « autorité souveraine » (c'est le « *subjectum* de l'expérience de l'art[4] »), c'est en ce qu'elle porte un sens qui la traverse et la transcende.

La relation entre la déconstruction et l'herméneutique s'est donc construite sur le mode d'un dialogue, un dialogue que Gadamer voudrait ininterrompu, mais que Derrida interrompt en relevant en son sein même la marque de l'*Unheimlichkeit*. Commençant par repérer le fait que Gadamer interprète les difficultés qui grèvent le dialogue entre la déconstruction et l'herméneutique comme le résultat de la « barrière des langues [qui] sera toujours grande là où *la pensée ou la poésie* s'efforceront de délaisser les formes traditionnelles pour se mettre à l'écoute de nouvelles orientations puisées dans leur propre langue maternelle[5] », Derrida montre comment Gadamer fait du poème une langue étrangère non seulement intraduisible dans une autre langue, mais tout autant « intraduisible » dans la langue dans laquelle il semble pourtant avoir été écrit :

---

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*
3 Voir plus précisément les p. 38-39 de *Béliers*.
4 Nous extrayons cette expression de *Béliers*, p. 18, qui la reprend de l'essai de Gadamer, *Vérité et Méthode*, tr. Étienne Sacre, révisée par Paul Ricœur, Seuil, 1976, p. 11-12.
5 Nous citons Derrida (*Béliers*, p. 15-16) citant Gadamer (*Déconstruction et herméneutique,* in *La philosophie herméneutique*, *op. cit.*, p. 155) – Citation modifiée ; Derrida souligne.

> Le poème situe sans doute le seul lieu propice à l'expérience de la langue, à savoir d'un idiome qui à la fois défie pour toujours la traduction et donc en appelle à une traduction sommée de faire l'impossible, de rendre l'impossible possible lors d'un événement inouï. Gadamer écrit, dans *Les limites du langage* :
>
> … cela [il vient de parler du « phénomène de la langue étrangère »] s'applique tout particulièrement là où il est question de la[1] traduction [et il renvoie justement, en note, à son essai *Lire, c'est comme traduire*]. On pense ici à la poésie, au poème comme à la grande instance pour l'expérience de la propriété et de l'étrangeté du langage[2].

Si le poème ne peut être traduit dans aucune langue, c'est parce qu'il est en fait écrit dans un langage étranger à toutes les langues (rappelons que Gadamer, au début des *Limites du langage*, distingue la langue du langage : « Au sens large, le langage désigne toute forme de communication, pas seulement le discours… », p. 169). Or l'étrange, l'étrangeté, l'étranger sont selon Derrida inséparables de la mort et le symptôme de la préservation de l'autre, à la fois mort et vif, en soi. Ils sont autrement dit inséparables de la mélancolie, de l'idiome ou de la signature scellée, qui font compulsivement revenir l'autre en soi. Cette revenance est aussi la marque de la préservation et de la disparition du sens. Le déploiement infini du sens en est aussi la dissémination infinie et l'exténuation. Si Heidegger puis Gadamer restent prisonniers de la philosophie de la présence, c'est parce que, selon Derrida, l'un comme l'autre n'ont pas pensé à partir de cette *interruption* même, qui pourtant constitue (et « déconstitue » en même temps) l'*ego cogito*, ou plus exactement l'*alter ego,* puisque l'*ego* est en fait toujours marqué, endeuillé par la mort de l'autre :

> 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. Dès cette première rencontre, l'interruption va au-devant de la mort, elle la précède, elle endeuille chacun d'un implacable futur antérieur. L'un de nous deux *aura* dû rester seul, nous le savions tous deux d'avance. L'un des deux *aura* été voué, dès le commencement, à porter à lui seul, en lui-même, et le dialogue qu'il lui faut poursuivre au-delà de l'interruption, et la mémoire de la première interruption[3].

C'est sur cette interruption du dialogue que Derrida, sans le dire, introduit dans son texte le poème de Celan, *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG,* en y inscrivant les deux termes les plus marquants de son dernier vers : le « monde » est toujours une interruption du dialogue, et c'est bien pour cela qu'il nous faut le « porter ». Après la fin de ton monde, il m'incombe de le ou de te porter, pour le ou te faire survivre.

---

1 Notons que dans la traduction de Jean Grondin, le déterminant n'apparaît pas.

2 *Ibid*., p. 16-17. Le passage cité par Derrida est extrait de *Les limites du langage,* in *La philosophie herméneutique, op. cit.*, p. 183. Les deux passages cités entre crochets sont de Derrida.

3 *Ibid.*, p. 22 – Derrida souligne.

Si ce n'est qu'à la toute fin de *Béliers* que Derrida définit ce qu'il entend par « monde », cette irruption-interruption le conduit à expérimenter une lecture non herméneutique mais selon notre mot « idiomatique » du poème de Celan, qui lui permettra *in fine* de thématiser « son » concept de monde.

b) « Die Welt ist fort, ich muss dich tragen »

GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG
mit dem sich
hinaus- und hinweg-
wühlenden Schwarzgestirn-Schwarm :

der verkieselten Stirn eines Widders
brenn ich dies Bild ein, zwischen
die Hörner, darin,
im Gesang der Windungen, das
Mark der geronnenen
Herzmeere schwillt.

Wo-
gegen
rennt er nicht an ?

Die Welt ist fort, ich muss dich tragen[1].

–

Derrida travaille uniquement ce poème à partir de l'allemand, mais pour une meilleure compréhension (au moins la nôtre) de celui-ci, nous le retranscrivons dans la traduction française de Jean-Pierre Lefebvre[2] :

GRANDE VOÛTE INCANDESCENTE
avec
l'essaim d'astres noirs qui s'affouille
une voie de sortie, de départ :

au front caillou d'un bélier
je marque au feu cette image, entre
les cornes, dedans,
dans le chant des circonvolutions, enfle
la moelle des
mers de cœur figées.

---

1 Dans *Béliers*, ce poème, dont nous rappelons qu'il fait partie du recueil *Atemwende, op. cit.,* est cité trois fois dans sa totalité : p. 26-27, p. 44-45, p. 52-53.
2 *Renverse du souffle, op. cit.,* p. 113.

Contre
quoi
ne fonce-t-il pas ?

Le monde est parti, il faut que je te porte.

–

Tout en feignant d'être fidèle à l'exigence herméneutique de Gadamer, combien de lectures Derrida tente-t-il de ce poème ? Au moins deux, même si les possibilités sont en fait infinies et qu'en lisant attentivement *Béliers*, nous pourrions en trouver une multiplicité d'autres. Si nous choisissons de nous en tenir à ces deux lectures, c'est parce qu'elles permettent de rendre compte de la progressive thématisation du concept de monde, qui nous intéresse ici.

La première lecture sur laquelle nous voudrions nous attarder est la lecture structurelle que Derrida propose de *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG.* Ce poème a la structure d'un appel (*Anspruch*) – ce en quoi Derrida donne raison à Gadamer –, mais cet appel est aussi une interruption, comme le révèle la tonalité désespérée de son dernier vers pourtant chargé de répondre à une question. Construit autour de trois pronoms personnels (*ich, er, dich*) qui font aussi appel au commentaire gadamerien de *Cristaux de souffle* : *Wer bin ich und wer bist du ?*[1], ce poème « ajointe et disjointe », selon les mots de Derrida[2], quatre temporalités différentes toutes exprimées au présent, avant de se laisser aspirer par le vers final qui est aussi l'obscur centre d'attraction de tout le poème ou, en termes plus derridiens, sa « restance (…) qui *nous* rend, à *nous*, le poème à la fois lisible et illisible » (p. 48 – Derrida souligne). Composé de trois strophes plus un vers ou de « treize plus un vers » (p. 49), *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG* articule donc quatre dimensions du présent, qui en appellent chacune à un pronom personnel spécifique. La première strophe est ainsi l'espace où se construit un « tableau » qu'il faut entendre au sens d' « image » ou de « peinture » (p. 52), prend soin de préciser Derrida qui comparera bientôt ce tableau à un « décor théâtral ». Le présent de la toile de fond de *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG* est celui de la « vérité générale », même s'il ne relève pas de la fixité du concept. Plus justement encore, il est celui de la représentation ou de la mise en scène, qui vient structurer l'action et sur laquelle celle-ci vient s'adosser. Ce « présent atemporel » est encore renforcé par l'usage du « *sich* » qui

1 *Op. cit.*
2 *Ibid.*, p. 52.

désigne un « lui » anonyme au sens où il n'interpelle personne directement (*a contrario* du *ich* qui est auto-référentiel et du *dich* qui s'adresse directement à « toi »).

Sur le fond du tableau se détache bientôt une action introduite par les deux points qui closent la première strophe en la laissant en suspens, dans l'attente de son « explicitation » ou de sa « traduction » (p. 50). La temporalité de la deuxième strophe est celle du « performatif présent d'une première personne » (p. 52) : *ich*. Elle est tout entière une « présentation » (p. 50) – ou une performance, en terme artistique – refermée par un point. La troisième strophe a la forme torsadée d'une « tournure interro-négative » (p. 51) : « cette tournure interro-négative imprime à tout le poème une torsion, je dirai même un tourment convulsif qui laisse d'avance sa marque douloureuse dans la signature du dernier vers » (*ibid*.). Sa temporalité est celle du figement d'une question qui concerne encore cet « il » (« *er* ») anonyme, et qui n'est pas destinée à recevoir de réponse. La question reste en suspens, itérable à l'infini, même si une réponse vient apparemment combler son appel en introduisant au sein du poème le « présent de la responsabilité ». S'il est impossible de répondre, il incombe néanmoins à celui qui a entendu l'appel qui lui a été lancé de donner une réponse, toujours inadéquate. L'appel vient de « toi » (« *dich* ») et j'en suis responsable (« *ich* ») : « ce poème est le « toi » et le « je » qui s'adresse à « toi » mais aussi à tout autre » (p. 55). L'appel a déjà été, et sera encore, interrompu – ce qui permettra à Derrida d'inscrire sa marque dans le poème en le prolongeant à sa manière idiomatique –, mais la lecture structurelle de *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG* est bientôt doublée d'une lecture de son contenu, que le philosophe de la déconstruction appelle beaucoup plus élégamment la « lecture de la constellation de ce poème » (p. 57). En reprenant chacune des trois strophes, et avant d'achopper sur le dernier vers, Derrida redessine une scène sur le fond animé de la carte du ciel imaginée par le poète : la scène d'un holocauste contre lequel la victime sacrificielle se défend, jusqu'à l'épuisement. Nous ne reconstruirons pas ici toute la lecture derridienne du poème Celan, mais nous en esquisserons les grandes lignes qui conduisent progressivement Derrida à réinterroger le dernier vers avant de réinventer un nouveau concept de monde hanté par ses propres fantômes : celui de Freud et de Husserl, dont l'union permettra enfin au philosophe de se détacher de la triple notion heideggerienne de monde : *weltlos, weltarm, weltbilden*[1]. Plus

1 Nous reviendrons sur ces trois concepts.

encore, nous ne reconstruirons pas toujours fidèlement la lecture derridienne du poème de Celan et nous en proposerons à l'occasion notre propre interprétation, suivant en cela ce que nous avons appelé « la méthode de la lecture idiomatique » (*ie* la déconstruction), qui nous semble clairement formulée dans cet avertissement :

> … l'abandon de la trace laissée, c'est aussi le don du poème à tous les lecteurs et contre-signataires qui, toujours sous sa loi, celle de la *trace à l'œuvre, de la trace comme œuvre*, entraîneront ou se laisseront entraîner vers une tout autre lecture ou contre-lecture. Celle-ci sera aussi, d'une langue à l'autre parfois, dans le risque abyssal de la traduction, une incommensurable écriture[1].

Située « au-delà du monde », la « constellation, la configuration des étoiles dans le ciel » (p. 57) est ouverte à l'infini. Elle est la promesse d'une vie foisonnante et errante qui ressemble à celle des planètes (« πλανήτης signifie « errant », « nomade », et cela se dit parfois d'animaux errants, justement », p. 58), et qui s'apparente à un « essaim ». De ce tableau vivant surgit bientôt un bélier (*Widder*) qui n'est pas seulement l'animal du sacrifice ou l'instrument utilisé pour enfoncer portes et murs, mais aussi un signe du zodiac. La naissance du bélier est inscrite dans le calendrier, marquée par une date et une heure qui font d'elle un instant unique et irrépétable. Cette référence à la date déjà explorée par Derrida dans *Schibboleth (op. cit.)*, indique la nécessité d' « écouter ce poème dans la chambre d'échos de tout l'œuvre de Celan » (p. 59), ce que le philosophe commence à faire avant de s'interrompre, pour se focaliser sur l'action sacrificielle. Première scène d'holocauste de l'Ancien Testament : sur ordre de Yahvé, Abraham est sur le point de trancher la gorge de son fils, Isaac, lorsque surgit un ange qui interrompt son geste. Abraham qui a fait l'épreuve de sa foi, est autorisé à offrir en sacrifice un substitut. Un bélier est présent sur la scène : ses cornes torsadées sont entortillées à de la broussaille qui le garde prisonnier. Abraham l'en arrache et l'offre en sacrifice à son Dieu qui lui promet en récompense de « multiplier sa semence comme les étoiles des cieux » (p. 62). Deuxième scène d'holocauste : pour expier les crimes et les péchés du peuple d'Israël, Moïse sacrifie à son Dieu un jeune taureau et un bélier. De la victime consumée ne sont conservées que les cornes bientôt transformées en un instrument de musique : le *shofar* est une corne de bélier par laquelle est répétitivement soufflé l'appel que l'on fait retentir le jour du nouvel an Juif et à la fin de Yom Kippour (le jour du Grand Pardon). La renaissance est annoncée par la corne de la victime qui, dans le poème, est aussi le sacrificateur. Le poète se sacrifie lui-même

1 *Ibid*., p. 66-67 – Derrida souligne.

en imprimant son image de feu entre les cornes du bélier. Celui-ci porte sur son « front silicifié » (p. 63) une figure désormais inscrite pour l'éternité dans la cartographie et le calendrier du ciel zodiacal. Le poème est le lieu d'un sacrifice, celui du poète qui se fait victime pour redonner une voix et une image à toutes les victimes qui ont perdu leur vie, leur voix et leur image, dans un assassinat : une scène de mort injuste et insensée[1]. Car la scène de l'holocauste est aussi une scène de vie et le poète, en se donnant la mort, fait renaître de leurs cendres les victimes criminellement anéanties. Le bélier est un survivant animé par la colère de toutes les victimes assassinées qu'il porte en lui :

> Le bélier chargerait contre tout et contre quiconque, dans toutes les directions, comme si la douleur l'aveuglait. Le rythme de cette strophe, *Wo- / gegen / rennt er nicht an ?*, scande bien le mouvement saccadé de ces coups[2].

Le bélier est un poème : apparemment écrit en langue allemande, il en perfore la syntaxe, pour forcer celle-là à s'ouvrir à l'altérité qu'elle a voulu annihiler. Mais peut-être le bélier est-il aussi un cheval de Troie (une hypothèse que Derrida ne propose pas). Se donnant à langue allemande en se pétrifiant dans sa constellation, le poème dissimule entre ses flancs un essaim bourdonnant, toute une vie révoltée prête à charger tête baissée contre la langue de mort, au risque de détruire la langue de la résurrection – « une voie de sortie, de départ » –, et de s'abîmer encore une fois dans le néant : *Wo- / gegen / rennt er nicht an ?* C'est en ce point névralgique qu'interviennent « la césure, le hiatus, l'ellipse, autant d'interruptions qui à la fois ouvrent et ferment » (p. 66). Le point d'interrogation appelle et laisse ouvertes toutes les interprétations. Nul ne peut dire ce qu'est ou qui est le bélier. On ne peut pas plus savoir contre quoi ou contre qui il charge. Et s'il semble bien vivant, doté d'un nom, d'une date de naissance et d'un visage tous inscrits dans le ciel du zodiac et porté par un chant de vie qui accompagne ses ruées, il n'en est pas moins mort, définitivement détruit, brûlé par le feu. *Niemand / zeugt für den / Zeugen*. Le poème n'est peut-être qu'un rêve, écrit dans la nuit, au

---

1 Ici, l'interprétation de Derrida n'est pas exactement celle que nous proposons, le philosophe n'évoquant pas d'assassinat et ne faisant donc pas de distinction entre la scène du sacrifice et la scène de l'assassinat (ajoutons, nous le notions déjà, que Derrida utilise l'expression selon nous très problématique de « langue de l'holocauste » et n'est jamais très loin d'établir un rapport entre le génocide des Juifs et un holocauste, comme son texte « Prénom de Benjamin », in *Force de loi, op. cit.*, le laisse supposer). Si une telle reformulation ou réinvention n'est normalement pas acceptée dans le travail qui est le nôtre, nous nous croyons néanmoins en droit de le faire pour trois raisons : tout d'abord, parce qu'elle est autorisée par Derrida lui-même, comme nous l'indiquions déjà ci-dessus ; ensuite, parce qu'elle ne concerne pas la philosophie derridienne à proprement parler, mais la lecture derridienne d'un poème de Celan ; enfin, parce que cette reformulation ou invention ne nous met pas en porte à faux avec la logique de la philosophie derridienne.

2 *Béliers*, p. 65-66.

sein de la grande voûte incandescente. À bout de souffle, il nous faut…

> … reprendre souffle, la profonde respiration d'un tout autre souffle (c'est comme un autre tour, une révolution, un renversement du souffle, *Atemwende*), pour soupirer ou pour expirer : *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.* Peut-être est-ce là, mais on ne le saura jamais et nul n'a le pouvoir d'en décider, une réponse possible à la question *Wo- / gegen / rennt er nicht an ?*[1]

Un tel tournant du souffle est aussi la césure qui permet selon Derrida de relire isolément le dernier vers du poème. Peut-être le poème redonne-t-il en rêve, en un lieu situé au-delà du monde, une voix, un nom, une date de naissance et un visage au disparu, mais obstinément, irréductiblement, irréversiblement, *Die Welt ist fort*. Pourtant, ce n'est pas un point qui vient mettre fin à ce premier segment du vers : la virgule le met en suspens mais ne l'interrompt pas, elle appelle une suite qui soudain *te* réinscrit dans le monde. Peut-être Derrida a-t-il tort de complètement couper le dernier vers du corps du poème, car en mettant apparemment fin au rêve pour se confronter au principe de réalité (aurait peut-être dit Freud), celui-là reprend aussitôt : le rêve devient une Réalité, un travail du deuil qui ne s'achève jamais : *ich muss dich tragen* :

> Quand le monde n'est plus, quand il est en passe de n'être plus *ici, mais là-bas*, quand il n'est plus proche, quand il n'est plus ici *(da)* mais là (*fort*), quand il n'est même plus là (*da*) mais au loin parti (*fort*), peut-être infiniment inaccessible, alors je dois *te* porter, toi tout seul, toi seul en moi ou sur moi seul[2].

Ou peut-être est-ce plutôt l'inverse. La responsabilité qui m'incombe et qui m'engage envers toi fait soudain disparaître le monde et son principe de réalité : l'éthique, aurait peut-être dit Levinas[3], se porte au-delà :

> Dès lors que je suis obligé, à l'instant où je *te* suis obligé, où je *dois*, où je *te* dois, *me* dois de *te* porter, dès lors que je te parle et suis responsable de toi ou devant toi, aucun monde, pour l'essentiel, ne peut plus être là. Aucun monde ne peut plus nous soutenir, nous servir de médiation, de sol, de terre, de fondement ou d'alibi. Peut-être n'y a-t-il plus que l'altitude abyssale d'un ciel. Je suis seul au monde là où il n'y a plus de monde. Ou encore : je suis seul dans le monde dès lors que je me dois à toi, que tu dépends de moi, que je porte et dois assumer, en tête à tête ou face à face, sans tiers, médiateur ou intercesseur, sans territoire terrestre ou mondial, la responsabilité à laquelle je dois répondre devant toi pour toi. Je suis seul avec toi, seul à toi seul, nous sommes seuls : cette déclaration est aussi un

---

1 *Ibid.,* p. 67.
2 *Ibid.,* p. 68 – Derrida souligne.
3 Si Derrida ne cite jamais le nom de Levinas dans ce texte, il semble pourtant aussi en appeler à *Totalité et infini, op. cit.,* et plus largement à l'ensemble de sa philosophie. Cependant, et suivant en cela la logique de notre thèse, nous pensons que la connexion Freud-Husserl (enfin explicitement réalisée, même si elle le fut implicitement dès *La voix et le phénomène, op. cit.*) est plus opératoire pour penser la philosophie derridienne.

engagement[1].

