

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA QUESTION DE L'ÉCRITURE DANS L'ŒUVRE DE JACQUES DERRIDA

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SÉMIOLOGIE

PAR

MAXIME PLANTE

MARS 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*A posteriori – that's how everything begins*

Georg Büchner, *Leonce and Lena*

## REMERCIEMENTS

J'estime qu'au cours de mes études certains professeur(e)s bien particuliers m'ont fait le privilège d'un enseignement d'une rare qualité tant sur le plan humain que sur le plan académique. Je veux les nommer : Pierre Latraverse, Nancy Bouchard, Catherine Saouter, François Latraverse. À n'en pas douter, Lawrence Olivier fait partie de ce groupe de professeurs hors du commun à qui j'espère pouvoir faire honneur par chacun de mes gestes, présents et futurs. Au fil de nos entretiens, j'ai eu l'intuition à de nombreuses reprises que le rôle de directeur de recherche n'est pas aussi facile à assumer qu'il y paraît. Au contraire de ce que son titre en dit, il m'a semblé que la direction de recherche nécessite toute une éthique de la non-intervention, de cette exigeante réserve qui est peut-être l'essence même du lien pédagogique. Pour moi, Lawrence Olivier aura incarné ce lien avec une noblesse et une sobriété qui me confirment ce que sans doute je pressentais déjà : ce qui s'enseigne de la pensée ne se trouve dans aucun manuel ni aucun traité d'histoire de la philosophie; et pourtant, c'est cet enseignement sans contenu qu'il s'agit *par nos gestes* d'honorer en le réitérant avec constance et fidélité.

Je remercie le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC), le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds à l'accessibilité et à la réussite des études (FARE) de l'Université du Québec à Montréal pour leur soutien financier.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ.....</b>	<b>vii</b>
<b>NOTE BIBLIOGRAPHIQUE.....</b>	<b>ix</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
Approche méthodologique .....	20
Comment (et par quelle voie) élaborer le problème .....	24
<b>PREMIÈRE PARTIE</b>	
<b>LE DEVENIR-SIGNE DE LA PENSÉE : L'ENTAME DE L'ÉCRITURE .....</b>	<b>27</b>
La primauté du langage : virage ou cercle?.....	29
De la pensée du signe à la pensée-signé .....	35
<b>DEUXIÈME PARTIE</b>	
<b>LA FIN DU SIGNE ET LE COMMENCEMENT DE L'ÉCRITURE .....</b>	<b>40</b>
<b>CHAPITRE I</b>	
<b>POURQUOI LA PHÉNOMÉNOLOGIE? .....</b>	<b>44</b>
<b>CHAPITRE II</b>	
<b>L'ÉPREUVE DU DEHORS : DU SIGNE AU CONCEPT .....</b>	<b>52</b>
L'être ou le problème du commencement .....	54
De l'être logique à l'intuition .....	56
Procès de la représentation ( <i>Vorstellung</i> ).....	58
Signe, extériorisation, concept .....	61
L'écriture comme <i>pharmakon</i> de la pensée (I).....	73

<b>CHAPITRE III</b>	
<b>L'EXCÈS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE .....</b>	<b>81</b>
Le point de départ husserlien.....	83
La phénoménologie comme transcendance dans l'immanence.....	86
La radicalisation de la problématique husserlienne.....	90
L'écriture comme supplément .....	96
L'écriture comme <i>pharmakon</i> de la pensée (II) .....	106
<b>TROISIÈME PARTIE</b>	
<b>L'OUBLI DE L'ÊTRE, ENTRE NIHILISME ET ÉCLIPSE .....</b>	<b>128</b>
<b>CHAPITRE I</b>	
<b>L'ANGLE MORT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE.....</b>	<b>132</b>
<b>CHAPITRE II</b>	
<b>NIHILISME ET PLATONISME : L'ÊTRE COMME PRÉSENCE .....</b>	<b>150</b>
<b>CHAPITRE III</b>	
<b>ÉCLIPSE ET ÉPOQUALITÉ DE L'ÊTRE.....</b>	<b>182</b>
Le pari risqué d' <i>Être et temps</i> .....	185
La réinitialisation de la question de l'être .....	196
Le coup d'arrêt du questionnement transcendantal .....	205
Du fondement au saut ( <i>Satz</i> ) dans la pensée de l'être .....	212
Le sens époqual de l'être .....	216

<b>QUATRIÈME PARTIE</b>	
<b>PENSÉE DE L'ÉCRITURE   ÉCRITURE DE LA PHILOSOPHIE .....</b>	<b>223</b>
<b>CHAPITRE I</b>	
<b>L'ÉCRITURE ET LE PHÉNOMÈNE .....</b>	<b>230</b>
La passion de l'origine .....	239
La rature de l'origine .....	253
<b>CHAPITRE II</b>	
<b>LE TRAVAIL DE L'ÉCRITURE .....</b>	<b>278</b>
L'inscription de l'altérité.....	286
Peut-être la littérature : d'un certain art du tact.....	293
<b>CONCLUSION</b>	
<b>UNE PROMESSE LOURDE DE SENS.....</b>	<b>308</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>322</b>

## RÉSUMÉ

La thèse porte sur la question de l'écriture dans l'œuvre du philosophe français Jacques Derrida (1930-2004). La recherche trouve son point de départ dans le problème que constitue l'interprétation de cette œuvre jugée « difficile » en raison de son caractère éclaté, voire hétérogène. En vertu de cet éclatement, aucun consensus ne s'est établi dans le monde universitaire quant à savoir quel était le sens primordial qui organisait cette œuvre et lui donnait sa cohérence. Ainsi, chaque discipline a interprété et utilisé l'œuvre de Derrida de façon unilatérale, chacune insistant sur la dimension de l'œuvre (le langage, la littérature, l'éthique, le droit, la traduction, etc.) qui l'interpellait plus directement. Les diverses interprétations de la pensée de Derrida se sont donc élaborées en vases clos et son œuvre n'a jusqu'ici été comprise que dans ses dimensions isolées, sans qu'on ait tenté de retrouver dans ses différents moments une cohérence d'ensemble et une unité générale intrinsèque.

Face à ce problème qui mine la compréhension globale de la pensée de Derrida, la recherche pose une question qui doit permettre de se mettre en chemin vers une compréhension intégrale de l'œuvre. Pour atteindre cette compréhension, il faut demander quel est le problème fondamental par lequel se déploie et se radicalise la pensée de Derrida. La thèse développe l'idée selon laquelle la problématique fondamentale qui traverse et organise le développement de l'œuvre de Derrida est la question de l'écriture et que cette question tire sa provenance d'une réflexion non pas sémiologique, mais *d'abord* phénoménologique. On pourrait sans doute objecter qu'une distinction entre signe et écriture a peu de sens, et que la question du signe a traditionnellement toujours compris en son champ la question de l'écriture. C'est précisément cette indistinction qu'il faut d'abord contester et problématiser si l'on souhaite ensuite pouvoir accéder à la problématique propre de l'œuvre de Derrida.

La thèse est divisée en quatre parties. La première a un caractère préparatoire en ce sens qu'elle installe les prémisses et introduit les motifs préalables aux chapitres subséquents. Ce mouvement préliminaire s'exerce à partir de la sémiologie en vue de faire émerger la pertinence d'une distinction entre signe et écriture à travers deux axes fondamentaux : l'indissociabilité de la pensée et du signe et l'identité des conditions de possibilité – et de constitution – de la signification et de la pensée.

La seconde partie condense ces deux axes dans ce que nous avons choisi de nommer une doctrine de l'extériorisation. La thèse montre comment une telle doctrine apparaît avec clarté dans les premières phénoménologies. À cette fin sont étudiées deux œuvres (Husserl, Hegel) qui témoignent de façon exemplaire de l'importance du processus d'extériorisation dans la constitution de la pensée et de la manière dont



l'écriture apparaît à la fois *la plus efficace et la plus dangeureuse* dans le cadre de ce processus de constitution.

La troisième partie étudie le motif fondamental de la répression de l'écriture et le situe dans le privilège accordé à la présence comme détermination ultime de l'être. La thèse explicite la validité *historiale* de cette proposition heideggérienne reprise de façon décisive par Derrida. Le mouvement d'éclipse de l'être, tel qu'il est révélé par le parcours heideggérien, est mis en évidence pour servir de support analogique à la pensée de l'écriture chez Derrida.

La dernière partie effectue un retour vers la pensée de Derrida elle-même en montrant comment chez lui l'écriture devient le lieu de la condensation de problèmes phénoménologiques majeurs (présence, conscience, origine, temps, intersubjectivité, langage, etc.) et l'analogie permettant de décrire le processus de formation de la forme ou de la structuration de la phénoménalité. Par là, il s'agit de penser les conditions d'apparition et le coup d'envoi de l'origine. Cette partie suit la radicalisation de cette pensée liminologique en explicitant la nécessité interne par laquelle la problématique initialement « théorique » de l'écriture appelle jusqu'à la transformation de la pratique de l'écriture philosophique et non plus seulement celle de ses concepts.

**MOTS-CLÉS :** Jacques Derrida, écriture, différance, déconstruction, phénoménologie, Martin Heidegger.

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Dans un souci d'économie et afin d'alléger le texte, certains titres des ouvrages cités fréquemment dans cette thèse ont été abrégés après la première occurrence. Nous donnons ici la liste de ces textes, à laquelle pourra se reporter le lecteur en cas de besoin. Pour *Être et temps*, nous référons toujours à la pagination de l'édition Niemeyer, donnée entre crochets dans nos traductions françaises. Pour toutes les citations de Platon, nous renvoyons à la traduction française des dialogues contenus dans les *Œuvres complètes* éditées par Luc Brisson. Sauf mention du contraire, nous renvoyons toujours à la pagination Estienne, dont les nombres et lettres indiquent la page et la section correspondante du texte grec édité par Henri Estienne (Paris, 1578).

### ***Abréviations des textes de Jacques Derrida fréquemment cités***

- I**O**G* « Introduction », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- E**D* *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- D**L**G* *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- V**P* *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- P**O**S* *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
- D* *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- M* *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

### ***Abréviation des textes de Martin Heidegger fréquemment cités***

- K* *Kant et le problème de la métaphysique*, intro. et trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
- Q* *I-II* *Questions I et II*, trad. K. Axelos *et al.*, Paris, Gallimard, 1968.

- N II* Nietzsche, tome 2, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- IM* Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, 1980.
- ET* Être et temps, trad. E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985.
- PFP* Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- Q III-IV* Questions III et IV, Paris, Gallimard, 1990.
- P* Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.
- IRP* Introduction à la recherche phénoménologique, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013.

***Abréviation des textes de Georg Wilhelm Friedrich Hegel fréquemment cités***

- E I* Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- E III* Encyclopédie des sciences philosophiques, III. Philosophie de l'esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
- E II* Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.

***Abréviations d'ouvrages d'autres auteurs fréquemment cités***

- OT* Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- OG* Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. et intro. J. Derrida, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- Idées...* Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.

## INTRODUCTION

L'histoire de la philosophie n'est probablement qu'une croissante conscience de la difficulté de penser.

E. Lévinas, *Noms propres*

Quand le sens commun déclare les philosophes « incompréhensibles » il est comique, quand il les prétend « clairs », il est ennuyeux – mais, dans un cas comme dans l'autre, il est lui-même, et c'est pourquoi il dit *tantôt* ceci, *tantôt* cela, voulant dire ici et là la *même* chose, à savoir qu'elle est autre chose que lui.

E. Martineau, Avant-propos du traducteur, *Être et temps*

C'est lorsque l'on croit tranquillement savoir ce qu'il en est de la pensée de Jacques Derrida qu'alors fond sur nous dans son implacable douceur telle question d'Emmanuel Lévinas se demandant à voix haute si l'œuvre de Derrida ne coupe pas « le développement de la pensée occidentale par une ligne de démarcation, semblable au kantisme qui sépara la philosophie dogmatique du criticisme<sup>1</sup>? »

Cette question, on aurait tort de le dissimuler, comporte une force de provocation très grande pour la pensée, non seulement par la hauteur et la dignité philosophiques auxquelles se trouve élevé Derrida par la force de la comparaison avec Kant, mais aussi parce qu'elle remet en question ce que nous croyions savoir de l'histoire de la philosophie. Il n'est pas question d'accepter sans broncher la suggestion de Lévinas, mais il serait tout aussi insuffisant de la rejeter sans autre forme de procès en prétextant une évidente frivolité, qu'elle soit de nature rhétorique

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, St-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1976, p. 85.

ou apologétique. Aussi faut-il accuser le coup et tenter de prendre au sérieux la provocation lévinassienne.

Il est vrai que le travail de Derrida eut un retentissement aussi soudain que pérenne. Comment expliquer un tel engouement et sa longévité? Il est possible d'en trouver une explication du côté de l'histoire des idées et de la sociologie des intellectuels. Au sein de ce cadre interprétatif, la renommée acquise par les idées de Derrida et leur large diffusion s'expliqueraient par une série de facteurs extrinsèques à la pensée : 1/ la démonstration de sa maîtrise des codes et règles du discours philosophique; 2/ l'appel, la mobilisation et la critique de figures philosophiques de premier plan (Heidegger, Husserl, Nietzsche, Platon, Rousseau, etc.) et, conséquemment, l'instauration d'un dialogue avec les spécialistes (Barthes, de Man, Foucault, Lévinas, Ricœur, etc.) de ces œuvres; 3/ l'intervention de Derrida dans le débat structuraliste (alors dominant) et sa reconnaissance comme interlocuteur-clé; 4/ l'ambiguïté du propos, permettant de parler simultanément à plusieurs publics, même divergents et 5/ la capacité d'adapter discours et théorie pour s'ajuster à de nouveaux ou de plus larges « marchés » (du champ philosophique français au champ littéraire étatsunien, par exemple). Cette interprétation sociologique apparaît de prime abord féconde pour expliquer l'impact de la pensée de Derrida sur la vie philosophique et littéraire du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Mais de son propre aveu cette interprétation ne parvient pas à rendre compte de la *valeur* philosophique de l'œuvre de Derrida. Cette valeur est-elle en tout point égale à son *poids* dans le *champ* philosophique? Si c'était le cas, il faudrait alors conclure que l'impact de Derrida sur l'histoire de la philosophie est déterminé en retour par sa réception, c'est-à-dire par la légitimité qu'il aura pu obtenir dans le champ philosophique et la perméabilité de ce champ à la diffusion de ses idées. Or,

---

<sup>2</sup> Cette interprétation est défendue dans l'article de Michèle Lamont, « How to Become a Dominant French Philosopher : The Case of Jacques Derrida », *American Journal of Sociology*, vol. 93, n° 3, 1987, p. 584-622.

cette façon de présenter les choses est retorse; dès lors que l'on constate un déplacement de la réception vers le champ littéraire, on est amené à conclure à un désaveu ou à un désintérêt du champ philosophique. On en vient alors très vite à des jugements péremptoires comme ceux-ci :

Il faut se résoudre à admettre que les positions de Derrida, quelle que soit leur célébrité et quel qu'ait été leur impact intellectuel, sont totalement inconsistantes. Non seulement nous n'avons pas besoin de pseudo-concepts comme ceux de différance ou d'archi-écriture, mais leur utilisation conduit à de graves errements<sup>3</sup>.

M. Derrida describes himself as a philosopher, and his writings do indeed bear some of the marks of writings in that discipline. Their influence, however, has been to a striking degree almost entirely in fields outside philosophy – in departments of film studies, for example, or of French and English literature. [...] We submit that, if the works of a physicist (say) were similarly taken to be of merit primarily by those working in other disciplines, this would in itself be sufficient grounds for casting doubt upon the idea that the physicist in question was a suitable candidate for an honorary degree<sup>4</sup>.

Cette manière de juger une pensée selon la provenance et la quantité de ses appuis est certes commode. Grâce à elle la pensée trouve son repos, satisfaites et rassurées d'avoir suffisamment d'évidences qui la déchargent de questionner plus avant; cela demeure toutefois une manière de *ne pas lire* Derrida, et une manière de ne pas penser. On peut donc opposer à ce type d'interprétation quelque chose comme de la mauvaise foi. N'est-il pas infiniment réducteur de juger l'impact de Derrida sur l'histoire de la philosophie – qu'il soit grand, minime ou même inexistant – en ne le considérant que du point de vue de sa réception et en évacuant la question de la valeur philosophique de sa pensée? La force d'une idée lui est-elle d'abord et avant tout extrinsèque?

---

<sup>3</sup> Sylvain Auroux, Jacques Deschamps et Djamel Kouloughli, *La philosophie du langage*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 76.

<sup>4</sup> Barry Smith et al., « Open letter against Derrida receiving an honorary doctorate from Cambridge University », *The Times* (London), 9 mai, 1992.

Que cette pensée se présente comme ultra-philosophique ou qu'elle apparaisse en définitive *non-philosophique*, qu'elle soit en tout point conforme au canon philosophique ou qu'elle s'en écarte absolument, l'évidence la plus nette ne nous dispense pas du travail de la pensée. Le questionnement philosophique abdiquerait son rôle et sa responsabilité critique s'il abandonnait la méthode qui lui prescrit non pas la suffisance de celui qui croit savoir, mais l'humilité de celui qui sait qu'il ne sait pas, sachant seulement que tout savoir préconstitué est une entrave pour la pensée, que, finalement, « ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore<sup>5</sup>. »

Soit. Tout cela justifie-t-il néanmoins l'apologie en apparence excessive de Lévinas? Ce qui vient d'être mentionné autorise-t-il véritablement à voir dans la pensée de Derrida une « nouvelle coupure dans l'histoire de la philosophie<sup>6</sup> »? Prendre cette question au sérieux engage à une interrogation de fond quant à l'esprit de la pensée de Derrida. Comment accéder à cet esprit et quel est-il au juste<sup>7</sup>?