Mais pourtant, le monde est bien là, il l'est tout du moins pour moi. Si ton monde n'est plus, mon monde est encore, et c'est bien pour cela qu'il me faut te porter. L' « éthique hyperbolique[2] » est aussi dans un monde, le mien, et c'est ce qui engage justement le travail infini de la mélancolie[3]. La figure et la vie rêvées au-delà du monde sont portées, rapportées dans un monde, le mien, qui est aussi le tien. Si ton monde n'est plus ou n'est pas encore, il ne cesse de hanter le mien, et c'est peut-être ainsi, par un effet de « phantôme », que s'invente un nouveau monde.

c) « Le « Fort-sein » du monde[4] »

Mais il faut bien remarquer le glissement qu'à la suite de Derrida nous venons subrepticement d'opérer. Car *Die Welt* n'est ni *deine* ni *meine Welt,* encore moins est-il *dich*, et si la virgule n'est pas un point, mais un temps de suspens, elle marque tout de même, et ici tout particulièrement, une inflexion de la phrase, qui nous fait passer du monde entendu comme une totalité neutre et autonome à « toi » qui es telle personne désignée par moi, et qui certes existe indépendamment de moi, mais qui prend pourtant consistance en moi, avec moi : le geste de désignation interdit toute absorption de toi en moi. En te désignant « toi » dans élan de responsabilité, je me jette à l'extérieur de moi-même selon un geste apparemment contraire à celui qui consiste à porter. « *Ich muss dich tragen* », deux actes opposés sont donc ici associés par le biais d'une obligation : le « toi » m'impose de sortir de « moi » et m'impose simultanément de te ramener en moi afin de te porter. C'est en interrogeant ce dernier verbe dont il propose deux significations que Derrida en revient au « trois façons pour le monde d'être *fort* » (p. 73) avant de thématiser, à sa façon idiomatique, un nouveau concept de

---

1 *Ibid*., p. 68-69- Derrida souligne.

2 Nous rappelons que cette expression est une expression derridienne qui apparaît dans l'œuvre tardive du philosophe et dont il explique l'origine dans son article, « Pardonner, l'impardonnable et l'imprescriptible », in *Cahier de l'Herne,* cahier dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, *Derrida*, 2004 (texte rédigé en 1997). Pour plus de précisions, nous renvoyons à notre deuxième partie, III, 3-1, b.

3 Marc Crépon, dans la dernière partie de son livre, *Langues sans demeure*, Galilée, 2005, consacrée à une lecture de *Béliers* : « « C'est l'éthique même » Note sur l'idiome du deuil » (texte d'une conférence donnée le 3 avril 2004 au collège international de philosophie), articule l'éthique derridienne (qu'il distingue de l'éthique) et ce qu'il appelle « l'idiome du deuil » en s'arrêtant sur la parenthèse elliptique de la p. 74 de *Béliers* : « Mais si *je dois* (c'est l'éthique même) porter l'autre en moi pour lui être fidèle, pour en respecter l'altérité singulière, une certaine mélancolie doit protester contre le deuil normal ».

4 Cette expression est extraite de *Béliers*, p. 79.

monde :

> … si *tragen* parle le langage de la naissance, s'il doit s'adresser à un vivant présent ou à venir, il peut aussi s'adresser au mort, au survivant, ou à leur spectre, dans une expérience qui consiste à porter l'autre en soi, comme on porte le deuil – et la mélancolie[1].

Le verbe *tragen*, ici articulé à un *dich* qu'il est impossible d'identifier, réunit donc trois temporalités différentes : si *tragen* peut concerner un « toi » aujourd'hui disparu, il peut aussi désigner un « toi » encore à venir. Mais dans les deux cas, c'est bien aujourd'hui que tu me contrains à te porter ou que je suis contraint de te porter. En moi sont unis le spectre et l'enfant[2] :

> Dès lors, ces *deux* sens potentiels de *tragen* échangent leurs diverses possibilités avec *trois* pensées du monde, au moins, avec trois mondes de pensées du monde, trois façons pour le monde d'être *fort*, là plutôt qu'ici, au loin, parti, suspendu, neutralisé – ou absent, et annihilé[3].

Le monde peut être essentiellement *fort*, le présent désignant alors un présent de vérité générale. Mais si je dois te porter, c'est peut-être parce que le monde, qui est d'abord le tien, a disparu dans un « instant-événement » qui ne peut être gardé en mémoire, présentement « consigné dans un récit » (*ibid.*, citation modifiée), qu'en se donnant à l'autre. Enfin, il est impossible de déterminer de quel monde ou du monde de qui il s'agit : le monde peut tout aussi bien être celui de la totalité des étants que celui des vivants, qu'ils soient humains ou non. Ces trois manières de faire disparaître le monde tout en le retenant, se trouvent déjà, selon Derrida, chez Freud, Husserl et Heidegger. Pourtant, si c'est bien ce dernier qui a le plus explicitement thématisé le concept de monde en pensant non seulement l'être au monde (*in-der-Welt-sein*), mais aussi le cosmos, le « *welten* du monde, sa mondanisation, voire sa mondialisation » et « l'éloignement (*Ent-fernung*) » (p. 78) qu'un *tragen* maintient en tension avec le rapprochement, Derrida nous dit vouloir se tenir en retrait de la pensée heideggerienne, et notamment de ces trois « thèses »[4] présentées « dans un séminaire de 1929-

---

1 *Ibid.*, p. 72.

2 Sur ce point, on pourra aussi se référer à la préface de *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée / Le Monde, 2005, « Porter le deuil. Derrida comme un enfant », dans laquelle Jean Birnbaum, après avoir lié la pensée de Derrida au *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas* de Imre Kertész (traduit du hongrois par Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 1995 ; *Kaddis a meg nem született gyermekért*, 1990), invente l'expression « gamin spectral » (p. 19), pour évoquer l' « hallucinante intemporalité » où Jacques Derrida aura toujours vécu. (« L'hallucinante intemporalité » est l'expression par laquelle Claude Lanzmann désigne la temporalité spectrale de son film *Shoah* dans *Au sujet de* Shoah*, le film de Claude Lanzmann*, Belin, 1990, p. 316).

3 *Béliers*, p. 72-73.

4 Derrida encadre ce mot de guillemets, *ibid.*, p. 79.

1930 sur le monde, la finitude, la solitude (*Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*) : « *der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbilden* » [1]». Les raisons de cette prise de distance avec la conception heideggerienne du monde sont développées dans *Apories* (1996)[2] dans lequel Derrida reproche notamment à « l'analytique existantiale de ne rien vouloir connaître du revenant et du deuil[3] » ; il ne s'agira pas pour nous de lire ici ce texte, mais plutôt d'essayer de comprendre comment le philosophe de la déconstruction se tient en effet en retrait de la pensée heideggerienne, en connectant encore une fois[4] Husserl et Freud, pour faire du monde un « *fort-sein* ». Si dans *Béliers,* Derrida commence par évoquer la mélancolie freudienne et le deuil impossible avant de se référer à l'anéantissement husserlien du monde, nous commencerons quant à nous par le second, tant il nous semble que Derrida ressaisit d'abord et avant tout la mort dans ce que nous nous risquons à appeler la « structure du *phainesthai* » ou « la structure phénoménologique du spectre »[5], qui ne serait pas moins que la structure, plus ou moins complexifiée selon les espèces et selon chaque singularité, de tout être vivant, dont la spécificité est d'être continuellement travaillé par du non-vivant.

Die Welt ist fort, ich muss dich tragen. « L'envoi de notre poème répète sans fléchir cette radicalisation phénoménologique » (p. 75) ou cette « *épokhè* radicale », dit aussi Derrida (*ibid.*), que l'on trouve dans le « célèbre paragraphe 49 de *Ideen I*[6] » (p. 74-75 – nous rappelons que *Ideen I* date de 1913). Or, et ce assez étonnamment, Derrida met en relation ce texte avec les *Méditations cartésiennes* pourtant rédigées à plus de quinze ans d'intervalle

---

1 *Ibid.* Les références du texte de Heidegger sont indiquées par Derrida dans la note du bas de la page 79, que nous retranscrivons ici : « *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1983, p. 273 *sq.* ; tr. Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 263. » (Cours du semestre 1929-1930). Ces « trois thèses directrices » forment le titre du § 42 du chapitre II de la deuxième partie des *Concepts.* D. Panis les traduit en ces termes : « La pierre est sans monde », « L'animal est pauvre en monde », « L'homme est configurateur de monde », p. 265.

2 *Op. cit.*

3 P. 110, citation modifiée. La citation exacte est la suivante : « L'analytique existantiale ne veut rien connaître du revenant et du deuil. » Juste avant le point est inséré un appel de note. Dans cette note, nous pouvons lire : « À ma connaissance, le mot « fantôme » (*Phantom*) n'apparaît qu'une seule fois dans *Sein und Zeit* (p. 419). »

4 C'est-à-dire d'une manière encore différente de celle dont il les connecte dans ses autres ouvrages, ce en vertu même de la dynamique de l'itération.

5 Sur ce point, on pourra lire le chapitre 4 de *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* de François-david Sebbah, PUF, 2001 : « La subjectivité spectrale selon J. Derrida ». Nous déplorons néanmoins que l'auteur n'ait jamais tenu compte de l'apport fondamental de la psychanalyse freudienne pour l'œuvre de Derrida, et notamment pour tout ce qui concerne la question du « spectre ».

6 *Op. cit.*

(1929)[1] et dans lequel Husserl, travaillé depuis quelques années déjà par la question de l'intersubjectivité, interroge la constitution de l'*alter ego* au sein de l'*ego*. Comment Derrida parvient-il à mettre en connexion le paragraphe 49 du texte inaugural de la phénoménologie avec une œuvre de la maturité ? Plus encore, comment Derrida parvient-il à mettre en connexion ces deux textes de Husserl – qui n'évoquent jamais la possibilité de la mort – avec ces deux textes freudiens qui, eux, parlent directement de l'expérience de la mort : « Deuil et mélancolie[2] » et *L'inquiétante étrangeté (op. cit.)* qui hante *Béliers* dès le premier chapitre en y apparaissant sous la forme de l'adjectif « *unheimlich* » (*Béliers*, p. 14) ? C'est en suivant le fil conducteur de ces deux questions que nous tenterons de penser le « *fort-sein* » du monde.

Dans le paragraphe 49 de *Ideen I*, Husserl envisage la possibilité de l'existence d'une « conscience absolue [*absolute Bewusstsein*] comme Résidu [*Residuum*] de l'anéantissement du monde [*Weltvernichtung*] », selon la traduction de Paul Ricœur (p. 160). Comment Husserl en vient-il à penser cette extrémité que d'aucuns ont jugé aberrante (et qui a justement fait la célébrité de ce paragraphe) ? La finalité de la phénoménologie pure est la description du flux des vécus de la conscience pure, indépendamment du « monde réel » ou « spatio-temporel » qui intéresse la psychologie. Le « retour aux choses mêmes »[3] (selon le mot d'ordre de la phénoménologie) doit permettre de se délivrer de l'appréhension psychologique de la conscience, qui réduit celle-ci à ses vécus empiriques. La phénoménologie se donne ainsi pour tâche de ressaisir la conscience comme telle, de retrouver son vécu propre qui, selon Husserl, est essentiellement créateur et rationnel. Selon les mots du phénoménologue, « *la phénoménologie pure ou transcendantale* [n'est pas] *une science portant sur des faits, mais portant sur des essences* », ce qui implique que « *les phénomènes de la phénoménologie transcendantales* [sont] *caractérisés comme irréels* »[4]. La méthode de l'*epokhê* ou de la réduction, qui commence par la mise en suspens de « la thèse de l'attitude naturelle » (p. 87), fait enfin apparaître que le monde n'est qu'un « corrélat de la conscience » (p. 154)[5]. La

1 *Op. cit.* Nous rappelons juste que la première traduction française de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas est parue en 1931.
2 In *Métapsychologie*, *op. cit.*
3 Citation modifiée de l'introduction au tome second des *Recherches logiques*, première partie, *Recherches I et II*, *op. cit*., p. 6. La citation exacte est la suivante : « Nous voulons retourner aux choses mêmes ».
4 Introduction à *Ideen I, op. cit.*, p. 7, pour les deux citations entre guillemets – citations modifiées ; Husserl souligne.
5 Rappelons juste que « la thèse de l'attitude naturelle » est la croyance spontanée et irréfléchie en l'existence du monde. Nous ne ré-expliquerons en détail pas chacune des étapes de l'*epokhê*, qui ont déjà été présentées

réduction eidétique (le retour aux essences) opérée par des variations de l'imagination, qui permettent de ressaisir l'essence des choses réelles par delà la contingence de leur apparence, révèle que l'expérience actuelle est essentiellement déterminée par l'enchaînement ordonné des vécus empiriques (paragraphe 47). Husserl en tire une conséquence radicale qui « conduit la description eidétique aux portes de la phénoménologie transcendantale[1] ». Suivant une démarche qui n'est pas sans rappeler celle de Descartes à la toute fin de la première méditation des *Méditations métaphysiques*, où il suppose qu'un malin génie « a employé toute son industrie à [le] tromper[2] » (hypothèse à laquelle Derrida a consacré tout un texte : *Cogito et histoire de la folie*[3]), Husserl envisage quant à lui la possibilité de penser une conscience envahie par des conflits internes, et ne parvenant plus à enchaîner de manière ordonnée le flux de ses vécus. Dans une telle situation critique, « l'expérience se dissipe en simulacres » (p. 160). L'intentionnalité n'a dès lors plus affaire à la représentation d'un monde ordonné, mais elle vise un chaos dont elle est l'origine. Pour le dire en termes husserliens, « *si le monde des choses venait à s'anéantir,* (…) [*l'être de la conscience*] *serait certes modifié mais ne serait pas atteint dans sa propre existence* » (p. 161 – citation modifiée ; Husserl souligne). Ainsi doit-on distinguer « *l'être immanent* [qui] *est donc indubitablement un être absolu* » et « *le monde des « res » transcendantes*[, qui] *se réfère entièrement à une conscience* (…) *actuelle* »[4] :

> … il est clair désormais que la conscience considérée dans sa « *pureté* » doit être tenue pour un *système d'être fermé sur soi* (für sich geschlossener Seinszusammenhang), pour un système *d'être absolu* dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper, qui n'a pas de dehors d'ordre spatial ou temporel, qui ne peut se loger dans aucun système spatio-temporel, qui ne peut subir la causalité d'aucune chose, ni exercer de causalité sur aucune chose, – si l'on suppose que la causalité a le sens normal de la causalité naturelle qui institue une relation de dépendance entre des réalités[5].

Au terme du paragraphe 49 de *Ideen 1*, Husserl fait donc du solipsisme de la conscience la conséquence logique de la disparition du monde, ce qu'il met explicitement en question dès le

---

dans notre première partie (chapitre 1, 1.1, b). Pour plus de précisions, nous y renvoyons.

1 Nous citons Paul Ricœur explicitant dans la note n° 4 du bas de page 154 le sens du chapitre III de *Ideen I*, dont le point culminant est le paragraphe 49.

2 Première méditation des *Méditations métaphysiques,* in *Œuvres et Lettres,* Gallimard, Pléiade, 1953, p. 272 (1641-42 pour les deux premières publications).

3 Et auquel il fait discrètement allusion dans *Béliers*, lorsque Derrida identifie le « retrait du monde » à « l'expérience la plus nécessaire, la plus conséquente, mais aussi la plus folle d'une phénoménologie transcendantale. » P. 74. Rappelons que *Cogito et histoire de la folie* se trouve dans *L'écriture et la différence, op. cit.*, que ce texte fut rédigé en 1963 à l'occasion d'une conférence au Collège international de philosophie et qu'il fut à l'origine d'une vive polémique avec Michel Foucault.

4 P. 162 des *Ideen 1* pour les deux citations entre guillemets – Citations modifiées ; Husserl souligne.

5 *Ibid*., p. 163-164 – Husserl souligne.

titre de la cinquième méditation des *Méditations cartésiennes* : « Détermination du domaine transcendantal comme « intersubjectivité monadologique » »[1]. Si les possibilités d'un anéantissement du monde et de l'existence d'un *ego* transcendantal (*ie* d'une conscience pure) sont bien préservées, Husserl rejette l'idée que ce dernier puisse être qualifié de « *solus ipse* » (p. 148). Autrement dit, à l'époque des *Méditations cartésiennes*, le solipsisme n'est plus pensé comme une conséquence logique de l'*epokhê* du monde : la réduction dans toute sa radicalité ne nous reconduit pas à une conscience refermée sur elle-même, mais à un *alter ego* qui se constitue au sein de l'*ego*, tout en préservant sa différence et son étrangeté par rapport à ce dernier. C'est en épousant le mouvement de pensée du phénoménologue – qui serait selon lui le même que celui du dernier vers du poème de Celan – que Derrida en vient à connecter le paragraphe 49 de *Ideen 1* avec la cinquième méditation des *Méditations cartésiennes*[2] :

> … sur le bord eschatologique de cette limite extrême, il [« l'envoi de notre poème »] rencontre ce qui fut aussi l'épreuve la plus inquiétante pour la phénoménologie husserlienne, à savoir pour ce que Husserl appelle son « principe des principes ». Dans cette solitude absolue de l'*ego* pur, quand le monde s'est retiré, quand *Die Welt ist fort*, l'*alter ego* qui se constitue dans l'*ego* n'est plus accessible dans une intuition originaire et purement phénoménologique[3].

En quel sens l'expérience de l'autre est-elle « l'épreuve la plus inquiétante » (ou la plus « étrangement inquiétante » aurait dit Freud) qui soit pour la phénoménologie ? Comment Derrida relit-il la cinquième méditation, pour finalement faire de l'expérience phénoménologique d'autrui une expérience de l'inquiétante étrangeté ?

Les pages de *Béliers* sont sur ce point très elliptiques, Derrida n'explicitant jamais comment il en vient à transformer l'expérience phénoménologique de l'*alter ego* en une expérience de l'inquiétante étrangeté. Mais en nous soutenant sur nos travaux précédents, nous supposons néanmoins qu'il est possible de reconstruire la démonstration qui sous-tend cette transformation, tout en respectant la singularité de la pensée derridienne dans le contexte de

---

1 Le mouvement général des *Méditations cartésiennes* pourrait être défini comme suit : après la réduction à l'*ego* transcendantal et la description de ses structures propres, Husserl reconquiert la possibilité d'un monde objectif commun à partir d'une phénoménologie de l'*alter ego*.

2 Nous pourrions ici, mais nous ne le ferons pas afin de respecter la singularité de ce texte, tenter de mettre en connexion la cinquième méditation des *Méditations cartésiennes* avec le § 149 de *Ideen 1*, dont on se souvient l'importance qu'il a pour Derrida (sur ce point, voir notre première partie, chapitre 3, section 1 dans sa totalité). L'Idée au sens kantien, que Derrida identifie à la locution « *und so weiter* », est la règle de perfection à l'infini du noème sans laquelle une Histoire ne serait pas possible. Non saisissable dans une intuition, l'Idée au sens kantien (ou l' « écriture » en termes plus derridiens) introduit au sein du geste intentionnel un essentiel manque à soi qui paradoxalement est la condition de possibilité de la transmission et de l'enrichissement du sens. Même si Derrida ne le fait pas explicitement, ne serait-il donc pas possible de penser la constitution de l'*alter ego* dans l'horizon de, ou dans son rapport avec, l'Idée au sens kantien ?

3 *Béliers*, p. 75.