On pourrait croire que le sens d'une philosophie s'atteste en tant qu'expression en quelque sorte figée de la vie du philosophe. Comprise ainsi, le sens de la philosophie de Derrida serait intimement lié aux rencontres et aléas qui ont orienté et infléchi son parcours. Le développement personnel de l'auteur guiderait la recherche du sens de son œuvre. Le philosophique ne serait donc que l'objectivation du biographique, qu'une investigation psychologique peut espérer retrouver dans la richesse de ses descriptions.

---

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 22.

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>7</sup> La réflexion qui suit s'inspire largement d'un article qu'Eugen Fink a toujours refusé de considérer comme « méthodologique ». Nous espérons ne pas trahir l'esprit de ce qu'il tentait alors d'établir, autre temps et autre lieu, à propos de la phénoménologie husserlienne.

Si le niveau biographique est certes facilement accessible et en général bien documenté<sup>8</sup>, ne s'agit-il pas d'un niveau d'enquête qui soit trop superficiel pour saisir le sens d'une œuvre philosophique dans toute sa profondeur et, à suivre Lévinas, dans toute sa radicalité? Peut-on au demeurant accepter la correspondance facile entre l'auteur et son œuvre? Celle-ci n'a-t-elle pas toujours déjà acquis une autonomie énigmatique qui échappe même jusqu'à son auteur? Peut-être faut-il alors tenter de saisir à un autre niveau le sens de la pensée de Derrida. Le texte lui-même, présent dans les multiples ouvrages et articles parus, ne fournit-il pas le niveau objectif que nous requérons? L'autonomie de l'œuvre ne permet-elle pas de saisir dans le texte son sens en tant que théorie philosophique? On pourrait alors isoler dans l'œuvre un ensemble méthodologique et théorique indépendant que nous pourrions rassembler sous le nom de « déconstruction ».

Il semble que se trouve ainsi reproduite la distinction bien connue entre l'*intentio auctoris* et l'*intentio operis*, prises comme approches textuelles opposées permettant d'accéder à l'esprit en quelque sorte « caché » derrière la lettre de l'œuvre. S'il est clair que la tentative d'approcher le texte par l'*intentio auctoris* – ou le niveau biographique – a depuis longtemps été discréditée dans et par le champ de l'herméneutique philosophique<sup>9</sup>, il n'en va pas de même pour l'approche interprétative basée sur l'*intentio operis*, qui conserve une légitimité certaine aujourd'hui, entre autres grâce aux travaux d'Umberto Eco<sup>10</sup>. Ce dernier dit toutefois que l'intention du texte, prise indépendamment des intentions de l'auteur, peut s'interpréter dans deux directions opposées. Il est en effet possible d'interpréter le texte à la fois en référence à sa propre cohérence textuelle – ce que préconise Eco –

---

<sup>8</sup> Eugen Fink, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 38-39.

<sup>9</sup> Voir Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. revue et corrigée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 318-319.

<sup>10</sup> Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p. 29-47.



ou en référence à ce que le lecteur y trouve – ou prétend y trouver. Nous sommes en accord avec Eco sur le principe de cette approche interprétative, mais il faut souligner que ni une approche littérale du texte ni une approche qui s'écarterait trop lâchement de la lettre ne sont le gage du respect de la cohérence de l'œuvre<sup>11</sup>. Aussi l'*intentio operis* est-elle une catégorie qui n'éclaire que difficilement le chemin qu'entend prendre cette recherche.

Le Dire philosophique – ou l'esprit de l'œuvre – recherché ici se résorbe-t-il en effet dans le Dit d'un texte? Peut-il en être autrement, dira-t-on sûrement? Certes, la communication philosophique exige que soient énoncées des pensées en direction des autres et, en ce sens, que des pensées prennent corps dans la lettre d'un texte. La doctrine, le texte objectivement présent, est ainsi rigoureusement nécessaire à la philosophie. Elle en représente l'extériorisation et lui assure la possibilité d'être conservée et transmise<sup>12</sup>. Cette garantie a toutefois un coût : l'énonciation dans la doctrine fige les pensées, brise leur dynamisme. Dans l'énonciation se coupe la force vive qui articulait les pensées philosophiques entre elles. Dans l'extériorisation se perd quelque chose que l'on pourrait appeler la tension de ces pensées et les ouvre à la mécompréhension. La tension marque bien ce qui est perdu du philosophique dans la doctrine, c'est-à-dire une certaine conflictualité au cœur même de la pensée qui pense.

Si ce que nous appelons, à la suite de Lévinas, le Dire et le Dit peut d'abord s'identifier à une structure intentionnelle (qu'il s'agisse de l'intention de l'auteur ou celle de l'œuvre) acte énonciatif – objet énoncé, il est néanmoins nécessaire d'en

---

<sup>11</sup> De façon regrettable, l'œuvre de Derrida a – règle générale – jusqu'ici été utilisée de façon unilatérale, chacun insistant sur la dimension de l'œuvre (le langage, la littérature, l'éthique, le droit, la traduction, etc.) qui l'interpellait plus directement. Les diverses interprétations de la pensée de Derrida se sont donc élaborées en vases clos et l'œuvre de Derrida n'a été comprise jusqu'ici que dans ses dimensions isolées, sans qu'on ait tenté de retrouver dans les différents moments de son œuvre une cohérence d'ensemble et une unité générale intrinsèque.

<sup>12</sup> Eugen Fink, *Proximité et distance*, *op. cit.*, p. 46. Il s'agit là d'un propos très proche de celui que tiendra Husserl dans *L'origine de la géométrie*.

compliquer le motif afin d'en saisir tout le sens. La tradition philosophique, d'Aristote à Heidegger et Fink, a toujours considéré que la philosophie jaillissait de l'*étonnement*<sup>13</sup>. Ce qui est visé sous la notion de Dire cherche donc à rendre compte de l'essoufflement de la pensée se trouvant comme interloquée devant le renversement de l'« aller-de-soi » en lequel consiste l'étonnement. Ce renversement s'exprime philosophiquement comme problème; non pas problème au sens de contradiction constatée par le lecteur dans l'œuvre; c'est plutôt l'œuvre elle-même qui, comme bouche bée, est exposition du problème qui défait la pensée<sup>14</sup>. Nous laissons ici volontairement indéterminée le génitif « du », indétermination marquant bien que la structure Dire/Dit est à la fois exposition d'un problème par la pensée qu'exposition de la pensée à un problème qui la transcende. Or, ce double motif porte en lui quelque chose d'irréconciliable : dans l'exposition thématique – la doctrine ou le texte – se perd une part du Dire. Que le problème ne puisse s'exposer à la pensée que sous la forme de l'énoncé prédicatif, c'est là en quelque sorte le malheur du Dire. Ce qui se perd de lui dans le Dit thématique et intentionnel auquel l'auteur est bien obligé de recourir, c'est le « se dire » du problème qui traduit son

---

<sup>13</sup> Voir Aristote, *Métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 16-17 (1953-v1, 982b/11), Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la philosophie? », *Questions I et II*, trad. K. Axelos et al., Paris, Gallimard, 1968, p. 338-339. Ci après *Q I-II*. Voir aussi Eugen Fink, *Proximité et distance*, op. cit., p. 56. À noter que Heidegger, dans sa lecture du *Théétète* (155d), met en évidence la dimension à la fois constructive et *disruptive* de l'étonnement.

<sup>14</sup> Il faut néanmoins demeurer attentif à ce que *problema* signifie aussi, nous rappelle Derrida, « bouclier », c'est-à-dire « ce qu'on met en avant pour se protéger en se dissimulant » (*Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 301) À concevoir trop strictement la notion de problème (en privilégiant en lui l'acte de problématisation avant la mise en question passive qu'il doit également signifier), on risque donc d'oublier que l'énoncé du problème lui-même – l'organisation cohérente et articulée de la question – marque *déjà* un écart et une réduction vis-à-vis ce que nous tentons ici d'exprimer sous le titre de « problème ». À noter que Derrida a traité, outre dans *Papier Machine*, de la question de la problématisation dans *Passions. L'offrande oblique* (Paris, Galilée, 1993, p. 26 sq. et p. 81-82) et dans *Résistances – de la psychanalyse* (Paris, Galilée, 1996, p. 142-143).

surplus de sens vis-à-vis la pensée et ce qu'elle peut consigner de lui dans le texte<sup>15</sup>. Bref, le Dit de la doctrine n'est jamais à la hauteur du Dire du problème<sup>16</sup>.

La doctrine, bien qu'essentielle, appelle donc en elle-même son propre désaveu ou, pour utiliser un terme lévinassien, son propre dédit. La doctrine est la coquille extérieure de l'esprit d'une philosophie, « gangue protectrice et perdurante que chacun doit briser s'il s'agit d'aller à la question essentielle d'une philosophie<sup>17</sup>. » C'est dire que la doctrine est le support indispensable sur lequel effectuer la recherche du sens de la philosophie de Derrida, mais ce n'est pas en elle – du moins pas directement – que peuvent être trouvées des réponses à la question que pose ce travail. En accord avec ce qui a été dit précédemment, cette recherche devra plutôt se mettre en quête du problème fondamental de l'œuvre de Derrida.

Il semble qu'au premier coup d'œil, cette quête soit déjà entamée. Plusieurs chercheurs voient en effet dans la question du signe le « phénomène primordial » de la déconstruction<sup>18</sup> ou encore son point de départ<sup>19</sup>. La tâche de la déconstruction

---

<sup>15</sup> Le lecteur intéressé par les notions de Dire et de Dit chez Lévinas pourra se référer au bel ouvrage d'Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas* (Grenoble, J. Millon, 2000, 349 p.) et notamment à ses chapitres 4 et 5.

<sup>16</sup> Il peut être important de mentionner que Paul Ricœur utilise cette même distinction, mais en un sens qui s'écarte passablement de celui que nous tentons de lui imprimer ici. Pour Ricœur en effet, le passage de l'événement discursif qu'est la parole (le Dire) au texte écrit doté de signification (le Dit) fait advenir une distance qui est celle de l'autonomisation du texte écrit vis-à-vis son contexte producteur et, notamment, des intentions du locuteur-auteur. Cette autonomisation permet – en suspendant la référence à toute situation d'énonciation déterminée – que puissent être dégagées dans l'œuvre, à un niveau herméneutique et objectif, une « proposition de monde » (ce que nous traduirions ici par l'intention de l'œuvre). Il est possible de voir dans la distinction entre le Dire et le Dit, telle que Ricœur l'emploie, la réplique de la structure noético-noématique (acte énonciatif/vouloir-dire – énoncé significatif) husserlienne. Voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 113-131 et p. 205-221.) Notre propos a montré ce qui peut se perdre de la notion de Dire lorsqu'on l'assimile purement et simplement au pôle noétique de la structure intentionnelle.

<sup>17</sup> Eugen Fink, *Proximité et distance, op. cit.*, p. 48.

<sup>18</sup> Zoran Jankovic, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*. (Thèse de doctorat), Université de Montréal, 2001, p. 69.

<sup>19</sup> Voir entre autres Laurent Carraz, « Derrida : Théorie(s) de la différence. Écriture(s) de la théorie ». *Études de lettres*, vol. 244, n° 1-2, 1996, p. 209 et Georges Free « Speech and Writing : Merleau-Ponty and Derrida on Saussure ». *Human Studies*, vol. 13, n° 4, 1990, p. 303. Même Gadamer semble voir

serait ainsi intimement liée au problème du signe<sup>20</sup>, de sorte que tout son programme est organisé et orienté à partir de ou vers lui<sup>21</sup>. John Caputo exprime bien cette conception couramment admise :

...there is a third and new element in Derrida's transgression of metaphysics which we can call here, for the sake of brevity, the semiological component. For what Derrida has called variously différance or arché-writing emerges from a critical reading of Saussure (mediated by the Copenhagen school of linguistics)<sup>22</sup> ...

Ne faudrait-il pas alors considérer la question du signe comme le problème fondamental de cette philosophie? En quoi consiste ce problème? Il est sans doute utile de rappeler brièvement que l'après-guerre donne lieu à la relecture structuraliste, par Barthes, Merleau-Ponty et Lévi-Strauss, du *Cours de linguistique générale* de Saussure<sup>23</sup>. Cette relecture aura un impact important sur la vie intellectuelle, jusqu'à imprégner de nombreux champs de la question du langage. Le problème du signe est alors considéré essentiellement comme le problème de la signification. La question du langage en général et du signe en particulier cesse alors de jouer un rôle régional pour agir dans plusieurs disciplines des sciences humaines et sociales (la psychanalyse lacanienne et l'ethnologie de Lévi-Strauss en sont des exemples admirables) comme un pôle régulateur de la recherche.

---

dans la théorie du signe un point inaugural de la philosophie de Derrida. Voir à cet effet Hans-Georg Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, 285 p.

<sup>20</sup> Voir Sandra B. Rosenthal, « Sign, Time and the Viability of Trace: Derrida and Peirce », *International Philosophical Quarterly*, vol. 36, n° 141, 1996, p. 19-28 et Jenny Teichman, « Deconstruction and Aerodynamics », *Philosophy*, vol. 68, n° 263, 1993, p. 53.

<sup>21</sup> Voir aussi John Sturrock, « Post-Structuralism », dans *Structuralism*, Ames (Iowa) : Blackwell Publishing Ltd, 2008 et Thomas G. Pavel, « Sujet, Idéalité, Langage. Réflexions sur les premiers écrits de Derrida », *MLN*, vol. 102, n° 4, 1987, p. 782-798.

<sup>22</sup> John D. Caputo, « Three Transgressions : Nietzsche, Heidegger, Derrida », *Research in Phenomenology*, vol. 15, janvier 1985, p. 73.

<sup>23</sup> Françoise Dastur, « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La Voix et le phénomène* », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53, n° 1, 2007, p. 7-8.

Derrida semble s'inscrire parfaitement dans cette problématique. Dès 1963, un de ses premiers articles traite directement du langage en remettant en question la lecture structuraliste (« Force et signification », réédité dans *L'écriture et la différence* en 1967). Durant cette décennie, Derrida s'emploiera ainsi à publier un nombre impressionnant de travaux dont le fil conducteur semble être la question du signe. C'est le cas entre autres de *La voix et le phénomène* qui, sous-titré « Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl », suscita de nombreux débats et continue de s'attirer de vives critiques pour sa lecture controversée de Husserl.

Cet intérêt pour la question du langage ne se dément pas puisque Derrida publie durant ces mêmes années trois conférences importantes : « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (1966), qui est considérée avoir donné le coup d'envoi du poststructuralisme; « La différence » (1968) ainsi que « Signature événement contexte » (1971). Dans ces trois conférences se fait jour un débat explicite avec la sémiologie (ou la linguistique), la philosophie du langage et le structuralisme. Derrida publie aussi en 1970 ce qui devait être à l'origine son projet de thèse<sup>24</sup> et qui demeurera finalement un essai intitulé « Le puits et la pyramide<sup>25</sup> » dont le thème est, selon son sous-titre, une « Introduction à la sémiologie de Hegel ». *De la grammatologie* (1967) confirmera définitivement la direction sémiologique de la philosophie derridienne en offrant pour la première fois une formalisation de ce que Derrida appellera sa « matrice théorique ». Dès l'ouverture du premier chapitre, il indique que

Quoi qu'on en pense sous ce titre, le *problème du langage* n'a sans doute jamais été un problème parmi d'autres. Mais jamais autant qu'aujourd'hui il

---

<sup>24</sup> Jacques Derrida, « Ponctuations : le temps de la thèse », dans *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 450-451.

<sup>25</sup> L'essai sera d'abord publié dans l'ouvrage de Jacques D'Hondt (*Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, 213 p.) puis repris dans *Marges*.

n'avait envahi *comme tel* l'horizon mondial des recherches les plus diverses et des discours les plus hétérogènes dans leur intention, leur méthode, leur idéologie<sup>26</sup>.

Dans la mesure où *De la grammatologie* annonce dans son programme la tâche de « détruire le concept de "signe" et toute sa logique<sup>27</sup> », on comprend que la problématique du signe telle que la concevait Derrida s'inscrit sur une frontière que certains ont définie comme étant celle qui sépare le structuralisme inspiré de Saussure et un certain poststructuralisme visant à le dépasser<sup>28</sup>. C'est en ce sens d'ailleurs que certains classent Derrida comme « poststructuraliste » plutôt que « déconstructionniste », « because the description of post-Structuralist preserves within it the close relation to Structuralism on which Derrida depends for many of his effects<sup>29</sup>. » Le propos de Derrida aurait donc ironiquement plus à voir avec une *rénovation* qu'avec une destruction ou une déconstruction. Quoi qu'il en soit, ce genre de lecture inscrit la pensée de Derrida de plein droit dans la continuité d'un débat amorcé par le structuralisme et son interprétation sémiologique.

Si les premiers écrits de Derrida (1962-1972) semblent résolument tournés vers la question du signe, les choses se compliquent toutefois rapidement lorsqu'on étudie les travaux postérieurs à 1972. Il semble alors s'opérer une sorte de rupture vers des textes où la question du signe se fait plus ténue et laisse de plus en plus la place à un questionnement sur la littérature (voir par exemple *La dissémination*, *Glas*

---

<sup>26</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967, p. 15. Ci-après *DLG*.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>28</sup> Pour certains, la notion de différance proviendrait chez Derrida d'une interprétation erronée du *Cours de linguistique générale*. Voir à ce sujet Raymond Tallis, *Not Saussure*. London, Macmillan, 1995.