Béliers. En s'appuyant implicitement sur le paragraphe 50 des *Méditations cartésiennes* : « L'intentionnalité médiate de l'expérience d'autrui en tant qu' « apprésentation » (aperception par analogie[1] »), Derrida spécifie la manière dont se constitue puis se manifeste autrui au sein de l'*ego* transcendantal :

> L'*alter ego* est constitué, seulement *par analogie*, par *apprésentation*, indirectement, au-dedans de moi, qui alors le porte là où il n'y a plus de monde transcendant[2].

En termes husserliens :

> Il doit y avoir ici *une certaine intentionnalité médiate*, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une « *co-existence* » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là « en personne ». Il s'agit donc d'une espèce *d'acte qui rend « coprésent »*, d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d' « *apprésentation* »[3].

L' « aperception par analogie » ou l' « apprésentation » est un acte intentionnel qui ne peut jamais être rempli par une « présentation correspondante » (*ibid*., p. 178), c'est-à-dire par une intuition. Mais si « l'expérience du monde extérieur se caractérise déjà de cette manière » (*ibid*.) – par exemple une chose intellectuellement vue de face ne sera qu'apprésentée de dos, mais il suffit de changer de perspective pour que l'intention soit remplie par « la présentation correspondante » –, l'expérience d'autrui a ceci de spécifique qu'elle ne pourra jamais faire l'objet d'une présentation. *A contrario* de la chose dont le sens peut être saisi dans sa totalité et qui peut donc être aperçue comme telle :

> L'enfant qui sait déjà voir les choses comprend, par exemple, pour la première fois, le sens final des ciseaux ; et à partir de ce moment il aperçoit immédiatement, du premier coup, les ciseaux en tant que tels[4].

Autrui ne sera jamais « là en personne », en ce qu'il est par définition « autre », c'est-à-dire non identifiable et irréductible à « moi ». La cinquième méditation introduit au sein de l'acte intentionnel que le paragraphe 49 de *Ideen 1* définissait comme un système clos sur lui-même, un essentiel manque à soi produit par l'expérience d'autrui. Même si Husserl, dans ce paragraphe 50 des *Méditations cartésiennes*, sauve la présence à soi en faisant partir l'intentionnalité médiate d'une « couche primordiale fondamentale », le geste intentionnel

---

1 *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 177. Nous ajoutons que le monde naturel a fait l'objet d'une réduction dès la première méditation (paragraphe 7).
2 *Béliers*, p. 76 – Derrida souligne.
3 *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 178 – Husserl souligne.
4 *Ibid*., p. 181.

immédiat – la rétention et la protention – est nécessairement marqué par l'autre qui doit rester un étranger. En d'autres termes, l'intentionnalité propre à l'*ego* transcendantal est creusée par une autre intentionnalité qui rend l'étranger coprésent, et qui empêche l'avènement de l'identité, de l'unicité et de la présence à soi, qui sont pourtant, selon Husserl, les attributs essentiels de l'*ego* transcendantal. Non remplissable par une intuition, l'expérience de l'autre est d'abord une expérience de la multiplicité et de l'inadéquation que Derrida, en lecteur de *GROSSE, GLÜHENDE WÖLBUNG* et de Levinas, transforme aussi en une expérience éthique – ou peut-être plus largement, et surtout plus « freudiennement », en une expérience de survie : « (c'est l'éthique même) ». Lorsque le monde transcendant n'est plus là,

> Je dois alors le [l'autre] porter, *te* porter, là où le monde se dérobe, c'est là ma responsabilité. Mais je ne peux plus porter l'autre, ni toi, si *porter* veut dire inclure en soi-même, dans l'intuition de sa propre conscience égologique. Il s'agit de porter sans s'approprier. Porter ne veut plus dire « comporter », inclure, comprendre en soi, mais *se porter vers* l'inappropriabilité infinie de l'autre, à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi. Et moi je ne suis, je ne puis être, je ne *dois* être que depuis cette étrange portée disloquée de l'infiniment autre en moi[1].

Il faut s'arrêter sur le renversement que Derrida fait ici subir à la pensée de Husserl. Si, dans le paragraphe 50 des *Méditations cartésiennes*, le phénoménologue préserve le caractère primordial de l'*ego* transcendantal – plus tard, il pensera l'accouplement de l'*ego* transcendantal et de l'*alter ego* par le biais de re-présentations successives qui certes font répétitivement revenir l'*ego* transcendantal à son originarité, mais qui sont en fait toujours liées dans une « synthèse identificatrice accompagnée d'une conscience évidente du « même », ce qui implique une même forme temporelle qui ne se répète pas, remplie du même contenu[2] » –, le philosophe de la déconstruction fait de l'expérience de l'autre, dont il maintient le caractère irréductiblement aperceptif et donc non relevable dans une identité temporelle, l'expérience première : « Et moi je ne suis, je ne puis être, je ne *dois* être que depuis cette étrange portée disloquée de l'infiniment autre en moi. » Pourquoi cette « primauté », pourquoi cette infinité et pourquoi ce devoir ? La réponse à chacune de ces questions appelle la fusion de la phénoménologie husserlienne et de la psychanalyse freudienne, comme le laisse entendre l'irruption de l' « *étrange* » en moi. L'expérience de l'autre serait « première », car il en va de la survie, non pas seulement de ma propre survie, mais d'une survie « infinie » qui doit se prolonger par-delà l'anéantissement d'un monde.

1 *Béliers*, p. 76 – Derrida souligne.
2 *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 205 – Citation modifiée.

L'autre qui est passé et encore à venir, me marque et je l'accueille en moi avant même que « je » (« moi », le sujet conscient) sois. Plus encore, c'est paradoxalement cette marque « de feu » qui me fait être aujourd'hui et qui fait de moi un monde. Pour que l'autre survive, il ne doit jamais être intériorisé (*Erinnerung*) et le moi doit le laisser revenir le hanter sous l'apparence spectrale d'une hallucination. Si, dans les termes de Freud, « ce qui est normal c'est que le respect de la réalité l'emporte[1] », il n'est pour Derrida qu'une seule manière tout à la fois universelle et idiomatique de survivre et de faire survivre Autrui :

> … une certaine mélancolie doit protester encore contre le deuil normal. Elle ne doit jamais se résigner à l'introjection idéalisante. Elle doit s'emporter contre ce que Freud en dit avec une tranquille assurance, comme pour confirmer la norme de la normalité. La « norme » n'est autre que la bonne conscience d'une amnésie. Elle nous permet d'*oublier* que garder l'autre au-dedans de soi, *comme soi*, c'est déjà l'*oublier*. L'oubli commence là. *Il faut* donc la mélancolie[2].

Le vocabulaire appartenant au champ sémantique du combat ici utilisé par Derrida ne rend pas seulement hommage à la violence des trois vers du poème de Celan, « *Wo- / gegen / rennt er nicht an ?* », il restitue aussi, contre la neutralisation de la sensibilité propre à la négation et à l'idéalisation (« la tranquille assurance de Freud » et « la bonne conscience d'une amnésie »), la violence du déni qui ne veut rien savoir de la réalité, et que Freud définit en ces termes dans « deuil et mélancolie » : « Cette rébellion [contre la perte de l'objet] peut être si intense qu'on en vienne à se détourner de la réalité et à maintenir l'objet par une psychose hallucinatoire de désir » (p. 148). Les morts reviennent alors compulsivement dans une hallucination infiniment morcelée : chaque fragment est un monde qui appartient à l'autre. Quand le monde est parti, tu m'obliges à en réinventer un qui, en vertu de l'insurrection du déni contre le principe de non contradiction, est à la fois une hallucination (ou une re-présentation en termes husserliens) et la reconnaissance de ta disparition, qui *in fine* aboutira à la représentation consciente. Le monde est un jeu de *fort-sein*, car ce n'est que parce qu'il est parti qu'il peut être. Il est cette pointe hyperbolique et folle, où se rejoue perpétuellement « l'instant de ma mort », pour reprendre le titre du livre de Blanchot longuement travaillé par Derrida. Il est enfin une « totalité infini », car tout en étant inscrit dans une matière toujours singulière et unique qui constitue mon monde, il porte simultanément en lui la marque de la survie compulsive et infinie. Mon monde est un idiome dont l'unicité est à l'infini fragmentée par le surgissement compulsif du monde de l'autre qui vient d'on ne sait où et qui a on ne sait

---

1 « Deuil et mélancolie », *op. cit.*, p. 148.
2 *Béliers*, p. 74.

quelle figure. Et la succession des mondes fait Histoire, une Histoire imprévisible et hantée par des spectres qui réapparaissent dans des rêves en fait plus Réels que la réalité, mais pourtant susceptibles, Derrida en rêve, d'impacter cette dernière.

Cette Histoire d'une pragmatique du rêve en lutte contre la totalisation et l'uniformisation que risque fort de devenir la mondialisation de l'économie et de la politique libérales, est réécrite dans *Fichus* où le philosophe fait de la déconstruction l'héritière de toute une tradition : celle de la « possibilité de l'impossible » qu'il fait remonter, par la voix d'Adorno, à Walter Benjamin.

3-2 – Donner de l'à venir au rêve : l'*alter*mondialisation

> I have a dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal."
> I have a dream that one day on the red hills of Georgia, the sons of former slaves and the sons of former slave owners will be able to sit down together at the table of brotherhood.
> I have a dream that one day even the state of Mississippi, a state sweltering with the heat of injustice, sweltering with the heat of oppression, will be transformed into an oasis of freedom and justice.
> I have a dream that my four little children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin but by the content of their character.
> I have a dream today!
>
> Martin Luther King, extrait du discours du 28 août 1963[1].

a) Une philosophie du rêve en héritage : la « possibilité de l'impossible »

Placé sous le signe du malentendu et d'une « rencontre manquée » qui n'est peut-être que la répétition de celle aussi manquée de Celan et d'Adorno[2], *Fichus* (qui se clôt sur les trois derniers vers d'*Aschenglorie : Niemand / zeugt für den / Zeugen*) fut rédigé à l'occasion de la remise du prix Adorno décerné à Derrida par la ville de Francfort le 22 septembre 2001. Quel lien unit la déconstruction à la critique adornienne de la culture et à la dialectique négative ?

---

1 Nous avons utilisé la retranscription proposée sur le site Internet : http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm (consulté le 25-09-2012).

2 Rappelons que Celan a écrit *Le dialogue dans la montagne, op. cit.,* en août 1959, après sa rencontre manquée avec Adorno, qui aurait dû avoir lieu en juillet 1959 à Sils Maria. Pour un approfondissement de la relation Adorno / Celan, nous renvoyons encore une fois à leur correspondance publiée dans *Adorno / Celan. Correspondance, op. cit*.

Gardons-nous de donner brutalement la réponse la plus évidente – celle qui consisterait peut-être à dire que la déconstruction, à l'instar de la philosophie adornienne, traque le rebut ou le restant qui résiste définitivement à sa réduction dans une dialectique totalisante –, car Derrida lui-même, qui dit croire rêver en recevant ce prix (p. 11), diffère apparemment le temps de la réponse :

> Depuis des décennies, j'entends en rêve, comme on dit, des voix. Ce sont parfois des voix amies, parfois non. Ce sont des voix en moi. Toutes elles semblent me dire : pourquoi ne pas reconnaître clairement et publiquement, une fois pour toutes, les affinités entre ton travail et celui d'Adorno, en vérité ta dette envers Adorno ? N'es-tu pas un héritier de l'école de Francfort ?
> En moi et hors de moi, la réponse restera toujours compliquée, certes, en partie virtuelle. Mais dorénavant, et de cela je vous dis encore « merci », je ne puis plus faire comme si je n'entendais pas ces voix. Si le paysage des influences, des filiations ou des héritages, des résistances aussi, restera toujours tourmenté, labyrinthique ou abyssal, et dans ce cas peut-être plus contradictoire et surdéterminé que jamais, je suis heureux aujourd'hui, grâce à vous, de pouvoir et de devoir dire « oui » à ma dette envers Adorno, et à plus d'un titre, même si je ne suis pas encore capable d'y répondre et d'en répondre[1].

Pourtant, une réponse est bel et bien proposée tout au long de *Fichus*. Elle tisse en filigrane le propos derridien, en prenant à contre-pied la réponse attendue : s'il est une filiation entre la déconstruction et l'école de Francfort, elle se situe du côté du rêve, de la possibilité de repenser l'Histoire comme un rêve que Derrida ne distingue pas – nous le savons depuis *Spectres de Marx* et *Force de loi* – de la virtualisation de l'espace et du temps, de la hantise, de la messianicité et de l'exigence, qui est aussi une expérience, de justice :

> Si je vous adresse un discours si onirophilique aujourd'hui, c'est que le rêve est l'élément le plus accueillant au deuil, à la hantise, à la spectralité de tous les esprits et au retour des revenants (par exemple ces pères d'adoption que furent pour nous, entre autres et jusque dans leurs dissensions, Adorno ou Benjamin, et peut-être Adorno pour Benjamin). Le rêve est aussi un lieu hospitalier à l'exigence de justice comme aux espérances messianiques les plus invincibles[2].

Toutes ces thématiques se réunissent enfin dans une expression centrale dans les dernières œuvres de Derrida et que celui-ci retrouve dans le « Portrait de Walter Benjamin » dressé par Adorno dans *Prismes*[3] :

> Sous la forme du paradoxe de la possibilité de l'impossible [*vom Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen*], il [Benjamin] réunit pour *la dernière fois* la mystique et l'*Aufklärung*, le rationalisme émancipateur. Il a *banni* le rêve sans le *trahir* (*ohne ihn zu* verraten) et sans se faire le complice de l'unanimité permanente des philosophes, selon laquelle cela ne se peut[4].

---

1 *Fichus*, p. 43-44.
2 *Ibid.*, p. 36.
3 *Op. cit,* p. 291-309.
4 Nous citons Derrida citant Adorno, p. 19 de *Fichus* (et p. 308-309 de *Prismes*) – Derrida souligne.

La « possibilité de l'impossible » qui « ne peut être que rêvée » (p. 20) se confond bientôt, nous le vérifierons, avec une « histoire du rêve [qui] reste encore à écrire », selon les mots de Benjamin dans son texte, *Kitsch onirique*[1], et qui pour le coup bannit le rêve. C'est justement cette histoire, l'histoire de « *toutes les* « « dernière*s* fois »[2] », que Derrida s'emploie à reconstruire dans *Fichus* ; et il le fait à partir d'une lecture d'un rêve de Benjamin, qui organise tout son texte, même s'il n'y apparaît que tardivement.

À quoi se reconnaît la possibilité de l'impossible ? Au brouillage des frontières entre le rêve et la réalité qu'elle instille au sein même de la langue. La possibilité de l'impossible se refuse à la soumission au principe de réalité, elle se soustrait à la négation philosophique qui voudrait que l'éveil et le réveil appartiennent à la conscience et que le rêve soit réservé au temps du sommeil :

> Qu'est-ce que la philosophie pour le philosophe ? L'éveil et le réveil. Tout autre, mais non moins responsable, serait peut-être la réponse du poète, de l'écrivain ou de l'essayiste, du musicien, du peintre, du scénariste de théâtre ou de cinéma. Voire du psychanalyste. Ils ne diraient pas *non* mais *oui, peut-être, parfois*. Ils diraient *oui, peut-être parfois.* Ils acquiesceraient à l'événement, à son exceptionnelle singularité : oui, peut-être peut-on croire et avouer qu'on rêve sans se réveiller ; oui, il n'est pas impossible, parfois, de dire, en dormant, les yeux fermés ou grands ouverts, quelque chose comme une vérité du rêve, un sens et une raison du rêve qui mérite de ne pas sombrer dans la nuit du néant[3].

L'essayiste Benjamin rêve donc, selon Adorno, de la possibilité de l'impossible, de la possibilité d'un rêve raisonnable et d'un rêve vigilant. Le bannissement du rêve n'en est pas la trahison, il en est plus subtilement la reconstruction : le rêve doit devenir l'allié de la veille : il doit pouvoir contribuer à la dissipation des illusions au nom d'un à venir dont on ne peut rien savoir, mais qui paradoxalement ne peut surgir qu'au sein de l'ici-maintenant. Si le rêve ne doit pas se substituer à la veille, la veille ne doit pas pour autant se détacher du rêve semble nous dire Adorno, par la voix de Derrida, dans son « Portait de Benjamin ». Derrida lit enfin l'envoi de cet espoir de l'avènement d'un rêve vigilant dans la lettre du 12 octobre 1939 rédigée par Benjamin en français et adressée à Gretel Adorno, mais en fait destinée à son mari, Teddie. Benjamin dépose son rêve qui s'organise autour de la lettre **d** dans une lettre signée **D**etlef, pour le transmettre aux Adorno (on se souvient aussi de l'usage que Kafka,

---

1 In *Œuvres II, op. cit.*, p. 7. Première publication dans la *Neue Rundschau*, n° 38, premier fascicule, janvier 1927. Derrida fait référence à ce texte p. 20 de *Fichus*.
2 *Fichus*, p. 19 – Nous soulignons le pluriel de l'unique « dernière fois ».
3 *Ibid.*, p. 13 – Derrida souligne.

auquel Benjamin a consacré deux textes[1], fait de la lettre K). Te**dd**ie A**d**orno formule « la possibilité de l'impossible ». **D**errida en hérite, peut-être sans le savoir, en connectant dès les années 90 le possible et l'impossible, pour repenser l'éthique et la politique[2]. Sans le savoir, Derrida aurait donc, pendant toutes ces années, laissé revenir en lui des « idées spectrales » appartenant à d'autres et venant d'un autre temps[3]. La justice se rend aujourd'hui, mais c'est toujours à l'autre que je la dois, et c'est toujours de lui que vient la décision. Sans le savoir, Derrida aurait donc rendu la parole aux spectres de Benjamin et d'Adorno qui auraient enfin pris figure lorsqu'il fut formulée « la possibilité de l'impossible ». Car à l'instar de Benjamin, Derrida « prenait à la lettre (*wörtlich*) la phrase de *Sens unique* selon laquelle les citations dans les travaux ressemblaient aux brigands des chemins (*wie Raüber am Wege*) qui surgissent brusquement afin de dépouiller le lecteur de ses convictions[4] ». Chez Derrida en effet, l'usage des citations se veut « tout sauf académique, protocolaire et conventionnel, mais plutôt, encore une fois, inquiétant, déroutant, voire *unheimlich* » (*Fichus*, p. 21-22). Pour parodier un peu *Le monolinguisme de l'autre* (*op. cit.*), nous pourrions dire ceci : Derrida n'a qu'une seule langue et ce n'est pas la sienne, même si cette langue est aussi l'idiome d'une singularité, qui porte en l'occurrence le nom de Jacques Derrida. Si ce dernier partage avec Freud, Benjamin, Adorno et Kafka qui hante les trois philosophes[5] une certaine sensibilité à la langue et la nostalgie d'une langue perdue, c'est parce qu'il est aussi Juif : sans langue nationale ou les possédant toutes, le Juif ressent plus vivement que nul autre qu'il est obligé de « cultiver la poéticité de l'idiome en général, son chez-soi, son *oikos* » (p. 25), s'il veut pouvoir survivre. Mais à la différence de Freud, de Benjamin, d'Adorno et de Kafka, Derrida n'est pas un Juif de langue allemande, mais un Juif de langue française, son idiome étant par

---

1 « Franz Kafka : Lors de la construction de la muraille de Chine » et « Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort », in *Œuvres II, op. cit.*, p. 284-294 et p. 410-453. Le premier texte fut lu par Benjamin à la radio de Francfort le 3 juillet 1931. Le second texte est paru pour la première fois, mais de manière partielle, dans la *Jüdische Rundschau* (21 et 28 décembre 1934).

2 Nous faisons référence à *Force de loi, op. cit*., et au concept d'aporie, dont nous avons essayé de montrer qu'il n'était qu'une variation du déni.

3 Pour un développement de la question de l'usage de la lettre **d** dans *Fichus*, et plus généralement pour une lecture de l'interprétation derridienne (une interprétation impossible) du rêve de Benjamin, nous renvoyons au commentaire de Ginette Michaud, *« Comme en rêve… » Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous*, Hermann, 2010, qui consacre tout un chapitre à une lecture de *Fichus* (chapitre II : « Rêver de lire *Fichus* », p. 41-81), et tout un paragraphe à la lettre d (« Le « coup de *d* », ou Comment se signer en J comme en *d* »).

4 Nous citons Derrida citant Adorno parlant de Benjamin, p. 22 de *Fichus* (et p. 305-306 de *Prismes, op. cit.*).

5 Si nous nous rappelons que Benjamin a consacré deux textes à Kafka, Adorno lui en a consacré au moins un : « Réflexions sur Kafka », in *Prismes*, *op. cit*, p. 311-351, et Derrida deux : *Préjugés – Devant la loi*, in *La faculté de juger, op. cit.*, p. 87-139, et « La littérature au secret. Une filiation impossible », in *Donner la mort*, Galilée, 1999, p. 161-209, où Kafka est mis en rapport avec Kierkegaard et Abraham par le biais de la relation au père.

conséquent un « idiome français » « sans lequel [le philosophe est] perdu, plus exilé que jamais » (*ibid.*, p. 23). C'est donc dans cet idiome qui résiste à la langue nationale tout en s'y inscrivant, que le philosophe de la déconstruction a *retravaillé* le paradoxe de la possibilité de l'impossible (travail du deuil ou travail du rêve, dans les deux cas il s'agit sans doute pour Derrida d'une intro-incorporation ou d'une ex-appropriation).

*b) Entre Les Lumières et l'*Aufklärung *: la politique de la langue du rêve*

> Je vous en demande pardon, je m'apprête à vous saluer et à vous remercier dans ma langue. La langue sera d'ailleurs mon sujet : la langue de l'autre, la langue de l'hôte, la langue de l'étranger, voire de l'immigrant, de l'émigré ou de l'exilé. Qu'est-ce qu'une politique responsable fera du pluriel et du singulier, à commencer par les différences entre les langues dans l'Europe de demain et, à l'exemple de l'Europe, dans la mondialisation en cours ? Dans ce qu'on appelle, de façon de plus en plus douteuse, la mondialisation, nous nous trouvons en effet au bord de guerres qui sont moins que jamais, depuis le 11 septembre, sûres de leur langue, de leur sens et de leur nom[1].

Historiquement et politiquement daté, *Fichus* est lui-même un texte sur l'histoire et la politique, qui propose de penser – ou de rêver – une autre mondialisation. La préservation de l'idiome de la singularité passe d'abord par la préservation de la singularité des idiomes nationaux sans que ceux-ci s'en trouvent pour autant figés dans une identité. Dès l'ouverture de son texte, Derrida met en rapport selon un mouvement spéculaire la langue allemande et la langue française à partir de son propre idiome. En ce lieu, Derrida croisent, d'une manière très singulière, Freud, Benjamin, Adorno et Kafka, afin de reconstruire le rêve d'une *alter*mondialisation (une mondialisation de l'autre, réalisée par l'autre, pour l'autre), qui puisse être une politique pragmatique, résolument non utopique.

Le rêve porte d'abord la marque d'une blessure. Reprenant un passage de *Minima Moralia*[2], qui fait de la différence entre le rêve et la réalité « cette vérité (…) qui lèse, blesse ou endommage (*beschädigt*) les plus beaux rêves et vient y déposer la signature d'une tache,

---

1 *Fichus*, p. 9-10.

2 *Minima Moralia : Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort-sur-le-Main, Surkhamp, 1951, p. 143. *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, tr. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot & Rivages, 2003, p. 151. Le passage, retranscrit dans sa totalité par Derrida est le suivant : « Lorsqu'on s'éveille au milieu d'un rêve, même du pire cauchemar, on est déçu et l'on a l'impression d'avoir été frustré de la meilleure part. Mais les rêves heureux, comblés, sont en réalité aussi rares que l'est, selon Schubert, la musique joyeuse. Même le rêve le plus beau porte comme une *tache* (*wie ein Makel*) sa différence par rapport à la réalité, la conscience de ne nous procurer que de simples illusions. Voilà pourquoi les rêves les plus beaux ont comme une *fêlure* (*wie beschädigt*). Une telle expérience est fixée de façon inégalable dans la description du théâtre de verdure d'Oklahoma dans l'*Amérique*, de Kafka. » *Fichus*, p. 16-17 – Derrida souligne.

d'une souillure (*Makel*) » (*ibid*., p. 14), Derrida renverse subrepticement le sens le plus évident d'une telle affirmation : même le rêve le plus beau n'est autre qu'une illusion. La blessure du rêve ressemble en fait à celle de la vie, qui exige en retour les *Minima Moralia*, comme l'indique justement son sous-titre : *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Les *Minima Moralia* ne sont pas :

> [des] « réflexions *sur* » une vie blessée, lésée, endommagée, mutilée, mais [des] « réflexions *depuis* ou *à partir* » d'une telle vie, *aus dem beschädigten Leben* : [des] réflexions marquées par la douleur, signées par la blessure[1].

Parce que la vie est meurtrie, elle a besoin d'un rêve pour se guérir, se panser et enfin survivre à sa propre blessure. Le rêve porte la blessure de la vie, il en est la cicatrice, raison pour laquelle il est peut-être plus lucide que la conscience qui, selon Derrida, est toujours l'effet de l'oubli (de la négation ou du refoulement en termes psychanalytiques) de la vulnérabilité et de la précarité propres à la vie. « Cette lucidité, cette lumière, cette *Aufklärung* d'un discours rêveur sur le rêve » (*ibid.*, p. 13), Derrida la voit certes dans la « possibilité de l'impossible » louée par Adorno parlant de Benjamin, mais il la repense dans son propre idiome afin de faire survivre un héritage : la lettre transmise par Benjamin aux Adorno, qui ignorait qu'elle serait aussi (pour ne pas dire surtout) reçue par Derrida et partiellement décryptée par ses soins. Comment veiller sur le rêve pour qu'il reste lucide et qu'il demeure ainsi une arme politique contre tous les phantasmes nationalistes ? Cette question constitue sans doute le fil conducteur de *Fichus,* et c'est à partir d'elle que Derrida reconstruit son rêve.

Le rêve derridien est d'abord un phantasme, une hallucination produite à la suite d'une perte traumatique qu'il a fallu dénier, c'est-à-dire accepter, puisque le déni, en se rebellant contre le principe de réalité, se rebelle aussi contre celui de non contradiction. Ce phantasme est encore, en termes derridiens, un substitut technique, c'est-à-dire une mémoire (*hypomnésis*) capable de se transmettre de génération en génération. La langue est toujours à notre époque la technique mémorielle la plus usitée, et elle est aussi, par implication, le lieu de tous les phantasmes qui ne réfléchissent rien sinon une non représentation : *Niemand zeugt für den Zeugen*, aurait peut-être dit Celan. Avant d'être celle de la conscience, la langue est donc spectrale. Elle est un rêve qui n'est pas la réalisation d'un désir inconscient, mais l'espace et le temps du retour des fantômes du passé et de ceux encore à venir, tels qu'ils sont phantasmés

1 *Ibid.*, p. 15 – Derrida souligne – Citation modifiée.

par tel survivant de l'ici-maintenant. Puisque, selon Derrida, la langue est bien le lieu de tous les phantasmes de vie et de mort, puisqu'elle est cet espacement public et simultanément idiomatique dans lequel se fabriquent tous les phantasmes politiques, c'est donc sur elle qu'il faut d'abord et avant tout veiller. Comment veiller sur la langue pour qu'elle ne devienne pas le lieu du totalitarisme et de la crispation autour d'une identité essentialisée, dont elle porte aussi les germes en elle ? Derrida et Adorno ont chacun à leur manière tenté d'apporter une réponse à cette question destinée à rester en travail. Derrida nous le rappelle en relisant ce texte d'Adorno, qui justement répond à la question : « *Was ist deutsch ?* »[1] « La langue », nous dit Adorno par la voix de Derrida non sans douleur et sans ambiguïté. Réinterprétant à sa manière idiomatique le texte d'Adorno en se focalisant sur la toute dernière partie de l'entretien[2], Derrida fait le récit d'un rêve vigilant qui permettrait de veiller sur la langue et de l'empêcher de se transformer en phantasme nationaliste, tout en préservant son caractère idiomatique. S'il faut savoir cultiver sa langue maternelle, dont Adorno nous dit de la sienne qu'elle est tout spécialement propice à la spéculation et à la métaphysique, il faut aussi pouvoir la traverser pour refaire l'expérience mélancolique de la langue perdue de l'enfance. Or selon Derrida, cette expérience ne nous reconduit pas à un originaire, elle est au contraire l'expérience du retour de l'étranger au sein même de la langue. Celui qui fut accueilli sans que nous le sachions au sein de cette « structure spectrale » que nous n'avons cessé de traquer tout au long de notre réflexion, était lui-même un spectre, le produit d'un déni qui fut idiomatiquement répété par un autre, dans une autre matière. Il revient sans que l'on s'y attende dans les instants de mélancolie et rend soudain notre langue maternelle étrangement inquiétante. Ce spectre qui est toujours un mot étranger (même s'il est écrit, nous le comprenons bien, dans la langue maternelle), a chez Adorno la figure du Juif, comme Derrida, qui connecte ici les *Minima Moralia* et les *Modèles critiques*, nous le rappelle en citant justement Adorno :

> *« Der Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden »* et *« Fremdwörter sind die Juden der Sprache »* (« L'antisémitisme, c'est la rumeur qui court à propos des Juifs » et « Les mots étrangers sont les Juifs du langage »)[3].

---

1 « *Auf die Frage : Was ist deutsch* », dans *Stichworte, Kritische Modelle 2*, Francfort-sur-le-Main, Surkhamp, 1965, p. 102 *sq.* « Réponse à la question : « Qu'est-ce qui est allemand » », in *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, tr. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Payot & Rivages, 2003, p. 253-264.

2 *Ibid.*, p. 262-264 de la traduction française.

3 Nous citons Derrida citant Adorno, p. 27 de *Fichus* et p. 149-150 de *Minima Moralia* dans la traduction française.

Ces mots spectraux qui ressurgissent dans la langue nationale portent en eux la blessure d'une vie mutilée. Ils sont de ce fait sans défense face à la violence d'une langue soucieuse de faire de sa nationalité un nationalisme narcissique qui peut à tout moment chercher à les exclure ou à neutraliser leur pouvoir d'agir, c'est-à-dire de déplacer le sens de la langue pour l'ouvrir sur une extériorité inassimilable. La résistance à l'essentialisation de la langue ou à son devenir métaphysique, qui sont d'autant plus faciles dans la langue allemande, passe par la nécessité de « déconstruire », nous dit Derrida (p. 31), « et les phantasmes onto-théologico-politiques d'une souveraineté indivisible et les métaphysiques état-nationalistes » (*ibid.*). Sans nous attarder encore une fois sur la manière derridienne de lire les textes, qui parfois est problématique et pas toujours aussi féconde que l'on serait en droit de l'attendre, c'est à l' « appel à une nouvelle *Aufklärung* » (p. 33) que nous voudrions répondre en repensant, à l'aune de *Force de loi (op. cit.)* (auquel nous ne ferons cependant pas directement et explicitement référence), la possibilité d'un rêve pragmatique et vigilant.

Le retour dans la langue nationale de mots étrangers – qui ne sont du reste pas tout à fait des mots –, n'indique pas l'arraisonnement de l'être par la langue de la conscience ou par la logique (aurait peut-être dit Heidegger), mais le fait qu'une langue est toujours une technique qui relève de conventions par définition non essentialisables et toujours en train de se modifier, quand seulement on parvient à les sauver de l'annihilation. La langue est précieuse et chaque fois unique non seulement en ce qu'elle crée un lien toujours singulier entre les survivants d'une communauté actuelle, qui assurent le relai entre ceux des communautés passées et encore à venir, mais aussi en ce qu'elle est précaire, toujours en survivance et constamment menacée de disparition. Lutter contre la précarité de la langue en la cultivant et en l'affirmant sur la scène de l'Europe ou de la mondialisation est donc un devoir, car elle est la technique mémorielle d'une communauté qui ne perdure que grâce à elle. Mais la lutte contre la précarité de la langue ne doit pas être confondue avec sa subsomption sous une identité une et idéale, ce qui reviendrait réifier les conventions et à annihiler la possibilité de la transformation dont une langue ne peut pas se passer. Or, une telle transformation de la langue se réalise, selon Derrida, par le ressurgissement en son sein d'une altérité échappant aux conventions conscientisées. Parce que celles-ci résultent d'un travail d'ex-appropriation (ou d'intro-incorporation), qui a finalement abouti à la négation de la vulnérabilité de la langue (la langue étant inséparable du corps d'un survivant de l'ici-maintenant) et à la neutralisation de la souffrance mélancolique – ou à l'oubli de leur intrinsèque conventionalité, en termes plus austiniens –, elles risquent toujours de se refermer sur un « narcissisme

collectif (*kollektiven Narzissmus*)[1] » rétif à la différence. Nous ne pourrons pas ici développer ce point, mais nous tenons juste à remarquer que dans cet appel à une nouvelle *Aufklärung* semble bien contenue en germe « la zooanthropolitique, plutôt que la biopolitique », qui sera bientôt développée par le philosophe dans son *Séminaire* des années 2001-2002[2]. Pour repenser la politique, il faut d'abord en passer par un questionnement sur la vie et la technique (l'une et l'autre étant inséparables), qui ne doit exclure aucune de leurs formes et qui doit élargir ses zones géographiques d'action sans jamais réduire l'autre à du même. L'événement du 11 septembre 2001, date à laquelle Derrida aurait normalement dû recevoir le prix Adorno (celui-ci étant né, « singulière coïncidence » du calendrier, le 11 septembre 1903[3]), vient de nous le rappeler comme un signal d'alarme adressé à l'Occident dans sa totalité. Une politique responsable est une politique ouverte à l'altérité et attentive à la singularité de chaque survivant de l'ici-maintenant, puisque ce n'est que par lui que peut être déchirée, par le biais d'une décision dont nous avons déjà tenté de penser toute la complexité, la temporalité de la présence. La politique responsable, tout entière dédiée à la démocratie à venir, est aussi temporelle. Et elle n'est pas séparable d'une histoire qui, on s'en souvient, n'est selon Derrida que la répétition d'un substitut technique au sein duquel est gardée en mémoire la re-présentation du disparu.

c) Transmettre ses rêves et ne plus rien en savoir

> *Niemand*
> *zeugt für den*
> *Zeugen.*

Fichus, nous nous en rappelons, se clôt sur les trois derniers vers d'*Aschenglorie* de Paul Celan, auxquels Derrida vient juste de consacrer une longue analyse[4] ; mais il aurait tout aussi bien pu s'ouvrir sur ces trois vers. La temporalité de *Fichus* est celle de la différance ici transformée en fichu par le rêve de Benjamin aujourd'hui idiomatiquement retravaillé par Derrida. Que Walter Benjamin, ou plutôt Detlef, puisque c'est ce dernier qui signe la lettre, a-

1 Nous citons Derrida citant une expression de Adorno, p. 31 de *Fichus*.
2 *Séminaire. La bête et le souverain, Volume I (2001-2002), op. cit*. La dernière citation entre guillemets est extraite de la p. 100.
3 Mais comme nous le rappelle Derrida dans une note de bas de page (p. 51), il n'a pu le recevoir ce jour car il était alors à Shanghaï (l'expression entre guillemets est extraite de cette même note de bas de page).
4 Pour rappel, il s'agit de « Poétique et politique du témoignage » qui fut publié pour la première fois en 2000.

t-il bien pu vouloir dire ? Quel(le) est le sens ou la raison de son rêve ? Nul ne peut le dire, pas même Benjamin. Peut-être ce rêve n'a-t-il même qu'une seule raison d'être : la survie de son auteur par-delà sa vie factuelle, qu'il pressent bien, d'ores et déjà, être fichue. Pour le lire, Derrida se garde bien d'user d'une *Traumdeutung.* À partir de ce rêve qui se rêva et s'écrivit en français dans une lettre envoyée aux Adorno mais reçue par Derrida, celui-ci réitère sa propre appréhension de l'histoire et de sa temporalité : l'histoire est un « téléprogramme » (p. 45). Nous avons déjà amplement développé cet aspect de la pensée de Derrida et il ne s'agira pas ici d'y revenir encore une fois, mais juste d'en reprendre les traits principaux qui nous reconduisent en fait à l'*Introduction à l'Origine de la géométrie (op. cit.)*, après le passage d'*Au-delà du principe de plaisir (op. cit.)* et de *L'inquiétante étrangeté (op. cit.),* tels qu'ils furent repensés dans la matrice de *Fors (op. cit.)*.

Si l'histoire, pour Derrida, ne se pense pas à partir du Présent-Vivant husserlien, il n'en demeure pas moins qu'elle n'existe nulle part ailleurs que dans le survivant de l'ici-maintenant[1], et qu'à l'instar de la justice, de l'éthique et de la politique, c'est à partir de lui – tout un monde –, qu'elle doit être pensée.

Le monde échappe à la présence, mais il n'en est pas moins inscrit dans un ici-maintenant dont la temporalité n'appartient pourtant pas exclusivement à cet espace et à ce temps. Impressionné dans une matière phantasmatique qui garde en elle la mémoire des morts pour les transmettre aux générations à venir, le monde est en tension entre le passé et l'à venir. Il est le lieu de la répétition compulsive qui fit suite à l'accueil puis au déni de la mort et à son remplacement, toujours inventif, par un phantasme hallucinatoire ou phénoménal. L'histoire se fabrique dans cet espacement qui est absolument unique et profondément vulnérable, puisque telle matière idiomatique est toujours menacée d'une destruction à laquelle elle ne résiste qu'en se répétant et en se donnant à l'autre. L'unicité et la fragilité de chaque monde créent aujourd'hui le lien entre chacun d'entre eux et exigent l'invention de ce que nous appellerons « une politique des mondes »[2], qui soit au-delà du « cosmopolitisme » et ne

---

1 La survie résulte bien de ce que Frédéric Worms appelle dans « Derrida ou la transition de la philosophie : différence, vie, justice, entre deux moments philosophiques », in *Moments*, *op. cit.,* la « décomposition » ou la « dissociation » de la vie et de la présence, p. 498.

2 Sans identifier deux philosophies assez différentes dans leur manière de raisonner et de procéder, on pense néanmoins ici à l' « ethico*cosmo*politique » inventée par Marc Crépon dans son essai, *Le consentement meurtrier, op. cit.*, et chargée de répondre au « consentement meurtrier ». Car si la sensibilité à la mortalité et à la vulnérabilité d'autrui – mortalité et vulnérabilité qui sont aussi les nôtres – constitue une part de notre *être-au-monde* qui est de même un *vivre-avec*, sa neutralisation par simple passivité ou sa négation active lorsque la mort, la blessure ou la maladie touchent l'ennemi, en constituent l'autre part.

concerne pas seulement le « citoyen du monde »[1]. La politique des mondes sera une politique technico-spectrale qui se devra de respecter les mondes passés et à venir, en ne les fixant pas dans une identité déterminée à partir du présent. Laisser l'autre revenir sous l'aspect idiomatique que la singularité d'aujourd'hui lui aura ici donné, tout en tenant compte du fait qu'il n'est plus le même qu'avant et que jamais plus il ne sera le même (il est autre justement), telle sera la tâche d'une politique des mondes ressaisie dans sa dimension historique. Le passé et l'à venir ne doivent ni être appréhendés à partir du présent, et ainsi en devenir une simple représentation, ni être transformés en un mythe de l'âge d'or ou en une utopie[2]. Le rêve doit justement veiller à demeurer un rêve que Derrida n'entend ni au sens freudien ni au sens kantien d'une production de l'imagination[3], mais au sens d'un rêve éveillé (une mémoire perceptive inséparable du *phainesthai*) tout entier dédié à l'arrivée de l'autre :

> Les sept chapitres de cette histoire dont je rêve, ils s'écrivent déjà, j'en suis sûr. Ce que nous partageons aujourd'hui l'atteste sans doute. Ces guerres et cette paix auront leurs nouveaux historiens, et même leurs « conflits d'historiens » (*Historikerstreit*). Mais nous ne savons pas comment et sur quel support, sur quels voiles pour quel *Schleiermacher* d'une herméneutique à venir, sur quelle toile et sur quel fichu WWWeb s'acharnera demain l'artiste de ce tissage (ὑφάντης, dirait le Platon du *Politique*). Nous ne saurons jamais, nous, sur quel fichu Web un Weber à venir entendra signer ou enseigner notre histoire.