<sup>29</sup> Il s'agit là d'un lieu commun dans la réception de Derrida, comme en témoigne l'appréciation de Michèle Lamont : « Derrida defined himself as a poststructuralist by criticizing the structuralist enterprise for being logocentric in its search for structural explanatory principles and for giving priority to language » (*op. cit.*, p. 599). Voir aussi John Sturrock, *op. cit.*, p. 122; Andrea Hurst, « Sign and subject: Subjectivity after poststructuralism », *South African Journal Of Philosophy*, vol. 17, no° 2, 1998, p. 112 et Stephen K. White, « Poststructuralism and Political Reflection ». *Political Theory*, vol. 16, n° 2, 1988, p. 187.

(sur Hegel et Genet), *Ulysse grammophone*, *Parages*, *Schibboleth*, *La carte postale*, *La vérité en peinture*, etc.) À partir de 1990, l'œuvre semble même amorcer un virage vers une problématique juridico-politique et éthique où la question du signe est apparemment absente (voir par exemple *Spectres de Marx*, *Force de loi*, *Politiques de l'amitié*, *Du droit à la philosophie*, *Adieu à Emmanuel Lévinas* ainsi que ses derniers séminaires sur le pardon, la peine de mort et la souveraineté).

Cette hétérogénéité apparente pose un problème difficile. Comment concilier les ruptures dont semble ponctuée l'œuvre de Derrida sans être obligé d'y constater la dissolution progressive de la question du signe? Peut-on réellement considérer cette question comme « fondamentale » dès lors que l'œuvre en quitte l'espace<sup>30</sup>? Il peut être pertinent de mentionner que Derrida lui-même met en garde contre la tentation de procéder à un découpage de l'œuvre où les périodes ne seraient liées entre elles que par l'obscur motif du « tournant »<sup>31</sup>, comme si son développement ne répondait qu'à des impératifs extra-philosophiques<sup>32</sup>. Il mentionne à cet effet dans un passage éclairant que

Ce que j'avance ici ne dessine [pas] quelque « ethical turn », comme on a pu le dire. J'essaie seulement de poursuivre avec quelque conséquence une pensée engagée depuis longtemps auprès des mêmes apories. La question de l'éthique, du droit ou de la politique n'y a pas surgi à l'improviste, comme à la sortie d'un virage<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Voir à ce sujet Laurent Carraz, *op. cit.*, p. 219-220 et David Bates, « Crisis Between the Wars : Derrida and the Origins of Undecidability », *Representations*, vol. 90, n° 1, 2005, p. 1-27.

<sup>31</sup> C'est la lecture qu'en fait, par exemple, de Gayatri Spivak, auteure de la première traduction anglophone de *De la grammatologie*, dans son appendice intitulé « The Setting to Work of Deconstruction » (dans *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 1999, p. 423-431).

<sup>32</sup> C'est, entre autres, la thèse de Bates (*op. cit.*, p. 2), pour qui le tournant politique de Derrida aurait été motivé par le désir de répondre aux attaques faites envers la déconstruction, notamment de répondre à ceux qui l'accusaient de fournir ses bases philosophiques au discours politiquement correct.

<sup>33</sup> Jacques Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 306.

Bien que Derrida n'ait pas – loin s'en faut – le monopole de l'interprétation de son œuvre, ce passage illustre une prétention à l'unité et à la cohérence qui devrait nous appeler à la prudence avant de conclure peut-être trop commodément à une « rupture ». Quoi qu'il en soit, un choix pénible n'est-il pas inévitable? Ou bien la question du signe n'est pas le problème « primordial » et fondamental que nous croyions, ou bien l'œuvre elle-même est incohérente et souffre d'un manque d'unité – ce qui du reste serait en contradiction avec les affirmations explicites de Derrida.

Georges Leroux offre peut-être une voie de sortie lorsqu'il propose que l'importance de la question du signe dans l'œuvre de Derrida est d'avoir permis d'importer hors d'elle « ce qui avait été possible de penser d'abord par elle<sup>34</sup>. » La question du signe, en tant que point de départ, ne signifierait donc pas que la déconstruction était vouée à demeurer enfermée dans cette problématique. Sur ce point, l'argument de Leroux apparaît irréfutable. Il est certain qu'il y a dans l'œuvre une récurrence des outils théoriques ayant servis à traiter la question du signe. La différance, par exemple, continue d'opérer dans tous les textes de Derrida et elle n'a pas besoin d'y être présente thématiquement pour jouer un rôle opératoire ou performatif<sup>35</sup>. Un malaise demeure pourtant. Bien que le constat de Leroux soit *littéralement* juste, un risque de confusion guette. Peut-on vraiment considérer la question du signe comme le terreau à partir duquel Derrida tira les premiers fruits et, grâce à ceux-ci, les semences qui allaient engendrer sa philosophie et son œuvre telles qu'on les connaît aujourd'hui?

La problématique derridienne est-elle donc proprement sémiologique? Se réduit-elle au problème du signe ou au dépassement d'un structuralisme régnant ainsi

---

<sup>34</sup> Georges Leroux, « "Passion : transcendance" Derrida lecteur du platonisme négatif », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 88.

<sup>35</sup> Voir à cet effet Laurent Carraz, *op. cit.*, p. 218-220.



que certains semblent s'être plu à le croire? Lévinas rappelle que le chemin vers cette problématique

...ne s'ouvre pas, en tout cas, dans le vertige que donnent ceux qui – effroyablement avertis et prodigieusement intelligents et plus derridiens que Derrida – interprètent son œuvre extraordinaire à l'aide de tous les mots clefs à la fois, sans avoir ni laisser le temps de retourner à la pensée dont ces mots sont contemporains<sup>36</sup>.

Le problème d'une philosophie ne saurait se résumer aux questions thématiques qui sont posées et qui d'emblée suscitent leurs réponses. L'interrogation philosophique n'est donc pas la somme des questions qui forment comme la contrepartie des propositions dont l'œuvre est tissée. Il ne faudrait pas plus voir le problème comme un simple point de départ « que, bientôt, [l'œuvre] laisse derrière soi et qu'elle écarte comme la "réponse" écarte la "question"<sup>37</sup>. » C'est que l'interrogation philosophique n'interroge pas en direction de ce qui communément fait problème. « Problème » est ici à prendre en un sens particulier. Sous ce terme il faut entendre l'espace général et dynamique d'une recherche, l'espace ouvert au contact d'une situation qui remet en cause ce que l'on croyait savoir ou ce que l'on pensait évident. Problématiser sur un mode philosophique signifiera donc la mise en question de ce qui va de soi, de cela même qui justement semble le moins faire question. L'interrogation philosophique n'est pour cette raison pas susceptible de trouver une réponse qui liquide la question, mais seulement une élaboration qui la laisse croître et la radicalise<sup>38</sup>. Une œuvre se développe, change de forme ou d'apparence, mais demeure conduite par sa problématicité. L'esprit de la philosophie de Derrida réside donc dans l'explicitation du problème qui inlassablement agite son œuvre. Quel est dans ce cas le problème au sein duquel croît la pensée de Derrida?

---

<sup>36</sup> Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, op. cit., p. 70.

<sup>37</sup> Eugen Fink, *Proximité et distance*, op. cit., p. 56.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 57-58.

Bien qu'il semble aller de soi que le problème du signe joue un rôle sinon régulateur, du moins générateur dans la pensée de Derrida, ce problème s'avère en vérité circonstanciel dans l'œuvre. Si c'est bien le cas, à quelle problématique la question du signe se trouve-t-elle subordonnée? Il semble qu'elle trouve sa provenance dans une réflexion phénoménologique et qu'elle se donne à penser comme *problématique de l'écriture*. Cette proposition peut sembler de prime abord hasardeuse : la présente recherche n'a pas d'autre but que de l'explicitier attentivement. Posons en pierre d'attente qu'il ne sera pas question de voir dans l'œuvre de Derrida la tentative d'établir une phénoménologie de l'écriture, la notion d'écriture étant cela même à partir de quoi Derrida adressera des questions à la phénoménologie et dégagera chez elle des présuppositions métaphysiques. Mais il est pour nous primordial de montrer comment – motif constant de la « déconstruction » – c'est à l'intérieur même de la phénoménologie que les motifs de sa contestation peuvent être trouvés, et retournés contre elle : contre la part d'elle-même qui – en perpétuant des présuppositions spéculatives – la rend infidèle à son propre impératif. L'œuvre de Derrida peut être lue comme la tentative d'assumer cet impératif, dans le respect de l'exigence phénoménologique et néanmoins contre la phénoménologie là où elle échoue devant son propre idéal. Comme quoi ni la phénoménologie ni la « déconstruction » ne se donnent à penser comme des blocs monolithiques<sup>39</sup>.

Dans l'intitulé « problème de l'écriture », « écriture » est d'abord et avant tout le nom, l'indice ou le symptôme d'un problème plus large. Ce problème a une provenance ou un horizon phénoménologique parce que, sous ses aspects protéiformes, le problème *restreint* de l'écriture s'achemine vers une problématique plus *générale* : celle de l'accès aux phénomènes faiblement phénoménologiques, c'est-à-dire aux phénomènes qui ne se présentent pas ou qui se présentent latéralement, rendant difficile non seulement toute réflexion à leur sujet, mais aussi

---

<sup>39</sup> Derrida s'est notamment expliqué sur la question de sa relation à la phénoménologie dans *Sur parole. Instantanés philosophiques* (La Tour d'Aigues, Aube, 1999, p. 75-84).

toute énonciation sur eux qui respecte leur statut particulier. C'est en vertu de ce problème d'*accès*, du chemin à prendre, autrement dit du problème *méthodologique* que pose toute phénoménologie, que sont articulés ensemble (dans une même thèse) à la fois les traitements hégélien et husserlien de l'écriture, le cheminement heideggérien vers l'être, l'éthique de l'écriture derridienne et enfin la mutation de sa pratique de l'écriture et son intérêt pour la littérature. C'est pour se conformer aux exigences dictées par ce problème de l'accès aux phénomènes et de leur énonciation dans le langage que l'œuvre de Derrida se transforme, se développe et, d'une certaine manière, se radicalise.

Le choix de l'appellation « problème de l'écriture » répond à deux impératifs stratégiques. D'abord, trouver un nom qui puisse s'appliquer plus ou moins uniformément à l'ensemble de l'œuvre afin de respecter la logique de développement qui vient d'être décrite, donc trouver un nom qui fait signe ou qui est suffisamment signifiant pour évoquer les différents aspects du problème qu'il désigne. Ensuite, tenter de faire signe vers la provenance « empirique », vers le premier symptôme du problème ou en tout cas vers le lieu où il affleure pour la première fois chez Derrida. C'est dans le traitement métaphysique de l'écriture que le problème de l'accès à l'origine aux phénomènes se manifeste pour la première fois chez lui, d'où notre intérêt pour cet intitulé.

Il faut cependant dissiper dès à présent un malentendu possible et potentiellement nuisible pour l'intelligence de notre projet. Le choix de l'« écriture » pour désigner le problème de l'œuvre de Derrida peut laisser croire que ce qui est important dans l'énoncé « problème de l'écriture », c'est l'écriture, comme si notre projet privilégié ou primordial était d'analyser le thème de l'écriture, tel quel Derrida développe ce thème en particulier dans ses écrits sur Husserl ou dans *De la grammatologie*. En toute rigueur, ce moment de l'œuvre, même s'il a un privilège chronologique évident et s'il représente le moment où l'écriture au sens propre est la

plus visible, il n'est qu'un moment – et peut-être pas le plus intéressant – dans le développement du problème général de l'œuvre. Bref, il faut garder en tête qu'ici le problème de l'écriture a le sens d'un *symptôme*, comme la fumée est le symptôme du feu et indique la présence de quelque chose qui n'est pas apparent à première vue. En ce sens, le problème de l'écriture sert de guide ou de fil conducteur pour remonter en direction du problème général de la pensée de Derrida<sup>40</sup>.

On pourrait sans doute objecter qu'une distinction entre signe et écriture a peu de sens et que la question du signe a traditionnellement toujours compris en son champ la question de l'écriture. C'est précisément cette indistinction qu'il faut d'abord contester et problématiser si l'on souhaite pouvoir accéder à la problématique propre de l'œuvre de Derrida. Pour parvenir à une telle problématisation, il faut se pencher sur le motif, récurrent dans l'histoire de la philosophie, de l'indissociabilité de la pensée et du signe. Ce motif est incontournable, car il témoigne d'une prise de conscience philosophique à l'effet que le signe ne survient pas à la pensée, qu'il n'en est pas seulement l'auxiliaire ou le véhicule, mais qu'il lui est plutôt essentiel et coextensif.

Le « tournant linguistique » qui a marqué la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle représente une prise de conscience tardive de ce motif puisque ce dernier s'exerçait depuis longtemps déjà au sein de la tradition philosophique. Or, c'est justement en raison du destin particulier de ce motif dans l'histoire de la philosophie que se trouve justifiée l'émergence d'une problématique de l'écriture et, avec elle, la pertinence d'une distinction entre signe et écriture. La reconnaissance de ce motif implique la

---

<sup>40</sup> Nous n'ignorons pas qu'il existe d'autres tentatives pour approcher de manière féconde la pensée de Derrida. Des commentateurs comme Rodolphe Gasché, Geoffrey Bennington et Martin Hägglund ont proposé des interprétations qui cherchaient elles aussi à rendre compte de la cohérence générale de l'œuvre de Derrida. Sous bien des aspects, ces interprétations sont éclairantes et nous aident à mieux comprendre le sens de la pensée de Derrida. Notre tentative s'écarte néanmoins de celles de nos prédécesseurs en ce qu'elle est la seule à situer le fil conducteur de l'interprétation de l'œuvre non dans un thème ou une notion, mais explicitement dans un *problème*, la seule en tout cas à donner à la notion de problème un sens organisateur en vue d'éclairer le développement cohérent de l'œuvre de Derrida.

révision de notre conception du signe et de la tâche que nous lui attribuons généralement : non plus seulement *transmission* de la pensée, mais d'abord et avant tout *signification* – devenir-signe – de la pensée. Se trouveront ainsi les deux axes fondamentaux pour l'ouverture de la question de l'écriture : l'indissociabilité de la pensée et du signe et l'identité des conditions de possibilité – et de constitution – de la signification et de la pensée.

La première partie a un caractère préparatoire en ce sens qu'elle installe les prémisses et introduit les motifs préalables aux chapitres subséquents. Ceux-ci approfondissent les implications des axes fondamentaux de la partie préparatoire en suivant comment, dans l'histoire de la philosophie, l'indissociabilité de la pensée et du signe semble inséparable du développement d'une doctrine de l'*extériorisation*. On verra que toute la charge problématique de cette doctrine se condense et apparaît avec clarté dans les premières phénoménologies. Nous suggérons en ce sens qu'il n'est pas fortuit que la problématique de l'écriture trouve chez Derrida sa provenance thématique dans une réflexion sur la conception phénoménologique de l'écriture. À cette fin sont étudiées deux œuvres (Husserl, Hegel) qui témoignent de façon exemplaire de l'importance du processus d'extériorisation dans la constitution de la pensée et de la manière dont l'écriture apparaît sinon la seule, du moins la plus efficace dans le cadre de ce processus de constitution. Les idéalismes de Hegel et de Husserl s'adosent en effet tous deux à une curieuse sémiologie où l'extériorisation (langage, écriture) apparaît comme le revers indispensable de toute phénoménologie et de toute constitution d'idéalités.

Ce qui précède vise également à révéler le traitement paradoxal et embarrassé subi par l'écriture chez Hegel et chez Husserl puisqu'elle semble livrée à une répression au profit de la parole. Dans son « Introduction » à *L'origine de la géométrie*, Derrida constate que la phénoménologie décèle l'importance décisive de l'écriture dans la constitution des objets idéaux (significations, concepts, etc.), mais

qu'elle ne peut que s'empresse de nier cette importance et la relativiser. Dans « Le puits et la pyramide », ce que Derrida thématise comme étant la « sémiologie hégélienne » se révèle profondément solidaire de l'analyse que Husserl développe dans *L'origine de la géométrie*. Chez Hegel, c'est autour du motif de l'idéalité physique, essentiel support de l'extériorisation de la pensée, que s'organise la répression de l'écriture. On verra plus précisément comment les différentes formes de l'idéalité physique – le son (voix), la lumière (écriture) – se trouvent hiérarchisées par le biais de ce que Derrida nommera le phonocentrisme. Enfin, on examinera pourquoi cet empire du phonocentrisme s'incarne dans la phénoménologie husserlienne selon le rapport privilégié que la voix entretient avec le présent, privilège sur lequel repose en son entier l'édifice de la phénoménologie et sans lequel ses prétentions cardinales risquent de s'effondrer.

La troisième partie de notre enquête vise pour sa part à expliciter, à partir de la critique heideggerienne, le sens proprement *historial* de ce privilège du présent – privilège se réalisant *dans* l'histoire de la philosophie (chapitre un) et *comme* l'histoire de la philosophie (chapitre deux) – en tant qu'il constitue l'indice d'un oubli de l'être et d'un nihilisme métaphysiques. Il s'agira de suggérer comment le motif du nihilisme peut encore barrer l'accès à la vérité de l'être. L'oubli n'est pas une épreuve que la pensée pourrait surmonter en temps voulu. Au contraire, on tente d'indiquer, à partir de l'expérience heideggerienne elle-même, en quoi le nihilisme et l'oubli sont le destin même de la philosophie.

La dernière partie vise à rendre compte de l'expérience par laquelle Derrida capitalise sur le formidable mouvement d'inquiétude par lequel la primauté de la présence en vient à être suspectée et réinscrite au sein d'un système qui la dépasse, qu'elle ne commande plus et qu'elle n'avait en vérité jamais commandé qu'en apparence. On décrira la genèse de ce « système » articulé à la croisée des problèmes de l'écriture et de la présence. Ce « système » ou plutôt cette matrice (dont Derrida

dit qu'elle est théorique dans l'Avertissement qui ouvre *De la grammatologie*) est celle de la trace écrite, archi-écriture ou différance en tant qu'elles disent solidairement le processus de *formation* de la forme ou de la *structuration* de la phénoménalité. Par là, il s'agit de penser les conditions d'apparition et le coup d'envoi de l'origine (de la conscience, du sens, du temps, de l'espace, etc.). On explicitera ensuite la nécessité interne par laquelle la problématique initialement « théorique » de l'écriture appelle jusqu'à la transformation de la pratique de l'écriture philosophique et non plus seulement celle de ses concepts.