« L' « ethi*cosmo*politique » des relations » (p. 20) peut alors être pensée comme l'effet de l'articulation de l'éthique et de la politique, qui rendrait possible un « monde réparé » au sein duquel chacun aurait droit au secours, à l'attention et au soin qu'exigent sa vulnérabilité et sa mortalité. Chez Derrida, on trouve de même une articulation de l'éthique et de la politique, qui se réalise par la médiation ou, en termes plus derridiens, au lieu du monde. La « démocratie à venir » est tout à la fois une éthique hyperbolique, le *fort-sein* du monde et une politique de l'à venir. Quoi qu'il en soit, l'ethi*cosmo*politique de Marc Crépon ne saurait en aucun cas être appliquée à la philosophie derridienne.

1 Dans *Apprendre à vivre enfin, op. cit.*, Derrida, parlant des *Spectres de Marx*, dit y avoir proposé l'invention d'une « nouvelle internationale ». « Au-delà du « cosmopolitisme », au-delà du « citoyen du monde » comme d'un nouvel État-nation mondial, et même de la logique, en dernière instance, des « partis » politiques, ce livre anticipe toutes les urgences « altermondialistes » auxquelles je crois… » P. 22-23.

2 Dans un entretien avec Thomas Assheuer, « Non pas l'utopie, l'im-possible », dont « une version légèrement plus courte et remaniée fut (…) publiée dans *Die Zeit* (5 mars 1998) », Derrida précise que « dans certains contextes, l' « utopie », le mot en tout cas, se laisse trop facilement associer au rêve, à la démobilisation, à un impossible qui pousse au renoncement plutôt qu'à l'action. L' « im-possible dont [il] parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel. Il en a la dureté la proximité, l'urgence. » In *Papier Machine*, Galilée, 2001, p. 349 pour la première citation et p. 360-361 pour la seconde – la seconde citation a été légèrement modifiée.

3 Dans *Schibboleth, op. cit.*, Derrida propose, à partir de la poésie celanienne, de « resituer (…) la question du schématisme transcendantal, de l'imagination et du temps, comme question de la date – *de la fois*. » P. 26 – Derrida souligne. Selon Kant, et pour aller vite (l'étude du rapport Kant-Derrida n'étant en effet pas ici notre propos), l'imagination fait la synthèse entre le divers de l'intuition et l'entendement, en donnant une image au concept. Une telle synthèse n'est possible que parce que l'imagination possède *et* une dimension intellectuelle *et* une dimension sensible. Le schématisme transcendantal est l'opération temporalisante propre à l'imagination, qui rend possible la représentation dynamique d'un concept – *ie* « le schème » – et par lequel s'effectue la liaison de l'image et du concept. L'imagination est donc, chez Kant, la condition de possibilité de l'expérience. Sur ce point, voir *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Garnier-Flammarion, 2006, livre II, chapitre I (*Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781 pour la première édition, 1787 pour la seconde).

Nul métalangage historique pour en témoigner dans l'élément transparent de quelque savoir absolu.

Celan : « *Niemand*
zeugt für den
Zeugen. »

Je vous remercie encore de votre patience[1].

1 *Fichus*, p. 56-57.

Conclusion

La voix spectrale de la singularité de l'ici-maintenant

« – Oui, – non, – *j'ai dormi*, – et maintenant, – maintenant, *je suis mort* ». La voix de Valdemar résonne au seuil de *La voix et le phénomène (op. cit.)* et laisse déjà entendre ce que sera pour la déconstruction le concept d'idiome dont nous avons essayé de suivre toutes les inflexions jusqu'à sa transformation en monde. Apparaissant dès *Freud et la scène de l'écriture (op. cit.)*, l'idiome est finalement thématisé dans *Fors*, la préface au *Verbier de l'homme aux loups (op. cit.)*. Concept clé de la philosophie derridienne, avec l'idiome débute la phase reconstructrice ou positive de la déconstruction. La scission de la vie et de la présence opérée dès *La voix et le phénomène*, a rendu possible une pensée de la sur-vie qui ne soit plus attachée à la présence sans être pour autant déliée de son inscription dans l'ici-maintenant. Si tous les concepts derridiens que nous avons travaillés (mais les autres n'en sont sûrement pas exclus) s'inscrivent dans cet espace-temps ou cet espacement spécifique et se trouvent en tension entre la vie et la mort, entre le passé, le présent et l'à venir, l'idiome, qui les réunit tous, a ceci de particulier qu'il est inscription du survivant de l'ici-maintenant dans un phantasme ou un phénomène partiellement visible et lisible par une conscience. Si l'idiome reste secret et crypté, il n'en doit pas moins se donner au sujet conscient, à la voix phénoménale, qui est celui ou celle produit(e) par nos langues occidentales que Derrida appelle aussi des idiomes. Deux aspects de l'idiome se dessinent donc, qui, loin d'être incompatibles, se réunissent dans la voix spectrale de la singularité.

La langue, selon Derrida, est à la fois « plus et autre chose qu'un outil »[1], en ce qu'elle est d'abord et avant tout un instrument de survie. Tout en étant conventionnelle et arbitraire, elle est chaque fois remotivée par la singularité de l'ici-maintenant, qui va y porter sa marque en inscrivant en elle sa mémoire singulière qui pourra dès lors se transmettre non seulement aux membres de sa communauté actuelle, mais aussi à tous ceux des communautés encore à venir. La langue de chaque communauté est à ce titre un idiome en ce qu'elle est aujourd'hui la mémoire vive d'un passé disparu qui aspire à survivre, en préservant à l'infini la possibilité de sa revenance sous une forme chaque fois réinventée. L'idiome se trouve donc au point de

1 Pour rappel, cette citation est extraite du *Monolinguisme de l'autre, op. cit.*, n. p. 104.

jonction de la langue conçue comme une technique mémorielle transmise de génération en génération et de la singularité qui la réinvente. C'est en pensant cette jonction que Derrida, dans *Fors,* thématise l'idiome. De la langue (ou des langues), nous sommes toujours les héritiers, et avant même de la (ou de les) parler, nous en portons une marque que Derrida, suite aux auteurs du *Verbier*, baptise du nom de « crypte ». La crypte est une impression conventionnelle (la marque de la circoncision dans les termes de *Schibboleth, op. cit.*) qui est le lieu de la survie. Creusée par un premier traumatisme – c'est-à-dire la mort qui n'est jamais exclusivement la mienne, mais qui est *toujours la mienne et celle de l'autre* –, la crypte est aussi le lieu de son déni, à savoir de son rejet ou de son acceptation, puisque le déni se soustrait aux principes de réalité et de non contradiction. Le déni est remplacement du manque et de la non représentation par un phantasme hallucinatoire ou phénoménal, dont la forme et la matière dépendent du substitut technique que telle singularité a reçu en héritage. Ce substitut véhicule secrètement, à l'arrière des conventions conscientisées, les spectres du passé et ceux de l'à venir. L'expérience de l'altérité ne se fait qu'au prix du refus de la mort de celle-ci et de sa répétition compulsive dans un nouveau phantasme dont l'aspect dépend de la décision de la singularité de l'ici-maintenant. Cette expérience débordante de vie, cette survie, vient marquer la structure conscientisée de la langue (le lieu de la (dé)négation), pour l'ouvrir à l'autre de la présence.

C'est dans cette dynamique que l'idiome, suite à la rencontre de Derrida avec la poésie celanienne, et plus spécifiquement avec les trois derniers vers d'*Aschenglorie* : *Niemand / zeugt für den / Zeugen* que le philosophe, de *Schibboleth* à *Béliers (op. cit.)* en passant par *Fichus*, ne cessera plus de méditer, deviendra témoignage. Le témoignage est sacré non seulement parce qu'il est de l'ordre de la foi, la preuve-témoin ayant disparu, mais aussi parce qu'il ne peut être que celui d'une singularité qui va redonner à celle-ci une figure et une voix par une expérience poético-politique de la langue ou le détournement de ses conventions conscientisées.

Die Welt ist fort, ich muss dich tragen : dans les tout derniers textes de Derrida, l'idiome se fait enfin monde. Le monde est ce qui reste quand le monde naturel a disparu : un indéconstructible *fort-sein* qui se donne dans la langue tout en l'excédant infiniment. Si c'est dès les *Spectres de Marx* que Derrida s'intéressa à l'altermondialisation, ce n'est que rétrospectivement, à partir de *Béliers*, que nous pouvons véritablement la comprendre : l'*alter*mondialisation est un rêve éveillé dont *Fichus* nous donne enfin la clé.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons donc tenté d'accompagner le geste de la dé-construction dans toute sa radicalité, en en suivant tout d'abord le mouvement à proprement parler déconstructeur, puis le mouvement re-constructeur, afin de rendre lisible la grande cohérence de la philosophie derridienne. Et cette cohérence apparaît dès lors que l'on saisit que sous ses différentes re-nomminations[1], la différance *und so weiter*, doit être pensée comme le résultat de la jonction d'une intentionnalité énuclée husserlienne et de l'économie propre à la compulsion de répétition freudienne. La différance, pourrions-nous dire encore, n'est autre que une itération conventionnelle dont le « nom » (qui pourrait ne pas en être un si l'instrument technique liant notre communauté n'était pas le langage) dépend du contexte qui l'a fait symptomatiquement émerger. Opérée dans *La voix et le phénomène*[2], c'est cette étrange union que le philosophe n'a plus cessé de retravailler, c'est-à-dire de transformer, en la greffant sur une multiplicité d'autres pensées. Un seul mot, qui constitue sans doute le centre de gravité de toute notre réflexion, rend compte de cette connexion inattendue : *phainesthai*. Le *phainesthai* est le lieu où se fabriquent toutes les apparitions, qu'elles soient phantasmatiques ou phénoménales, et pourrait bien être le premier concept d'une « phénoménologie du spectre ». Lieu où se joue l'ex-appropriation des conventions héritées, le *phainesthai* rassemble toutes les dimensions de la philosophie derridienne, comme le révèle ce passage synthétique du *Monolinguisme de l'autre* :

---

1 Cette re-nommination nous a du reste posé problème au moment de l'élaboration de notre plan, car si les concepts derridiens ne sont pas interchangeables, c'est néanmoins toujours avec les mêmes instruments qu'il est possible de les penser. Même si nous avons plutôt associé l'invention à l'idiome et à ses concepts directement dérivés, en ce que ces derniers, plus que tout autre concept, sont l'expression singulière de la structure universelle de la « différance », cela ne signifie pas pour autant que la promesse, la messianicité et la justice sont dépourvues d'inventivité.

2 Sur ce point, nous souscrivons totalement à l'article de Rudolf Bernet : « Derrida-Husserl-Freud : *The Trace of Transference* », *op. cit.*

> 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[1].

C'est de ce lieu situé au-delà de tous les principes et qui est tout à la fois messianique, hospitalier, prometteur, hyperbolique, juste, spectral, idiomatique, *und so weiter*, que Derrida n'a jamais cessé de penser, de ses touts premiers textes à ses touts derniers. De manière un peu vertigineuse, le philosophe de la déconstruction nous invite à entrer dans des mondes virtuels au sein desquels n'existent plus que des fictions spectrales ou phénoménales qui ne sont autres que des formes d'expression de la mécanique de la survie. Car la *survie* est *phainesthai* : elle est une machine temporalisante qui ne cesse de fabriquer ou d'inventer des phantasmes, en retravaillant ceux véhiculés par les conventions. Après la disjonction de son lien avec le présent, la vie devient donc chez Derrida une « sur-vie », comme il lui arrive parfois de l'écrire, qui se définit par sa mémoire et son « désir mécanique » d'accéder à la re-présentation pour lutter contre l'irreprésentable de la mort factuelle, même si *in fine*, c'est bien vers elle qu'elle ne cesse de se précipiter. La survie est phantasmatique et inventrice d'un monde (elle est le *phainesthai*) qui ne sera jamais qu'une représentation travaillée par le double inquiétant d'une re-présentation elle-même excédée par un irreprésentable. L'irreprésentable en tant qu'il est dénié, c'est-à-dire remplacé par un phantasme (tout à la fois matériel et idéal), marque dès le départ le vivant qui n'est à ce titre qu'un survivant. La survie phantasmatique est donc d'abord et avant tout un processus mémoriel qui ne se sépare pas d'un processus re-présentatif, dont la représentation consciente n'est que le dernier degré d'idéalisation. Parce qu'il est « toujours déjà » exposé à l'irreprésentable, tel survivant de l'ici-maintenant en appelle à des re-présentations qui lui sont d'abord apportées par les substituts techniques hérités qu'il va devoir s'approprier, au risque de se perdre comme singularité. Car les conventions conscientisées qui *in fine* déterminent la construction du sujet, marquent aussi la fin du retour compulsif de l'altérité, la réussite du deuil, la sérénité d'une vie sans excès et incapable d'invention[2]. La stratégie du survivant soumis à une loi de la survie, qui ne vient jamais de lui,

---

1 *Op. cit*., p. 48 – Derrida souligne.

2 Dans *Apprendre à vivre enfin, op. cit.,* Derrida définit la *survie* comme *un excès de vie* : « La survivance, c'est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n'est pas mortifère, au contraire, c'est l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible. » P. 54-55.

même si elle est aussi la sienne, consiste à retravailler ces re-présentations de manière idiomatique et motivée, en résistant tout à la fois à leur tendance mécanique à devenir choses et à devenir sens. La résistance du survivant est double, mais elle est toujours en fin de compte résistance contre le retour à l'inanimé au nom de la capacité à inventer.

Dans la perspective d'une poursuite de nos recherches, et pour conclure notre présent travail, nous voudrions enfin ouvrir deux pistes de réflexion assez différentes mais toutefois convergentes, qui, tout en trouvant leur ancrage dans la philosophie derridienne, devraient aussi nous conduire à nous en écarter.

En faisant de la survie une « machine à fabriquer du phantasme ou de l'artifice » et en rendant poreuse la frontière entre le factuel et le virtuel, Derrida nous a permis de la repenser d'une manière multiple et protéiforme, qui dépend de part en part du contexte socio-politique dans lequel la déconstruction a vu le jour. Mais par-delà « notre époque », celle des années 60, la déconstruction nous semble pourtant inscrite dans un contexte bien plus large d'abord marqué par la mémoire des grandes catastrophes du XXe siècle[1] et l'accélération vertigineuse du développement des sciences et des techniques, que Derrida nous semble avoir anticipé en pensant, dès *L'introduction à l'origine de la géométrie (op. cit.)*, le caractère irréductible et profondément ambivalent du supplément technique bientôt renommé, à la suite de Platon, *pharmakon*[2]. Or, c'est bien l'articulation de ces deux dimensions, qui a rendu possible l'appréhension de la survie comme un espace simultanément public et singulier, dans lequel s'entrelacent le monde, l'éthique et la politique. La survie technicienne est un monde unique et éminemment vulnérable, qui en appelle, contre les processus de mort[3] et de totalisation, à une éthique et à une politique de la singularité. « L'immense, vieille et toute neuve question de la vie (*bios* ou *zoe*)[4] » est repensée comme le lieu d'un jeu de tensions entre la vie et la mort, le « biologique » et l'artifice, la raison et la mécanique.

---

1 Notamment la Shoah, qui a contraint à penser la possibilité d'une histoire sans preuves factuelles, et les systèmes totalitaires.

2 On pense ici à l'usage abondant que Bernard Stiegler fait de ce terme. Voir par exemple, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie, op. cit*.

3 Sur ce point, on pourra aussi lire l'essai de Marc Crépon, *Le consentement meurtrier, op. cit.*, qui propose de repenser l'éthico-cosmo-politique à partir du concept d' « être contre la mort » qui fait écho, tout en s'y opposant radicalement, au concept heideggerien d' « être-pour-la-mort » (*Sein zum Tode*).

4 Cette citation est extraite de *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, 2003, p. 179.

Une première piste de réflexion, qui nous mènerait à terme dans la zone de pensée de Frédéric Worms qui développe en France les théories du *care* (le « soin » en anglais)[1], ou de celle, très différente, de Bernard Stiegler[2], pourrait nous conduire dans un tout premier temps à interroger la manière dont Derrida a greffé les instruments conceptuels permettant aujourd'hui de décrire la mécanique des processus vitaux à ceux de la métaphysique, et comment une telle greffe pourrait rendre possible, dans l'hypothèse où elle ne ferait pas l'objet d'un rejet, une reconfiguration de l'espace socio-politique. Car la survie est tout à la fois un mécanisme entièrement soumis aux lois de la matière, sur lesquelles les sciences et les techniques ont aujourd'hui un réel pouvoir d'action et de maîtrise (guérison des maladies, reconstruction des corps abîmés, maintien en vie des fonctions vitales d'une personne déclarée en état de « mort cérébral » afin de réimplanter ses organes dans un autre corps, clonages et bientôt, peut-être, recréation de la vie en laboratoire), et un foyer d'inventions, rétif à son essentialisation comme à son enfermement dans les règles d'un processus mécanique. Si le *pharmakon* permet déjà de penser ensemble la mécanique et l'invention, c'est néanmoins par le concept d'auto-immunité que Derrida parvient enfin à faire de la survie une machine métaphysique inséparable de ce que nous appellerons une « politique de salut public », en référence au « comité de salut public » mis en place en 1793 pour protéger, selon un principe immunitaire, la toute jeune République française des guerres et autres invasions, mais qui dégénéra bientôt, selon un principe auto-immunitaire, en un régime de terreur. Dans *Foi et Savoir*[3], où il est thématisé pour la première fois, Derrida élargit le champ d'application de ce concept appartenant d'abord à la biologie[4] et servant à désigner la réaction par laquelle un organisme en vient à user de ses propres défenses immunitaires pour s'autodétruire, au domaine de la foi et du savoir (ou de la religion et de la science), avant de réitérer cette opération dans *Voyous,* où le concept d'auto-immunité contribue à déconstruire la souveraineté des États qui s'auto-proclamment « non voyous »[5] et agissent au nom d'un avenir calculable : la mondialisation de la démocratie

---

1 Sur ce point, voir *Le moment du soin. À quoi tenons-nous ?*, PUF, 2010 et *Soin et politique*, PUF, 2012.

2 Outre les multiples publications papier de Bernard Stiegler, on pourra aussi visionner en ligne ses conférences, séminaires et autres interventions sur Youtube.

3 *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Seuil, 2000 (1996 pour la première édition).

4 Même si elle l'a elle-même emprunté au droit, à l'Église chrétienne et droit canon : « L' « immun » (*immunis*) est affranchi des charges, du service, des impôts, des obligations (*munus*, racine du commun de la communauté). Cette franchise ou cette exception ont ensuite été transportées dans les domaines du droit constitutionnel ou international (immunité parlementaire ou diplomatique) ; mais elle appartient aussi à l'histoire de l'Église chrétienne et au droit canon… » *Foi et savoir, op. cit*., note n° 23, p. 67.