Le mouvement d'explicitation de ces questions et des propositions qui leur répondent doit permettre de rendre compte de la croissance du problème de l'écriture dans l'œuvre de Derrida jusqu'à la faire apparaître comme la radicalisation de ce problème. La croissance de l'œuvre et la radicalisation du problème sont donc les deux motifs mis en évidence. Le cheminement que requiert une telle mise en évidence doit au préalable être élaboré.

### ***Approche méthodologique***

En fait, vous savez, il faut surtout lire et relire ceux dans les traces desquels j'écris, les « livres » dans les marges et entre les lignes desquels je dessine et déchiffre un texte qui est à la fois très ressemblant et tout autre...

J. Derrida, *Positions*

Nous cherchons à rendre compte du sens d'un projet philosophique. Une telle recherche présuppose que le sens qui anime ce projet n'a pas encore été compris dans toute sa cohérence. Il présuppose aussi plus fondamentalement qu'une telle cohérence

existe bel et bien comme ce qui rend possible toute compréhension en général. Cet idéal de cohérence comme horizon de la compréhension peut se résumer sous l'idée d'« anticipation de la perfection » que Gadamer a développée dans *Vérité et méthode*<sup>41</sup>. Cette idée signifie que l'on aborde toujours une production textuelle à partir du présupposé qu'elle représente une totalité de sens cohérente. Ce n'est que lorsqu'il s'avère impraticable de persévérer dans une telle présupposition qu'alors on pourra – et devra – mettre en question cette cohérence. *Mais il faut d'abord l'éprouver jusqu'au bout.*

L'expérience de la rupture dans notre compréhension, expérience qui est la nôtre vis-à-vis de l'œuvre de Derrida en son sens et sa cohérence, doit ainsi alimenter notre questionnement, car elle fournit de précieuses indications sur le type de réponse et la manière de répondre qui sont exigés par la question dans laquelle nous nous trouvons entraînés.

On peut dire de toute recherche animée du souci de comprendre qu'elle porte en elle une exigence herméneutique. Cette exigence demeure cependant trop générale tant que n'a pas été élucidée la question de savoir comment le souci de comprendre doit s'actualiser en pratique, c'est-à-dire dans le cadre spécifique de la lecture et de l'interprétation des textes, et fournir ainsi les grandes lignes d'une approche méthodologique.

La tâche de notre recherche est de comprendre l'œuvre de Derrida ainsi que le problème qui règle son développement. Se « contenter » de comprendre les thèses d'un auteur apparaîtra peut-être à certains comme une tâche trop limitée, voire improductive. C'est là sous-estimer ce qui entre en jeu dans la compréhension, qui implique à chaque fois la reconstruction de l'horizon effectif d'un questionnement.

---

<sup>41</sup> Voir entre autres Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 315 et Hans-Georg Gadamer, *La philosophie herméneutique*, trad. par J. Grondin, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 79.



Qu'est-ce qu'un horizon? Assurément il est le « champ de vision qui inclut *tout ce que l'on peut voir* d'un point précis<sup>42</sup>. » Parvenir à un tel point de vue intégral signifie être en mesure de reconstituer la dialectique question-réponse qui est comme la respiration de l'œuvre. Aussi n'est-il pas suffisant d'étudier des énoncés; il faut plutôt étudier ces énoncés comme des réponses à une question qui aime le développement de l'œuvre – et qu'il nous incombe de faire apparaître dans sa cohérence comme dans son intégralité.

Cette tâche est dialectique au sens herméneutique que Gadamer a tout au long de son œuvre tenté de faire valoir. Dialectique n'est pas ici le nom d'une technique ou d'une méthode qui s'imposerait de l'extérieur à la chose de la pensée. Au contraire, la dialectique est le mouvement même, l'« agir » de la chose, ce qui faisait dire à Gadamer commentant Hegel que « penser veut dire précisément : déployer une chose selon sa logique propre<sup>43</sup>. » Cela est valable pour la compréhension également, qui est dialogue avec des textes et déploiement de leur cohérence propre. Sur la base de cette tâche renouvelée, l'« anticipation de la perfection » dont nous parlions précédemment apparaît non pas comme un caprice romantique de l'interprète, mais bien comme l'appel qu'adresse une œuvre en nous invitant à en éprouver la cohérence – *a fortiori* lorsque cette cohérence n'est pas évidente.

À quelle condition la compréhension peut-elle s'accomplir dans le sens qui vient d'être indiqué? À condition, il est clair, de conserver intacte la prétention à la vérité qui est chaque fois celle de toute œuvre écrite. On ne peut pas critiquer de manière informée une œuvre si l'effort de reconstruire l'horizon de son questionnement effectif n'a pas au préalable été mené à son terme de telle sorte que les propositions isolées reprennent leur place dans la cohérence de l'ensemble.

---

<sup>42</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 324. Nous soulignons.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 489.

Cette tâche appelle une *praxis* textuelle particulière, qui pourrait choquer. Nous nous attarderons très peu dans ce travail à juger de la validité des propositions de Derrida ou de la lecture derridienne des auteurs qu'il convoque fréquemment dans son œuvre. Nous nous emploierons plutôt à reconstruire l'horizon de questionnement de celle-ci en insistant sur ce qui lui confère sa cohérence au sein d'une tradition philosophique dont on serait mal avisé de croire qu'elle se trouve reniée purement et simplement par Derrida.

Dans les limites de ce projet et précisément pour nous garder de tout jugement hâtif qui entraverait le libre déploiement de ce qui est en jeu dans la pensée de Derrida, nous ne tenterons pas de trouver la faiblesse ou la faille dans ce qui est dit, mais chercherons plutôt à « renforcer autant que possible le point de vue de l'autre, de telle sorte que son discours devient en quelque sorte lumineux<sup>44</sup>. » On pourra dire de cette posture dialectique-herméneutique qu'elle est insuffisamment critique; au contraire, il nous a semblé que la critique la plus radicale n'était pas celle qui venait de l'interprète, mais celle qui, immanente, provient de l'œuvre elle-même au terme du travail d'éclaircissement du commentateur. Un discours rendu lumineux est un discours sans zones d'ombre, ce qui est en soi à double tranchant.

Nous gardons en mémoire la remarquable critique qui a été celle de l'herméneutique philosophique vis-à-vis de la prétention à l'objectivité de l'historicisme. Aussi ne faut-il pas voir dans notre recherche une tentative de reproduire ce modèle, comme s'il était possible de s'appuyer sur un ensemble de données objectives permettant reproduire à l'identique la question que *lui*, Jacques Derrida, s'est posé et qui l'aurait incité à écrire des livres. Ce rêve, qui a aussi été celui de Schleiermacher, ne nous intéresse pas et ne peut pas nous intéresser; un tel horizon historico-psychologique étant selon nous inaccessible ou illusoire.

---

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer, « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, trad. par Marianna Simon, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1991, p. 235.

Plus modestement, la tâche qui incombe au commentateur ne peut être que de trouver un *langage commun* où s'actualisent à la fois notre propre questionnement – quel est le sens de l'œuvre de Derrida? qu'est-ce qui lui confère sa cohérence? – et le questionnement qui conditionnerait le développement de cette même œuvre<sup>45</sup>. Lorsque nous caractérisons le déploiement de ce questionnement comme *problème*, lorsque nous le circoncrivons sous l'appellation symptomatique d'*écriture*, nous sommes déjà en chemin vers ce langage commun, vers ce que Gadamer appelait pour sa part la *fusion des horizons*<sup>46</sup>. Que cette fusion ne soit jamais ni parfaite ni complète n'a pas besoin d'être rappelé. Il ne peut s'agir ici que d'*initier* un dialogue.

### ***Comment (et par quelle voie) élaborer le problème***

Le pari de ce projet de recherche est de considérer que sa meilleure chance de réussite consiste à éviter dans un premier temps la confrontation directe avec les textes de Derrida. Cela ne signifie évidemment pas qu'ils seront laissés de côté, mais qu'ils ne fourniront pas *d'abord* le matériau le plus important dans notre tentative d'explicitation le sens de l'œuvre. En amont, tout un travail de préparation doit être engagé pour produire les conditions nécessaires par lesquelles un tel sens pourra avoir une chance d'apparaître. L'explicitation de la problématique de l'écriture doit donc s'accompagner et même être précédée par la reconstitution de l'horizon de développement de ce problème. Nous pensons que c'est la dimension phénoménologique de cet horizon (nous y incluons Hegel, Husserl et Heidegger) qui est la mieux susceptible de constituer une introduction féconde à la logique de

---

<sup>45</sup> Hans-Georg Gadamer, *Langage et vérité*, trad. par J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 252. Voir aussi Hans-Georg Gadamer, *La philosophie herméneutique*, *op. cit.*, p. 47 et Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 402 et suivantes.