5 *Op. cit.*, voir plus précisément, partie 2, chapitre 1 : « Téléologie et architectonique : la neutralisation de l'événement ».

libérale de type occidental. Par un effet de renversement, Derrida nous invite à penser la survie non pas comme ce précieux bien sur lequel devraient veiller, par un contrôle des sciences et des techniques, une éthique et une politique extérieures à elle, mais comme un espace technicien déjà marqué par une éthique et une politique hyperboliques, qui œuvrent secrètement au maintien d'une survie toujours en excès sur le temps présent :

> Cette dignité de la vie [Derrida vient de parler de la dignité (*Würdigkeit*) kantienne de la fin en soi] ne peut se tenir qu'au-delà du présent vivant. D'où transcendance, fétichisme et spectralité, d'où religiosité de la religion. Cet excès sur le vivant, dont la vie ne vaut absolument qu'à valoir plus que la vie, plus qu'elle-même, en somme, voilà ce qui ouvre l'espace de mort qu'on lie à l'automate (exemplairement « phallique »), la technique, la machine, la prothèse, la virtualité, bref les dimensions de la supplémentarité auto-immunitaire et autosacrificielle, cette pulsion de mort qui travaille en silence toute communauté, toute *auto-co-immunité,* et en vérité la constitue comme telle, dans son itérabilité, son héritage, sa tradition spectrale. Communauté comme *commune auto-immunité* : nulle communauté qui n'entretienne sa propre auto-immunité, un principe d'autodestruction sacrificiel ruinant le principe de protection de soi (du maintien de l'intégrité intacte de soi), et cela en vue de quelque sur-vie invisible et spectrale. Cette attestation autoconservatrice tient la communauté auto-immune en vie, c'est-à-dire ouverte à autre chose et plus qu'elle-même : l'autre, l'avenir, la mort, la liberté, la venue ou l'amour de l'autre, l'espace et le temps d'une messianicité spectralisante au-delà de tout messianisme. Là se tient la possibilité de la religion, le lien *religieux* (scrupuleux, respectueux, pudique, retenu, inhibé) entre la valeur de la vie, sa « dignité » absolue, et la machine théologique, la « machine à faire des dieux »[1].

Parce que le vivant ne peut se garder en survie qu'en s'inscrivant dans un phantasme divisible et séparable, il est nécessairement travaillé par de la machine et de la répétition mécanique. Ce processus contradictoire, tout à la fois salvateur et destructeur, est au principe de l'organisation de toutes les communautés : il est simultanément ce qui lie ou relie (*religare*) et délie. Dans le prolongement de cette conception derridienne de la survie, il nous semble possible de ressaisir certains concepts appartenant aux sciences du vivant, afin de leur conférer une dimension éthico-politique, comme l'a déjà fait, avant Derrida, Georges Canguilhem avec les concepts de normal et de pathologique[2], et comme continue à le faire, entre autres philosophes, Catherine Malabou avec le concept de plasticité[3]. De cette manière, il s'agirait non seulement de tenter d'accompagner les mutations de la sphère sociale

---

1 *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 79-80 – Derrida souligne.

2 Nous faisons référence à son texte fondateur et à l'époque novateur, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966 (réédition augmentée de sa thèse de doctorat publiée en 1943). Il faut néanmoins préciser que le but de Canguilhem était d'abord de penser philosophiquement les acquisitions de la médecine. Mais cela n'est pas sans conséquences socio-politiques, comme le montre le travail de l'un de ses héritiers, Guillaume le Blanc, dont on pourra lire, entre autres, *Les maladies de l'homme normal*, Le passant ordinaire, 2004 (réédition remaniée et augmentée d'une postface,Vrin, 2007).

3 De sa thèse de doctorat, *L'avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, 1996 à *Ontologie de l'accident : essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, 2009, Catherine Malabou ne cesse d'explorer ce concept en usage dans les neurosciences, auquel elle donne une dimension philosophique, sociale et politique.

notamment dues au développement accru des nouvelles technologies qui aujourd'hui interviennent dans chacune de ses dimensions (médicales, politiques, économiques, sociétales, scientifiques, artistiques, etc.), mais aussi de questionner la construction de la singularité au sein de ce nouveau contexte de plus en plus virtuel.

En faisant de la survie un processus re-présentatif dans lequel s'entrelacent phantasmes et phénomènes et en montrant que tout processus rationnel ou intentionnel se double toujours d'un processus phantasmatique, Derrida nous a enfin ouvert une deuxième piste de réflexion, qui, sans être déliée de la première, nous conduit néanmoins à questionner un autre domaine dans lequel se jouent justement, de la manière la plus aiguë, la construction de la singularité et l'invention d'un monde. Ce domaine, dont les frontières ont été dissoutes par les grandes catastrophes du XXe siècle, est celui de ce qu'on appellera par commodité la « littérature », dont nous voudrions faire émerger deux œuvres fondamentalement différentes, mais qui nous semblent pourtant toutes deux faire plus ou moins directement écho à la philosophie derridienne, pour tenter de les mettre en réseau, sans pour autant les cristalliser dans une catégorie qui risquerait de figer le battement de leur monde[1].

La première nous vient d'Imre Kertész, déporté à Auschwitz à l'âge de quinze ans avant de subir le totalitarisme communiste, et devenu écrivain pour « se réapproprier sa vie, (…) la revivre, (…) s'en remplir pour un instant unique et sublime avant de mourir[2]. » *Journal de galère* accompagne l'écriture et la publication des romans composant la trilogie de « l'être sans destin »[3], et nous donne un réel éclairage sur la manière dont l'auteur pense son rapport à l'écriture ; une pensée qui sans doute évolue au fil des années, mais dont on peut mettre au

---

1 De ce point de vue, la notion arachnéenne d' « œuvres-témoignages » thématisée par Claude Mouchard dans son essai *Qui si je criais… ? Œuvres-témoignages dans les tourmentes du XXe siècle*, éd. Laurence Teper, 2007, réunit, sans les réduire à une identité, une multiplicité d'œuvres singulières qui se rejoignent dans leur désir d'adresser à un « interlocuteur » (selon le mot de Mandelstam repris par Claude Mouchard) inconnu un contenu factuellement disparu, mais ne cessant de hanter le présent. L'œuvre-témoignage est une œuvre de transmission née d'une expérience hallucinatoire, chargée de faire revenir chez celui qui l'écoute un « passé excessivement violent et inassimilable par la mémoire. » P. 31. Cl. Mouchard propose dans cet essai de substituer au fait qui jusqu'à présent a constitué la preuve de l'histoire, la parole spectrale du survivant.

2 In *Journal de galère,* trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 2010, p. 148 (*Gályanapló*, Holnap Kiadó, 1992).

3 Les trois romans de cette trilogie sont : *Être sans destin,* trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 1998 (*Sorstalanság,* 1975), *Le Refus*, trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 2001 (*A kudarc,* 1988) et *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas, op. cit.*

jour la cohérence, pour ne pas dire l'obsession qui anime la quête de l'écrivain. Au totalitarisme uniformisant, Kertész entend opposer la liberté d'une *vie* personnelle, créatrice et tragique. Parce que la vie risque toujours d'être réduite à une fonction par un système politique producteur de lois toujours absurdes pour l'individu mais qui néanmoins s'imposent à lui comme des faits, il s'agit pour Kertész de s'inventer un destin singulier. L'imagination se fond dans les signes pour transcender le monde factuel et produire une vision d'un monde éminemment tragique, ouvert sur un néant singularisant qui n'est pas simplement une mécanique de mort : pour s'arracher à l'absurdité d'un monde automatisé par le système totalitaire, l'écrivain se réapproprie sa propre histoire par l'écriture, et substitue enfin à une vie fonctionnelle, machinale et « sans destin » une vie créatrice d'un monde toujours singulier, même si celle-ci reste inévitablement (de part son essence même dans une perspective kertészienne) exposée au risque de l'objectivation :

> Qu'est-ce que j'entends par destin ? De toute manière, la possibilité du tragique. Contrecarrée par une détermination extérieure, une stigmatisation qui engonce notre vie dans une situation imposée par le totalitarisme, c'est-à-dire dans l'absurdité : donc, vivre comme une réalité les déterminations qu'on nous impose et non les nécessités qui découlent de notre – relative – liberté, voilà ce que j'appelle être sans destin[1].
>
> (…)
>
> Le désir de création de K. n'est autre que la volonté de recouvrer sa personnalité confisquée par l'histoire. De dominer par l'imagination le monde qui le domine[2].
>
> (…)
>
> Voici le vrai nom de la transcendance : le néant. (…)
> … j'ai une transcendance, et par conséquent une expérience tragique du monde[3].
>
> (…)
>
> … l'homme est incapable de s'approprier l'histoire, incapable d'exister de manière historique, bien qu'il se soit affranchi de l'existence pour se condamner à l'histoire. On peut dire qu'il a perdu son existence et son histoire[4].
>
> (…)
>
> Le monde m'apparaît comme un mécanisme mû par quelques causes, plus précisément quelques ressorts occasionnels. Pourtant, si je persiste dans ma façon de voir et que je n'essaie pas d'y mêler quelque chose que je ne connais pas ou dont j'ignore l'existence, je pourrai construire une vision du monde qui, même si elle n'est pas l'image *du monde*, serait *ma* vision du monde : car qui sait ce qu'il

1 *Journal de galère, op. cit.,* p. 18 (1er mai 1965).
2 *Ibid.*, p. 76 (novembre 1978).
3 *Ibid.*, p. 111 (août 1981).
4 *Ibid.*, p. 118 (janvier 1982).

est *en réalité*[1] ?

(…)

Il m'est à nouveau apparu que tout travail artistique comporte dans son déroulement un élément inhumain et mécanique qui rend l'œuvre totalement objective[2].

(…)

La problématique de l'individuation, *ma* problématique. C'est un problème romantique, je l'ai toujours su[3].

L'œuvre d'art, qui est une expression de la vie et donc de l'état politique – « dans son ensemble, la vie n'est pas séparable de l'état politique » (p. 118) –, porte en elle l'ambivalence de celle-ci. Que l'œuvre soit atonale et chargée de restituer l'absurdité comique d'un enchaînement de faits auxquels est soumis un « être sans destin », ou qu'elle prenne la forme poétique et imprécatoire d'un *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas (op. cit.)* inspiré du *Todesfuge* de Paul Celan[4], elle est dans les deux cas recréatrices de toutes les vies (dont celle de l'écrivain) écrasées par l'histoire, dont il s'agit, impossiblement, de garder et de transmettre la mémoire. L'œuvre « ne peut pas se défaire de la matière de l'époque. L'âme doit refaire la route à travers la matière historique dans l'autre sens, vers elle-même ; et elle doit porter et emporter la matière (la boue) qui s'est collée sur elle » (p. 146). En se faisant le « *medium* de l'esprit d'Auschwitz » (p. 32), l'œuvre se doit de transcender l'histoire en restituant, à partir d'un vécu gardé en mémoire et retravaillé par une imagination que kertész entend dans son sens romantique, le monde singulier qu'elle a anéanti.

Après l'effondrement du sens de l'histoire, qui sans doute caractérise le XXe siècle, les questions d'héritage et de transmission se jouent autour de la mémoire qui est toujours celle d'une singularité, comme on le voit aussi, mais d'une tout autre manière, dans l'œuvre de ce fils d'un militaire de la Wehrmacht, W. G. Sebald, dont la pensée résonne étrangement et fortement avec celle de Derrida.

L'ensemble de l'œuvre de cet écrivain allemand exilé en Angleterre où il vécut jusqu'à sa mort en 2001, est traversé par l'expérience traumatique de « la reconnaissance de l'irréparable », selon les mots de Frédéric Worms[5], qu'il ne cesse de tenter de réparer. L'écriture sebaldienne

---

1 *Ibid.*, p. 125 (août 1982), Kertész souligne.
2 *Ibid.*, p. 149 (29 février 1984).
3 *Ibid.*, p. 167-168 (juillet 1984), Kertész souligne.
4 Ce poème fait partie du recueil *Pavot et Mémoire*, trad. Valérie Briet, Christian Bourgois, 1987 (*Mohn und Gedächtnis,* 1952).
5 Nous nous appuierons pour ce début d'analyse sur le chapitre « Reconnaître l'irréparable » de l'essai de Fr.

est née d'un héritage trop lourd à porter. Car qui, en effet, est-il capable de reconnaître l'irréparable ? Certainement pas celui qui l'a perpétré, dont nous pouvons vérifier à la lecture des procès-verbaux et autres témoignages, qu'il est enfermé dans un déni, qui sans être derridien, n'est pas sans rapport avec la *Verleugnung* de la psychanalyse, et qui conduit à ce mécanisme de défense propre aux psychoses et aux perversions : le clivage du moi permet à l'exécuteur de ne pas éprouver les conséquences psychiques des actes qu'il a pourtant commis, de s'en tenir à distance et d'en parler comme s'ils n'étaient pas les siens[1]. C'est donc à l'héritier qu'il incombe, s'il en est capable, de reconnaître l'irréparable, peut-être de demander pardon[2], et de renouer les liens rompus entre les « bourreaux » et les « victimes », en levant la logique du déni, qui pèse sur la mémoire. Celle-ci se peuple alors d'hallucinations qui prennent chez Sebald un caractère spectral : les morts reviennent hanter les vivants. Si les relations entre les êtres s'en trouvent ainsi rétablies, elles n'en demeurent pas moins évanescentes, trouées et comme floutées par un épais brouillard. Sous l'effet d'un surplus de Réalité, la perception sensible s'en trouve distordue quand elle n'est pas purement et simplement obscurcie. Le travail de la mémoire consiste à rechercher les traces des victimes de l'histoire, qui habitent le présent pour les y faire revenir. L'archive photographique a chez Sebald une multiplicité de fonctions (au moins deux nous dit l'auteur[3]), mais l'une d'entre elles est assurément de faire ressurgir les corps des disparus, avant de leur rendre leur vie par le texte.

Worms, *Revivre. Éprouver nos blessures et nos ressources*, Flammarion, 2012.

1 Sur cette question, on ne saurait trop conseiller de lire les témoignages des génocidaires hutus receuillis par Jean Hatzfeld dans *Une saison de machettes*, Seuil, 2003 (Points, 2005), que l'analyse de Hannah Arendt, qui porte pourtant sur Eichmann, permet étonnamment d'éclairer : « Plus on l'écoutait [Eichmann], plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser* – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle. » *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduction Anne Guérin, revue par Martine Leibovici, présentation Michelle-Irène Brundy-de Launay, Gallimard, 2002 (2010) (*Eichmann in Jerusalem : A Report of the Banality of Evil*, 1963 ; 1966 pour la trad. française ; Folio, 1991), p. 118, Arendt souligne. Dans un même ordre d'idée, c'est ce que Marc Crépon appelle le « consentement meurtrier » dans son essai éponyme, *op. cit.,* qu'il définit comme un retournement de l'attitude que nous adoptons en général envers la mort, qui conduit à un « effacement radical », une « éclipse » ou une « suspension » de la responsabilité qui nous attache à la vulnérabilité et à la mortalité d'autrui, p. 23.

2 Nous faisons référence au dialogue que Derrida établit de manière posthume avec Vladimir Jankélévitch. En réponse aux deux essais de Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier, 1967 et *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité,* Seuil, 1986, J. Derrida écrivit *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, in *Cahier de l'Herne, op. cit.,* rééd. Galilée, 2012.

3 Les deux fonctions de la photographie sont énoncées dans l'entretien avec Eleanor Wachtel, « Chasseur de fantômes », dans *L'archéologue de la mémoire. Conversations avec W. G. Sebald*, Actes Sud, 2009, p. 43-44 : la photographie doit produire un effet de réel et arrêter le temps.

Austerlitz, la dernière œuvre publiée du vivant de Sebald[4], est à ce titre exemplaire. Le lecteur y suit la quête de Jacques Austerlitz à la recherche de son passé après des années d'un déni qui, tout en fonctionnant comme celui des bourreaux, n'en pas moins différent, et qui fait écho au déni mémoriel dont, selon Sebald, l'Allemagne a fait preuve dans les années d'après-guerre[5]. Pensé sur le modèle du réseau ferré, qui ne fait pas seulement signe vers la déportation des Juifs et l'exil, *Austerlitz* reconstruit une mémoire arachnéenne par un procédé narratif consistant à entrelacer les voix, en faisant rapporter, par la bouche du narrateur, les paroles d'Austerlitz, auquel il arrive parfois de se faire lui-même rapporteur de la parole d'autrui selon le principe d'une mise en abîme, qui finit par faire perdre au lecteur la trace de l'énonciateur. Le temps (et l'espace) s'en trouve à l'infini diffracté et recomposé de manière non linéaire, par instants intensifs lors desquels se réactive un passé qui n'en est plus vraiment un :

> Avoir l'heure m'a toujours paru quelque chose de ridicule, de fondamentalement mensonger, peut-être parce qu'une nécessité interne que je n'ai jamais moi-même réussi à comprendre m'a toujours fait regimber contre le pouvoir du temps et me tenir à l'écart de ce qu'on a coutume d'appeler l'actualité, dans l'espoir, me dis-je aujourd'hui, dit Austerlitz, que le temps ne passe pas, ne soit point révolu, que je puisse revenir en arrière et lui courir après, que là-bas tout soit alors comme avant ou, plus précisément, que tous les moments existent simultanément, auquel cas rien de ce que raconte l'histoire ne serait vrai, rien de ce qui s'est produit ne s'est encore produit mais au contraire se produit juste à l'instant où nous le pensons, ce qui d'un autre côté ouvre naturellement sur la perspective désespérante d'une détresse perpétuelle et d'un tourment sans fin[3].

Visualisée par le prisme déformant de la mémoire d'Austerlitz, la géographie de l'Europe, qui reste inséparable de son histoire, se transforme en un espace-temps rhizomatique, mélancolique et étrangement inquiétant. Chaque monument, chaque visage, chaque nom de ville ou de station que Sebald fait parfois apparaître dans une photographie, le plus infime des gestes quotidiens dissimulent la trace d'un passé toujours vivant qui ressurgit dans un vertige hallucinatoire, comme le montre exemplairement ce passage du roman, où le narrateur retranscrit sa longue balade dans les rues de Londres en compagnie d'Austerlitz lui faisant le récit de ses hantises, que son récent voyage à travers l'Europe chargé de réitérer l'exil de l'enfant fuyant Prague pour rejoindre l'Angleterre en 1939, fut impuissant à guérir :

---

4 W. G. Sebald, *Austerlitz*, tr. Patrick Charbonneau, Gallimard, 2006 (*Austerlitz*, Carl Hanser Verlag, 2001 ; Actes Sud, 2002 pour la tr. française). Sebald a trouvé la mort en décembre 2001.

5 Sur ce point, voir *L'archéologue de la mémoire, op. cit.*, dans lequel Sebald évoque la « conspiration du silence » et la « chape de plomb » qui régnaient sur l'Allemagne de l'après-guerre à l'université comme dans les familles, p. 67 et 89 (les expressions entre guillemets sont extraites de la p. 89).

3 W. G. Sebald*, Austerlitz, op. cit.*, p. 143-144.

> Dans le crépuscule qui lentement tombait sur Londres nous parcourûmes les sentiers sillonnant cette nécropole de l'époque victorienne avec ses monuments et mausolées érigés à la mémoire des chers défunts, ses croix de marbre, stèles et obélisques, ses urnes pansues et, le plus souvent sans ailes ou gravement endommagées, ses figures d'anges pétrifiés sur le point, me sembla-t-il, de prendre leur envol pour quitter cette terre. La plupart de ces sépultures avaient été depuis longtemps bouleversées par les racines des érables ayant poussé de toutes parts, quand elles n'étaient pas déjà complètement renversées. Les sarcophages recouverts de lichens bleu pâle, gris clair, ocre ou orange étaient brisés, les tombes elles-mêmes en partie soulevées du sol, en partie enfouies, si bien qu'on eût dit qu'un tremblement de terre avait ébranlé le séjour des morts ou que ceux-ci, appelés pour le Jugement dernier, étaient sortis de leurs demeures et avaient dans leur panique bousculé le bel agencement que nous leur avions imposé. Dans les premières semaines ayant suivi son retour de Bohême, dit Austerlitz, qui reprenait ainsi tout en marchant le fil de son récit, il avait appris par cœur les noms et les dates de naissance et de mort des défunts, il avait rapporté chez lui des galets et des feuilles de lierre, et aussi une rose de pierre et la main détachée d'un ange ; mais, dit-il, autant dans la journée mes promenades dans Tower Hamlets avaient pour effet de me calmer, autant le soir j'étais hanté par les plus effroyables angoisses, des états d'anxiété qui parfois pouvaient durer des heures et des heures et ne faisaient qu'empirer. Il ne m'était visiblement pas d'un grand secours d'avoir découvert les sources de ma perturbation ni d'être capable de me voir moi-même avec la plus grande acuité, tout au long de ces années révolues, en petit garçon coupé du jour au lendemain de sa vie familière : la raison ne prenait pas l'ascendant sur le sentiment que j'avais de tout temps réprimé et qui maintenant se frayait avec violence un chemin pour sortir au grand jour, le sentiment d'avoir été rejeté et effacé de la vie. Cette angoisse terrible me surprenait au milieu des gestes les plus simples, quand je laçais mes chaussures, rinçais les tasses à thé ou attendais que l'eau frémisse dans la bouilloire. Instantanément ma langue et mon palais se desséchaient comme si je gisais déjà depuis des jours dans le désert, ma respiration se faisait de plus en plus haletante, mon cœur se mettait à palpiter et à battre jusque dans ma gorge, une sueur froide perlait sur tout mon corps, même sur le dos de ma main tremblante, et tout ce que je regardais était comme recouvert d'un réseau de hachures noires. Je croyais devoir crier et pourtant aucun son ne franchissait mes lèvres, je voulais sortir dans la rue et n'arrivais pas à bouger, je me vis même, une fois, après une longue et douloureuse contraction, exploser de l'intérieur, et vis les parties de mon corps éparpillées à la surface d'une contrée obscure et lointaine[1].

Au sein du familier, au sein de la langue allemande dans laquelle écrit Sebald pour redonner vie à un Juif tchécoslovaque arraché à son pays par la violence de l'histoire, se dissimulent l'étranger, le mort ou l'exilé qu'il s'agit de faire revenir, non seulement, dans une perspective très celanienne, pour les sortir de leur néant, mais aussi pour rétablir du lien entre les lignes de fracture, qui désormais dessinent l'Europe.

Ceci n'est qu'une esquisse du travail que nous pourrions à l'à venir réaliser, si tout du moins nous en avions la possibilité. Quoi qu'il en soit, ce qui permet de joindre les deux pistes de réflexion que nous venons de dégager, est la question de la *virtualité.* L'une comme l'autre de ces deux pistes nous conduisent en effet à penser l'enchevêtrement des faits et des phantasmes, qui constitue le monde chaque fois unique de la singularité.

---

1 *Ibid.*, p. 312-316.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

A

ABRAHAM, p. 377 ; n. p. 392.

ABRAHAM (Karl), p. 312.

ABRAHAM (Nicolas), p. 188-189, 310-315, 318, 321-322, 377 ; n. p. 9, 17, 55, 108, 186-187.

ADORNO (Theodor Ludwig Wiesengrund, dit Theodor W.), p. 24, 295, 389-395, 397-398 ; n. p. 9, 295, 349-350, 392, 395, 397.

AGAMBEN (Giorgio), n. p. 346.

ARENDT (Hannah), p. 350, 352 ; n. p. 350, 411.

ASSOUN (Paul-Laurent), n. p. 330.

AUSTIN (John Langshaw), p. 10, 16, 19, 139-151, 153, 158, 160, 195, 205, 211-219, 252, 283, 293, 331, 344, 366 ; n. p. 10, 16, 19, 31, 139, 142-144, 146-150, 158, 212-214, 217-219, 251, 313.

B

BAKER (Peter), p. 6, 247.

BENJAMIN (Walter), p. 24, 286, 295-296, 368, 389-394, 397-398 ; n. p. 249, 268, 350, 378, 392.

BENVENISTE (Émile), p. 339-340, 349.

BERNET (Rudolf), p. 26, 28, 58 ; n. p. 10, 403.

BIRNBAUM (Jean), n. p. 160, 381.

BLANCHOT (Maurice), p. 325, 335, 388 ; n. p. 56, 337.

BOLLACK (Jean), n. p. 355.

BOVO (Elena), n. p. 187, 319.

BUTLER (Judith), n. p. 252.

C

CANGUILHEM (Georges), p. 407 ; n. p. 407.

CARLSON (David Gray), n. p. 250.

CASSIN (Barbara), n. p. 34.

CAVELL (Stanley), p. 139 ; n. p. 139.

CAYROL (Jean), n. p. 338.

CELAN (Paul), p. 23-24, 296, 335-336, 338-339, 346-347, 353-354, 355-357, 359, 360, 362, 364, 365, 366-367, 369, 371, 373-374, 376-377, 385, 388-389, 394, 397, 400, 410 ; n. p. 9, 187, 192, 312, 335-336, 339-340, 346, 349-350, 354-355, 362, 364, 366-367, 369, 378, 389.

CIXOUS (Hélène), n. p. 354.

CONESA (Pierre), n. p. 352.

COQUIO (Catherine), n. p. 317.

CORNELL (Drucilla), p. 250 ; n. p. 250, 286.

CORNU (Gérard), n. p. 188, 251, 290, 324.

COURTINE (Jean-François), n. p. 13, 112, 114, 123.

CRÉPON (Marc), n. p. 26, 81, 83, 147, 203, 258, 336-338, 343, 348, 352, 380, 398-399, 405, 411.

CUSSET (François), n. p. 6.

D

DASTUR (Françoise), n. p. 97, 209.

DEPRAZ (Nathalie), n. p. 34.

DESCARTES (René), p. 30, 158-159, 384.

DUCROT (Oswald), n. p. 89.

E

ELIAS (Norbert), n. p. 207.

F

FERRIÉ (Christian), n. p. 224, 312, 314.

FERRY (Luc), p. 6 ; n. p. 6.

FOGLIA (Marc), n. p. 255.

FOUCAULT (Michel), p. 84, n. p. 384.

FREUD (Sigmund), p. 10, 17, 19, 20, 22, 88, 93-95, 109, 166-177, 180-184, 211, 222, 225-229, 245, 247-248, 295-306, 311-312, 316-317, 328, 366, 376, 379, 381-382, 385, 388, 392-393 ; n. p. 8, 10, 15, 17, 22, 88, 134, 207, 215, 226, 228-231, 234, 239, 245, 248, 253, 268, 296, 298, 300-301, 310, 316-317, 319, 321-322, 326, 328, 331, 366, 379.

FUKUYAMA (Francis), p. 223.

G

GADAMER (Hans-Georg), p. 369-373, 375 ; n. p. 295, 312, 355, 367, 370, 372.

GASCHÉ (Rodolphe), n. p. 134.

GREISCH (Jean), n. p. 312, 363.

GROSSMAN (Évelyne), n. p. 335, 369.

H

HADOT (Pierre), n. p. 262.

HATZFELD (Jean), n. p. 411.

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), n. p. 136, 167, 187.

HEIDEGGER (Martin), p. 6, 10, 19, 88, 95-98, 101-104, 106, 109, 111, 167, 172, 209-211, 260, 342, 366, 370-371, 373, 381, 396 ; n. p. 6, 15, 88, 98, 103, 111, 129, 151, 187, 209, 250, 311, 314, 342, 363, 371, 382.

HJELMSLEV (Louis), n. p. 90.

HÖLDERLIN (Friedrich), p. 351, 370.

HUGUET (Edmond), n. p. 261.

HUSSERL (Edmund), p. 8, 10, 11, 13, 15, 17, 24, 26-27, 29, 30, 32-33, 36-41, 46, 48-49, 51, 55, 56, 57-58, 60-61, 63-64, 66, 68-70, 74, 77, 82, 86, 109, 114-116, 118, 120-121, 124, 128-133, 140, 154-156, 161, 169-170, 181-182, 184, 188, 205-206, 225, 233, 237, 255, 273, 284, 366, 371, 376, 381-387 ; n. p. 7, 15, 17, 26, 29, 34, 36, 39, 48, 50, 52-54, 58, 61, 63, 77, 81, 114-116, 121-122, 128, 130-131, 133-134, 143, 153, 169, 173, 181, 200, 379, 383, 385-386.

HYPPOLITE (Jean), n. p. 167.

J

JAKOBSON (Roman), p. 338 ; n. p. 81, 90.

JANKÉLÉVITCH (Vladimir), n. p. 258, 411.

JANKOVIC (Zoran), n. p. 312.

K

KAFKA (Franz), p. 150, 391-393 ; n. p. 150, 252, 350, 392-393.

KAHAN (Claudine), n. p. 346.

KAMBOUCHNER (Denis), n. p. 159.

KANT (Emmanuel), p. 121, 172, 269-272, 274, 277 ; n. p. 15, 121, 270-271, 274, 277, 399.

KERTÉSZ (Imre), p. 408-410, n. p. 381, 410.

KIERKEGAARD (Søren), p. 282 ; n. p. 392.

KOFMAN (Sarah), n. p. 171.

KRISTEVA (Julia), n. p. 90.

L

LACAN (Jacques), p. 330 ; n. p. 265, 330.

LACROIX (Maurice), n. p. 79.

LANZMANN (Claude), n. p. 381.

LAPLANCHE (Jean), n. p. 173.

LATOUR (Bruno), p. 6 ; n. p. 6.

LAWLOR (Leonard), n. p. 27.

LE BLANC (Guillaume), n. p. 407.

LE GUEN (Claude), n. p. 94, 173.

LEVI (Primo), n. p. 346.

LEVINAS (Emmanuel), p. 6, 169-170, 326, 379, 387 ; n. p. 7, 24, 169-170, 250, 343, 379, 383.

LUTHER KING (Martin), p. 389.

LYOTARD (Jean-François), p. 340 ; n. p. 340.

M

MAHONY (Patrick J.), n. p. 331.

MAGNIEN (Victor), n. p. 79.

MAJOR (René), n. p. 245, 367.

MALABOU (Catherine), p. 407 ; n. p. 407.

MAN (Paul de), p. 18-19, 205, 208-210.

MANZARI (Francesca), n. p. 296.

MARGEL (Serge), p. 205 ; n. p. 342.

MARRATI-GUÉNOUN (Paola), n. p. 26, 33, 46, 49, 51, 107, 170.

MARX (Karl), p. 10, 224-226, 232, 236, 240, 242, 244, 267.

MESNARD (Philippe), n. p. 346.

MICHAUD (Ginette), n. p. 392.

MILGRAM (Stanley), n. p. 215.

MOATI (Raoul), n. p. 141.

MONTAIGNE (Michel de), p. 10, 21, 254-255, 259, 260-263, 275, 285 ; n. p. 254-255, 259, 261.

MOSÈS (Stéphane), n. p. 170.

MOUCHARD (Claude), n. p. 408.

N

NICOLAS (Émeric), n. p. 249.
NIETZSCHE (Friedrich), p. 88, 93, 143, 166 ; n. p. 166.

P

PASCAL (Blaise), p. 255, 260, 263, 269.
PLATON, p. 12, 27, 77-80, 86, 110, 236, 399, 405 ; n. p. 78, 81, 112, 143, 231, 240.
POE (Edgar), p. 225 ; n. p. 135.
PONTALIS (Jean-Bertrand, dit J. B.), n. p. 173.
PYRRHON, p. 255.

R

RAFFOUL (François), n. p. 249.
RAMOND (Charles), n. p. 201.
RENAUT (Alain), p. 6 ; n. p. 6.
RICŒUR (Paul), p. 122, 383 ; n. p. 63, 168, 311, 384.
ROGOZINSKI (Jacob), n. p. 187, 247.
ROSENFELD (Michel), n. p. 250.
ROSENZWEIG (Franz), p. 357 ; n. p. 350.
ROUDINESCO (Élisabeth), n. p. 265, 288.
ROUSSEAU (Jean-Jacques), n. p. 177, 220.
ROYLE (Nicholas), p. 112 ; n. p. 7, 35, 112.

S

SAFATLE (Vladimir), n. p. 171.
SAUSSURE (Ferdinand de), p. 77, 88-92, 166-167, 321 ; n. p. 78, 88-89, 90-92.
SCHOLEM (Gershom), n. p. 350.
SEARLE (John), p. 5, 141-142, 147, 153-154, 293, 344 ; n. p. 5, 7, 117, 141-142, 150, 330.
SEBALD (Winfried Georg), p. 410-413 ; n. p. 338, 412.
SEBBAH (François-David), n. p. 109, 382.
SÉMELIN (Jacques), n. p. 352.
SHAKESPEARE (William), p. 10, 239, 267 ; n. p. 10.
SINTEZ (Cyril), n. p. 249.
SPRINKER (Michael), n. p. 224.
STIEGLER (Bernard), p. 406 ; n. p. 107, 138, 244, 405-406.

T

THORSTEINSSON (Björn), n. p. 249.
TODOROV (Tzvetan), n. p. 89.
TOROK (Maria), p. 188-189, 310-315, 318, 321-322 ; n. p. 9, 55, 108, 187, 311.

W

WEBER (Max), p. 399.
WEBER (Samuel), n. p. 139.
WELZER (Harald), n. p. 351.
WITTGENSTEIN (Ludwig), p. 21, 260-263 ; n. p. 261-263.
WORMS (Frédéric), p. 108, 406, 410 ; n. p. 8, 26, 108, 317, 398, 411.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages, textes et entretiens de ou avec Jacques DERRIDA (par ordre de parution)

- *Introduction à l'origine de la géométrie,* in *L'origine de la géométrie* de Edmund Husserl (trad. et introduction Jacques Derrida), PUF, 1962.
- *La voix et le phénomène – Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl,* PUF, 1967.
- *L'écriture et la différence,* Seuil, 1967.
- *De la grammatologie*, Minuit, 1967.
- *La dissémination*, Seuil, 1972.
- *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.
- *Positions*, Minuit, 1972.
- *Glas*, Galilée, 1974.
- *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, préface au *Le verbier de l'homme aux loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok, Flammarion, 1976.
- *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980.
- *Préjugés. Devant la loi*, in *La faculté de juger*, Minuit, 1985.
- *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, 1986.
- *De l'esprit. Heidegger et la question,* Galilée, 1987 (Flammarion, 1990).
- *Parages*, Galilée, 1986 (livre remplacé par l'édition augmentée de 2003).
- *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, 1987 (nouvelles éditions en 1998 et 2003).
- *Mémoires. Pour Paul de Man*, Galilée, 1988.
- *Limited Inc.*, Galilée, 1990.
- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Galilée, 1990 (mémoire du diplôme d'études en philosophie de 1953-54).
- *L'Autre Cap*, Minuit, 1991.
- *Points de suspension*, Galilée, 1992.
- *Passions*, Galilée, 1993.
- *Khôra*, Galilée, 1993.

– *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
– *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, 1994.
– *Mal d'archives. Une impression freudienne*, Galilée, 1995.
– *Moscou aller-retour,* éditions de l'Aube, 1995.
– *Avances*, préface au livre *Le Tombeau du dieu artisan* de Serge Margel, Minuit, 1995.
– *Apories. Mourir s'attendre aux « limites de la vérité »*, Galilée, 1995.
– *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée, 1996.
– *Demeure. Fiction et témoignage,* in *Passions de la littérature, avec Jacques Derrida*, sous la direction de Michel Lisse, Galilée, 1996.
– *Résistances. De la psychanalyse*, Galilée, 1996.
– *Le monolinguisme de l'autre. La prothèse d'origine*, Galilée, 1996.
– *Cosmopolites de tous les pays encore un effort !* Galilée, 1997.
– *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Verdier, 1997.
– *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997.
– *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997.
– *Donner la mort*, Galilée, 1999.
– *Foi et savoir*, Seuil, 2000.
– *De quoi demain… Dialogue*, Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, Fayard-Galilée, 2001.
– *Papier machine*, Galilée, 2001.
– *La langue n'appartient pas*, entretien avec Évelyne Grossman, in revue *Europe* consacrée à Paul Celan, n° 861-862, janvier-février 2001.
– *Fichus,* Galilée, 2002.
– *Marx & Sons,* PUF-Galilée, 2002.
– *Chaque fois unique, la fin du monde,* Galilée, 2003.
– *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, 2003.
– *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème,* Galilée, 2004.
– « Et cetera… (*and so on, und so weiter, and so forth,* et ainsi de suite*, und so überall,* etc.), in *Cahier de l'Herne – Derrida,* n° 83 (dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud), L'Herne, 2004.
– « Pardonner, l'impardonnable et l'imprescriptible », in *Cahier de l'Herne – Derrida* (dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud), L'Herne, 2004.
– *La vérité blessante ou le corps à corps des langues*, entretien avec Évelyne Grossman, in revue *Europe* consacrée à Jacques Derrida, n° 901, mai 2004.
– *Questions à Jacques Derrida,* in *La philosophie au risque de la promesse* (dir., Marc

Crépon et Marc de Launay), Bayard, 2004.

- *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, 2005.
- *Séminaire. La bête et le souverain, Volume II (2002-2003)*, Galilée, 2005.
- *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006.
- *Penser ce qui vient*, in *Derrida pour les temps à venir*, dir. René Major, Stock, 2007.
- *Séminaire. La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Galilée, 2008.

Ouvrages philosophiques ou de sciences humaines

L'histoire trouée. Négation et témoignage (dir. Catherine Coquio), recueil des actes du colloque tenu à Paris IV du 16 au 19 septembre 2002, l'Atalante, 2004.

ADORNO (Theodor Ludwig Wiesengrund, dit Theodor W.)

- *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, tr. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot & Rivages, 2003 (*Minima Moralia : Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort-sur-le-Main, Surkhamp, 1951).
- *Prismes. Critique de la culture et société*, trad. fr. Geneviève et Rainer Rochlitz, Payot, 2010 (*Prismen*, Surkhamp Verlag, 1955).

AGAMBEN (Giorgio), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, tr. Pierre Alféri, Payot & Rivages, 2001 (*Quel che resta di Auschwitz ? L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, 1998) .

ARENDT (Hannah), *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anne Guérin, revue par Martine Leibovici, présentation Michelle-Irène Brundy-de Launay, Gallimard, 2002 (*Eichmann in Jerusalem : A Report of the Banality of Evil*, 1963 ; 1966 pour la trad. française ; Folio, 1991).

AUSTIN (Jonh Langshaw)

- *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Seuil, 1970 (Points Essais, 2002) (*How to do things with words*, Oxford University Press, 1962).
- *The Meaning of a Word*, in *Philosophical Papers,* Oxford University Press, 1961.

BENJAMIN (Walter)

- *Critique de la violence*, in *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, 2000 (*Zur Kritik der Gewalt,* in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. 47, 1921).
- *Kitsch onirique*, in *Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre

Rusch, Gallimard, 2000 (*Traumkitsch*, in *Neue Rundschau*, n° 38, 1er fasc., janv. 1927).

- *Franz Kafka : Lors de la construction de la muraille de Chine,* in *Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, 2000 (*Franz Kafka, Beim Bau der Chinesischen Mauer*, texte lu par Benjamin à la radio de Francfort le 3 juillet 1931).
- *Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort,* in *Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, 2000 (*Franz Kafka*, in *Jüdische Rundschau,* 21 et 28 décembre 1934).

BUTLER (Judith), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité,* trad. Cynthia Kraus, La Découverte, 2006 (*Gender trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990).

CANGUILHEM (Georges), *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966 (réédition augmentée de sa thèse de doctorat publiée en 1943).

CAVELL (Stanley), *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie,* trad. de l'américain par Élise Domenach et Sandra Laugier, Bayard, 2003 (*A pitch of philosophy : autobiographical exercises*, Harvard University Press, 1994).

CONESA (Pierre), *La fabrication de l'ennemi ou comment tuer avec sa conscience pour soi*, Robert Laffont, 2011.

CRÉPON (Marc)

- *Les promesses du langage,* Vrin, 2001.
- *Langues sans demeure,* Galilée, 2005.
- *Le consentement meurtrier,* Cerf, 2012.

CUSSET (François), *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La découverte, 2003.

DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres et Lettres,* Gallimard, Pléiade, 1953 (*Méditations sur la philosophie première, dans lesquelles sont démontrées l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps*, Elzevier, 1642).

ELIAS (Norbert), *au-delà de freud, sociologie, psychologie, psychanalyse*, trad. de l'anglais et de l'allemand par Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier, éditions la découverte, 2010 (texte publié à titre posthume réunissant divers articles du sociologue).

FERRY (Luc) et RENAUT (Alain), *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985.

FREUD (Sigmund)

Œuvres de référence :

- *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, 1940.
- *Œuvres complètes,* sous la direction de Jean Laplanche, PUF, 1991.

Textes cités :

- *Esquisse d'une psychologie scientifique* ou *Projet d'une psychologie*, in *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904,* trad. fr. Françoise Kahn et François Robert, PUF, 2006 (*Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904*, S. Fischer Verlag, 1986).
- *L'interprétation des rêves,* tr. Ignace Meyerson augmentée et révisée par Denise Berger, PUF, 1967 (*Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, 1900).
- *Totem et tabou,* in *Œuvres complètes,* sous la direction de Jean Laplanche, t. XI, PUF, 1992 (*Totem und Tabu*, Heller, 1913).
- *L'Homme aux loups. À partir de l'histoire d'une névrose infantile*, trad. Jeanine Altounian et Pierre Cotet, préface Patrick J. Mahony, PUF, 1990 (*Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1914)
- *Métapsychologie,* trad. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Gallimard (Folio-Essais), 1968 (1986) ; la *Métapsychologie* comprend cinq articles tous parus en 1915 : *Triebe und Triebschicksale, Die Verdrängung, Das Unbewusste, Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre, Trauer und Melancholie*.
- *L'inquiétante étrangeté et autres essais,* trad. Bertrand Féron, Gallimard, 1985 (2002) *(Das Unheimliche,* Imago, 1919).
- *Au-delà du principe de plaisir,* in *Essais de psychanalyse*, trad. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Payot & Rivages, 2001 (*Jenseits des Lutsprinzips,* Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1920).
- *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, trad. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Payot & Rivages, 2001 (*Das Ich und das Es*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923).
- *Le problème économique du masochisme*, in *Œuvres complètes,* sous la direction de Jean Laplanche, t. XVII, PUF, 1992 (*Das ökonomische Problem des Masochismus*, *Int. Z. Psychoanal.*, 10 (2), 1924).
- *La perte de la réalité dans la névrose et la psychose*, in *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean Laplanche, t. XVII, PUF, 1992 (*Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*, *Int. Z. Psychoanal*., 10 (4), 1924).
- *Note sur le bloc magique*, in *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean Laplanche, t. XVII, PUF, 1992 (*Notiz über den « Wunderblock »*, *Int. Z. Psychoanal*., 11 (1), 1925).
- *Fétichisme*, in *Œuvres complètes,* sous la direction de Jean Laplanche, t. XVIII, PUF, 1992 (*Fetischismus*, *Int. Z. Psychoanal*. 13 (4), 1927).

- *Le Malaise dans la culture,* in *Œuvres complètes,* sous la direction de Jean Laplanche, t. XVIII, PUF, 1992 (*Das Unbehagen in der Kultur,* Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1930).
- *La décomposition de la personnalité psychique*, in *Œuvres complètes,* sous la direction de Jean Laplanche, t. XIX, PUF, 1992 (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, leçons XXXI, 1932).
- *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. fr. Cornélius Heim, Gallimard, 1986 (2010) (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939).

FUKUYAMA (Francis), *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, trad. Denis-Armand Canal, Flammarion, 1992, (*The End of History and The Last Man*, Free Press, 1992).

GADAMER (Hans-Georg)

- *Vérité et Méthode,* tr. Étienne Sacre, révisée par Paul Ricœur, Seuil, 1976 (*Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960).
- *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de* Cristaux de souffle *de Paul Celan*, tr. Elfie Poulain, Actes Sud, 1987 (*Wer bin ich und wer bist du ? Kommentar zu Celans « Atemkristall »,* Francfort-sur-le-Main, Surkamp, 1973, éd. révisée et complétée, 1986).
- *Destruction et déconstruction,* in *La philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, PUF, 1996 (*Destruktion und Dekonstruktion*, 1985).
- *Les limites du langage,* in *La philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, PUF, 1996 (*Grenzen der Sprache,* 1985).
- *Déconstruction et herméneutique,* in *La philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, PUF, 1996 (*Dekonstruktion und Hermeneutik*, 1988).

HATZFELD (Jean), *Une saison de machettes*, Seuil, 2003 (Points, 2005).

HEIDEGGER (Martin)

Œuvres de référence :

- *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1978.

Textes cités :

- *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985 (*Sein und Zeit*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII, 1927).
- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude*, trad. Daniel Panis, Gallimard, 1992 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, Vittorio Klostermann, 1983 – Cours du semestre 1929-1930).
- *La parole d'Anaximandre,* in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1980 (*Der Spruch des Anaximander* (1938), in *Holzwege*,

Vittorio Klostermann, 1950).

- *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, 1959 (2010) (*Was heisst Denken ?* Niemeyer, 1954 – Cours de l'année 1951-1952).
- *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Gallimard, 1976 (1999) (*Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther, 1959).
- *Temps et Être*, in *Questions III et IV,* trad. François Fédier, Gallimard, 2008 (*Zeit und Sein*, conférence prononcée le 31 janvier 1962 au Studium Generale de l'Université de Fribourg-en-Brisgau).
- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduction Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, 1992 (*Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, 1962).

HUSSERL (Edmund)

Œuvres de référence :

- *Husserliana*, Nijhoff, 1976.

Textes cités :

- *Expression et signification,* première recherche des *Recherches logique pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, t. 2, 1ère partie, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1969 (*Logische Untersuchungen*, 1900-01).
- *La différence entre les significations indépendantes et les significations dépendantes et l'idée de la grammaire pure*, quatrième recherche des *Recherches logiques pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* , t. 2, 2ème partie, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1969 (*Logische Untersuchungen*, 1900-01).
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,* tr. Henri Dussort, PUF, 1964 (1983) (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* ; les leçons regroupent les leçons de 1905 et « les additifs et compléments à l'analyse de la conscience et du temps » de 1905-1910).
- *Ideen1* ou *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. Paul Ricœur, Tel Gallimard, 1950 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913).
- *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, 1947 (1992) *(Cartesianischen Meditationen,* 1929).
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. Gérard Granel, Gallimard, 1976 (*Die Krisis des europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, manuscrit de 1935).
- *L'origine de la géométrie*, trad. Jacques Derrida, PUF, 1962 (manuscrit sans titre de 1936, *in* tome VI des *Husserliana,* Nijhoff, 1976).

JAKOBSON (Roman), *Essais de linguistique générale,* trad. Nicolas Ruwet, Minuit, 1963 (*Preliminaries to speech analysis*, Mit Press, 1969).

JANKÉLÉVITCH (Vladimir)

- *Le Pardon*, Aubier, 1967.
- *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité,* Seuil, 1986 (rééd. Points Seuil, 1996).

KANT (Emmanuel)

- *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Garnier-Flammarion, 2006 (*Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781 pour la première édition, 1787 pour la seconde).
- *Fondements de la métaphysique des mœurs,* trad. Victor Delbos, Vrin, 1997 (1980) (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785).
- *Critique de la raison pratique,* trad. François Picavet, PUF, 1997 (1943) (*Kritik der praktischen Vernunft,* 1788).
- *Vers la paix perpétuelle,* trad. Françoise Proust et Jean-François Poirier, GF Flammarion, 1991 (2006) (*Zum ewigen Frieden,* Nicolovius, 1795).

LATOUR (Bruno), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, 1991.

LE BLANC (Guillaume), *Les maladies de l'homme normal*, Le passant ordinaire, 2004 (réédition remaniée et augmentée d'une postface, Vrin, 2007).

LEVI (Primo), *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, trad. André Maugé, Gallimard, 1989 (*I sommersi e i salvati*, Einaudi, 1986).

LEVINAS (Emmanuel)

- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- *Noms propres*, Fata Morgana, 1976.

LYOTARD (Jean-François), *Le Différend*, Minuit, 1983.

MALABOU (Catherine)

- *L'avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, 1996.
- *Ontologie de l'accident : essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, 2009.

MAN (Paul de), *Allegories of Reading,* New Haven and London Yale University Press, 1979.

MILGRAM (Stanley), *La soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental,* traduction Emy Molinié, Calmann-Lévy, 1974 (2004) *(Obedience to authority : an Experimental View,* Harper & Row*,* 1974).

MONTAIGNE (Michel de), *Les Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, 2007 (édition de 1595 établie par Marie de Gournay et publiée par Abel L'Angelier).

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes,* Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1991 (1754).

SAUSSURE (Ferdinand de), *Cours de linguistique générale,* Payot, 1973, désormais remplacé par les *Écrits de linguistique générale*, texte établi et édité par Simon Bouquet et Rudolf Engler, Gallimard, 2002 (1916).

SEARLE (John), *Pour réitérer les différences. Réponse à Derrida,* trad. Joëlle Proust, L'éclat, 1991 (*Reiterating the Differences : A Reply to Derrida,* Glyph, 1977).

SÉMELIN (Jacques), *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres*, Seuil, 2005.

STIEGLER (Bernard), *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, 2010.

WELZER (Harald), *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, trad. Bernard Lortholary, Gallimard, 2007 (*Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. Fischer, 2005).

WITTGENSTEIN (Ludwig), *Tractatus logico-philosophicus,* trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1995 (*Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921).

WORMS (Frédéric)

- *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Folio-Gallimard, 2009.
- *Le moment du soin. À quoi tenons-nous ?*, PUF, 2010.
- *Soin et politique*, PUF, 2012.
- *Revivre. Éprouver nos blessures et nos ressources*, Flammarion, 2012.

Œuvres littéraires ou affiliées à la littérature

Adorno / Celan. Correspondance, trad. fr. Christophe David, présentation Joachim Seng, NOUS, 2008.

L'archéologue de la mémoire. Conversations avec W. G. Sebald, Actes Sud, 2009.

BLANCHOT (Maurice), *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955 (Folio, 1993).

CELAN (Paul)

- *Pavot et Mémoire,* trad. Valérie Briet, Christian Bourgois, 1987 *(Mohn und Gedächtnis,* 1952).
- *De Seuil en Seuil,* trad. Valérie Briet, C. Bourgois, 1991 (*Von Schwelle zu Schwelle,* Tübingen Ausgabe, 1955).
- *La rose de personne*, trad. Martine Broda, Le nouveau Commerce, 1979, nouvelle édition Corti, 2002 (*Die Niemandsrose*, S. Fischer Verlag, 1963).
- *Le Méridien et autres proses*, trad. Jean Launay, Seuil, 2002 (ce recueil contient le discours prononcé lors de la remise du prix Georg Büchner à Darmstadt, le 22 octobre 1960 : *Der Meridian*, et *Le dialogue dans la montagne, Gespräch im Gebirg,* 1959).
- *Renverse du souffle,* trad. Jean-Pierre Lefebvre, Seuil, 2003 *(Atemwende*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1967).

HÖLDERLIN (Friedrich), *Les Titans*, trad. Gustave Roud, in *Œuvres*, Gallimard Pléiade, 1967 (*Die Titanen,* poème de la période 1800-1806).

KAFKA (Franz), *Le Procès*, trad. Alexandre Vialatte, Gallimard, 1933 (1987) (*Der Process*, Die Scheide, 1925).

KERTÉSZ (Imre)

- *Être sans destin,* trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 1998 (*Sorstalanság,* 1975).
- *Le Refus*, trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 2001 (*A kudarc,* 1988).
- *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, trad. du hongrois par Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 1995 (*Kaddis a meg nem született gyermekért*, 1990).
- *Journal de galère,* trad. Natalia Zaremba-Huzsvai et Charles Zaremba, Actes Sud, 2010 (*Gályanapló*, Holnap Kiadó, 1992).

MOUCHARD (Claude), *Qui si je criais… ? Œuvres-témoignages dans les tourmentes du XXe siècle*, éd. Laurence Teper, 2007.

POE (Edgar), *Histoires extraordinaires*, trad. Charles Baudelaire, Michel Lévy, 1856.

SEBALD (Winfried Georg), *Austerlitz*, tr. Patrick Charbonneau, Gallimard, 2006 (*Austerlitz*,

Carl Hanser Verlag, 2001 ; Actes Sud, 2002 pour la tr. française).

SHAKESPEARE (William), *Hamlet*, trad. André Lorant, Aubier, 1988 (*The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark,* première représentation entre 1598 et 1601, texte publié en 1603).

Commentaires et articles sur Jacques Derrida

Deconstruction and the Possibility of Justice, dir. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld et David Gray Carlson, Routledge, 1992.

Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida, Galilée, 1994 (actes du colloque de Cerisy du 11 au 21 juillet 1992).

Ghostly demarcations – A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, Michael Sprinker ed., Verso, 1999.

Alter. Revue de phénoménologie, « Derrida et la phénoménologie », n° 8, 2000.

Deconstructions. A User's Guide, Nicholas Royle ed., New York, Palgrave, 2000.

Derrida, la tradition de la philosophie (actes du colloque tenu à l'ENS les 20 et 21 octobre 2005, dir. Marc Crépon et Frédéric Worms), Galilée, 2006.

Revue de métaphysique et de morale, *Derrida*, janvier-mars 2007.

Derrida pour les temps à venir, dir. René Major, Stock, 2007.

BAKER (Peter), *Deconstruction and the Ethical Turn*, University Press of Florida, 1995.

BOVO (Elena), *Absence / souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Levinas et Jacques Derrida*, Brepols, 2005.

CIXOUS (Hélène), *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint Juif*, Seuil, 1991 (Galilée, 2001).

CRÉPON (Marc)

- *Survivre, traduire, témoigner,* in *Rue Descartes*, n° 52, 2006.

- *Les langues du pardon (note sur « l'éthique hyperbolique »)*, in *Le moraliste, la politique et l'histoire de La Rochefoucauld à Derrida*, sous la direction de Jean-Charles Darmon, Desjonquères, 2007.

FERRIÉ (Christian), *Pourquoi* lire *Derrida ? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, Kimé, 1998.

GASCHÉ (Rodolphe), *Le tain du miroir – Derrida et la philosophie de la réflexion*, tr. Marc Froment-Meurice, Galilée, 1995 (*The tain of the Mirror*, Harvard University Press, 1986).

GREISCH (Jean), *Herméneutique et grammatologie*, éditions du CNRS, 1977.

JANKOVIC (Zoran), *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du* Dasein, L'Harmattan, 2003.

KOFMAN (Sarah), *Lectures de Derrida*, Galilée, 1984.

LAWLOR (Leonard), *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002.

MAJOR (René), *La vérité spectrale de* L'homme Moïse, in *Revue Internationale Germanique*, n° 14, 2000.

MANZARI (Francesca), *Écriture derridienne : entre langage des rêves et critique littéraire*, Peter Lang, 2009.

MARGEL (Serge), *L'avenir de la métaphysique. Lectures de Derrida*, Hermann, 2011.

MARRATI-GUÉNOUN (Paola)

- *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- « Derrida et Levinas : éthique, écriture, historicité » http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/2/marrati-guenoun.html (consulté le 28-11-2012).

MICHAUD (Ginette), *« Comme en rêve… » Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous*, Hermann, 2010.

MOATI (Raoul), *Derrida / Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, PUF, 2009.

NICOLAS (Émeric) et SINTEZ (Cyril), *Par-delà le concept de force dans la philosophie de Jacques Derrida*, in *La force normative, naissance d'un concept*, études réunies par Catherine Thibierge, L.G.D.J., 2009.

RAMOND (Charles), *Le vocabulaire de Derrida*, Ellipses, 2001.

ROGOZINSKI (Jacob), *Faire part – Cryptes de Derrida,* Lignes, 2005.

SAFATLE (Vladimir), « Être juste avec Freud : la psychanalyse dans l'antichambre de *De la grammatologie* », in *Le moment philosophique des années 1960 en France*, dir. Patrice Maniglier, PUF, 2011.

SEBBAH (François-david), *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, 2001.

THORSTEINSSON (Björn), *La question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, 2007.

Autres sources consultées

La Bible, Ancien Testament, traduction Louis Segond, 1910.

Dictionnaires ou apparentés (par ordre de parution)

- *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle,* Edmond Huguet, Didier, 1961.
- *Vocabulaire de la psychanalyse,* Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, PUF, 1967.
- *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* Émile Benveniste, Minuit, 1969.
- *Dictionnaire grec-français*, Victor Magnien et Maurice Lacroix, Belin, 1969.
- *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Tzvetan Todorov et Oswald Ducrot, Seuil, 1972.
- *Vocabulaire juridique,* Gérard Cornu, PUF, 1987 (2011).
- *Le Vocabulaire européen de la philosophie*, dir. Barbara Cassin, Seuil, Le Robert, 2004.
- *Dictionnaire freudien*, dir. Claude Le Guen, PUF, 2008.

Commentaires d'œuvres autres que celles de Derrida

Au sujet de Shoah*, le film de Claude Lanzmann*, Bernard Cuau, Michel Deguy, Rachel Ertel, Shoshana Felman... [et al.], Belin, 1990.

ASSOUN (Paul-Laurent), *Lacan,* PUF, 2003.

BOLLACK (Jean), *Poésie contre Poésie. Celan et la littérature*, PUF, 2001.

BREZIS (David), *Levinas et le tournant sacrificiel*, Hermann, 2012.

DASTUR (Françoise), *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990.

FOGLIA (Marc), *Montaigne, pédagogue du jugement*, Classiques Garnier, 2011.

HADOT (Pierre)*, Wittgenstein et les limites du langage,* Vrin, 2005.

MESNARD (Philippe) et KAHAN (Claudine), *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, 2001.

Sites Internet

ASSEMBLÉE NATIONALE :

- http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp (Page : « Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 », article consulté le 28-04-2012).

ORGANISATION DES NATIONS UNIS (ONU) :

- http://www.un.org/fr/documents/udhr/history.shtml (Page : « Histoire de la rédaction de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme », article consulté le 28-04-2012).
- http://www.un.org/fr/documents/udhr/law.shtml (Page : « La Déclaration universelle des droits de l'homme : fondement du droit international relatif aux droits de l'homme », article consulté le 28-04-2012).
- http://www.un.org/fr/documents/udhr (Page :« Déclaration universelle des droits de l'homme », article consulté le 28-04-2012).

LUTHER KING (Martin), discours du 28 août 1963, lu sur le site : http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm (consulté le 25-09-2012).

Résumé

Notre thèse se propose de montrer que la déconstruction peut être pensée comme le résultat de la jonction de l'intentionnalité husserlienne et de la compulsion de répétition freudienne. En repartant des premières lectures derridiennes de certains textes de Husserl, mais surtout de *La voix et le phénomène* (1967) vraisemblablement rédigée en même temps que « Freud et la scène de l'écriture » (conférence de 1966), nous y étudions comment Derrida unit la temporalité husserlienne et la temporalité freudienne : le Présent Vivant n'est pas essentiellement différent de l' « après-coup » (*Nachträglichkeit*), de même que la répétition de l'idéalité n'est pas essentiellement différente d'une compulsion de répétition aveugle et mécanique.
Cet étrange accouplement a selon nous donné naissance à toute la philosophie derridienne, même si celle-ci n'a par la suite cessé de s'enrichir et de se complexifier grâce à l' « ex-appropriation » d'une multiplicité d'autres auteurs, qu'ils soient philosophes, poètes, écrivains, etc.

Mots clés : déconstruction, phénoménologie, psychanalyse, différance, promesse, idiome.

DECONSTRUCTION : A PHILOSOPHY OF THE "TO COME" BETWEEN PHENOMENOLOGY AND PSYCHOANALYSIS

Abstract

The present dissertation aims to show that deconstruction can be conceived of as resulting from the confluence of Husserl's intentionality and Freud's repetition compulsion. By going back to Derrida's first readings of some of Husserl's texts, but mostly back to *Voice and Phenomenon* (*La voix et le phénomène*, 1967), probably written concurrently with "Freud and the Scene of Writing" ("Freud et la scène de l'écriture", lecture from 1966), I try to examine how Derrida brings the Husserlian and the Freudian temporalities together : the Living Present is not essentially different from the "après-coup" or deferred action (*Nachträglichkeit*), nor is the repetition of ideality essentially different from a blind mechanical repetition compulsion.
Such uncanny coupling is, in my view, what gave birth to the Derridean philosophy as a whole, even if that philosophy did continue to get richer and more complex thanks to the "ex-appropriation" from many other authors, whether philosophers, poets, writers and so on.

Keywords : deconstruction, phenomenology, psychoanalysis, differance, promise, idiom.