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 327 et 397-398.

développement de l'œuvre, car elle permet d'éclairer certains nœuds de l'argumentaire derridien en montrant d'où ils *viennent* et ce qu'ils *visent*.

Une fois reconstruit, on pourra sans contrainte aborder la question de la *cohérence* du prolongement et de la radicalisation de cet horizon, tels qu'ils s'effectuent. Il s'agira donc d'explicitier l'apport original de sa pensée à l'histoire de la philosophie et de voir en quoi cette contribution *fait œuvre*. Quel principe de lecture doit servir de guide dans cet exercice? Il est clair que dans le cas présent, le corpus doit s'identifier à l'œuvre de Derrida. Il ne s'y identifie toutefois pas totalement dans la mesure où l'œuvre en son entier, outre que sa taille la rende difficilement maniable en tant que totalité, est d'un intérêt variable pour notre problématique. Le corpus ne contiendra donc pas l'œuvre exhaustive du philosophe. Il n'y a pas là contradiction avec ce qui a été décrit plus haut comme étant le caractère transversal et organisateur de la problématique de l'écriture. Il s'agit seulement de relever que certains textes détiennent une valeur stratégique où notre problématique y est plus manifestement lisible.

Il y a là à la fois, il ne faut pas se le cacher, un motif économique autant que didactique puisqu'il serait peu judicieux d'interroger des textes où la problématique de l'écriture serait trop profondément sédimentée et trop laborieusement accessible. Il serait sans doute néfaste de ne retenir pourtant que les textes où la problématique de l'écriture est exotérique, c'est-à-dire explicitement thématifiée. Cela non seulement fausserait grandement le choix des sources, mais projetterait l'idée erronée selon laquelle l'accessibilité et la lisibilité d'une problématique peuvent être mesurées à sa littéralité – ce que nous avons jusqu'ici contesté. Bien au contraire, cette problématique ne surgit qu'au prix d'un effort herméneutique permettant de restituer, dans la profondeur de son questionnement, son motif initial et la croissance de ce motif. Le corpus contiendra ainsi les textes de l'œuvre de Derrida dans lesquels le

motif et la croissance de la problématique de l'écriture sont, par un effort herméneutique, les plus directement accessibles.

Près de quinze ans après la mort de Derrida et alors que son influence semble s'estomper quelque peu dans le monde universitaire, ce projet vise à réactiver l'intérêt suscité par sa philosophie. Le travail du temps aura permis peut-être de laisser se résorber certaines interprétations hégémoniques – notamment étasuniennes – qui ont longtemps dominé la réception de l'œuvre de Derrida. Il n'est pas sûr que ce raidissement de la réception ait été salutaire pour le travail philosophique qu'appelle l'étude de son œuvre. De manière révélatrice, Derrida déclarait à cet égard à Jean Birnbaum dans une entrevue accordée au journal *Le Monde* qu'il avait le sentiment, « pour le dire en souriant et immodestement, [qu']on n'a pas commencé à me lire, que s'il y a, certes, beaucoup de très bons lecteurs (quelques dizaines au monde, peut-être), au fond, c'est plus tard que tout cela a une chance d'apparaître<sup>47</sup> ». Dans cette optique, ce travail espère contribuer à la mise en place des conditions nécessaires pour apprendre à lire enfin Derrida.

L'hypothèse primordiale de cette recherche est que cet apprentissage ne devient possible qu'à effectuer un retour à la problématique fondamentale de l'œuvre du philosophe; retour sans lequel toute interprétation – ou critique – subséquente est vouée à s'exposer aux plus graves contresens. L'exigence d'un retour à la problématique fondamentale de Derrida s'accompagne également de son explicitation, par laquelle ce projet entend permettre de réactiver la question de la pertinence de son œuvre à l'écart des appropriations abusives qui ont jusqu'ici entravé l'étude de sa place dans l'histoire de la philosophie. Peut-être alors deviendra-t-il plus clair le motif de radicalité qui justifiait, aux yeux de Lévinas, d'accorder à cette œuvre singulière une place toute particulière au sein de cette histoire vénérable.

---

<sup>47</sup> Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Galilée, 2005, p. 34-35.

PREMIÈRE PARTIE  
LE DEVENIR-SIGNE DE LA PENSÉE : L'ENTAME DE L'ÉCRITURE

C'est dans les mots que nous pensons.

Hegel, *L'Encyclopédie*

Il faut expliciter le sens de la problématique de l'écriture en tant que problème séminal de l'œuvre de Derrida. Il est nécessaire dans un premier temps de faire face à une objection simple, mais qui pourrait bien ruiner notre projet en remettant en question non pas la pertinence de ses propositions, mais celle de ses termes. Pourquoi faudrait-il tenir à ce point à établir une distinction d'apparence triviale entre le signe et l'écriture et en quoi une telle distinction aide-t-elle à cheminer vers la problématique de l'œuvre de Derrida? Le signe n'est-il pas, tout simplement, une catégorie générale sous laquelle se rassemblent des cas plus spécifiques comme la parole, l'image, le geste, l'écriture, etc.?

D'une certaine manière, cette objection est incontestable tant le signe apparaît, sur le plan lexical, relever de la plus grande généralité, en témoigne par exemple l'entrée « signe » du *Littré* : « Ce qui sert à représenter une chose. [...] Démonstration extérieure pour faire connaître ce qu'on pense, ce qu'on veut<sup>1</sup>. » Prise sous cet angle, l'écriture serait ainsi une « région » du signe et il n'y aurait donc pas lieu d'opposer l'une à l'autre.

Un malaise semble pourtant traverser la philosophie quant à son statut véritable. C'est que l'écriture apparaît pour la philosophie non seulement comme un cas particulier du signe, mais encore comme un cas dégradé par rapport à cette autre « région » du signe qu'est la parole. C'est en ce sens que Voltaire peut écrire que

---

<sup>1</sup> Émile Littré, *Le Littré : le dictionnaire de référence de la langue française*, tome 18, Paris, Garnier/Le Figaro, 2007, p. 280.

« L'écriture est la peinture de la voix : plus elle est ressemblante, meilleure elle est<sup>2</sup>. » L'écriture relève donc de la technique de reproduction; elle est « signe de signe » et n'a d'autre raison d'être que de représenter le langage<sup>3</sup>. Tout se passe comme si la philosophie occidentale (et pour Derrida cela signifie l'onto-théologie) se reposait elle-même sur deux concepts d'écriture : le premier, explicite, place l'écriture dans le sillage du signe comme signe sensible et mnémotechnique. Le second concept, implicite et subreptice, serait plutôt de l'ordre du phantasme et du désir d'une écriture non encore corrompue, c'est-à-dire d'une écriture naturelle et universellement intelligible se donnant à penser comme logos divin, comme ce que l'on nomme *parole* divine. Que cette parole ne soit accessible que par le *détour* des Écritures révèle bien la tension à l'œuvre au sein même de ce concept.

L'instauration d'une distinction entre signe et écriture vise justement à rendre compte de cette interprétation de l'écriture comme cas dégradé du signe et à la suspecter. S'il nous faut suspecter la notion de signe et la disloquer au profit de ce qui en elle apparaît secondarisé, c'est afin que l'écriture puisse signifier par elle-même en dehors du jeu dans lequel elle s'est trouvée jusqu'ici comprise et recouverte. Cela permettra aussi, geste non moins important pour bien comprendre la pensée derridienne, d'étudier le privilège stratégique qui, dans l'histoire de la philosophie, est attribué à la notion de parole – ce signe insigne ou plein – dans l'articulation du signe à la pensée<sup>4</sup>. Bref, c'est en venant troubler le calme apparent qui règne à la surface de la notion de signe qu'on tentera d'ouvrir la question de l'écriture dans l'œuvre de Derrida.

---

<sup>2</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, tome 5, Paris, Armand-Aubré, 1829, « Orthographe ».

<sup>3</sup> DLG, p. 45.

<sup>4</sup> À un plan encore très général, la distinction entre signe et écriture éclaire déjà, d'une lumière certes encore diffuse, le programme derridien, comme en témoigne ce passage de *De la grammatologie* : « L'extériorité du signifiant est l'extériorité de l'écriture en général et nous tenterons de montrer plus loin qu'il n'y a pas de signe linguistique avant l'écriture. » (DLG, p. 25).

Cette partie préparatoire pose les bases qui permettront à cette distinction d'opérer pleinement. Ces bases s'énoncent selon deux axes fondamentaux. Le premier vise à rendre compte du motif philosophique particulier selon lequel la pensée philosophique a constaté ne pas pouvoir faire l'économie du signe, motif qui semble représenter à première vue un curieux aveu d'échec de la part de la philosophie. En suivant ce motif, on montrera qu'il n'est pas aussi neuf qu'il a pu parfois le sembler et que son surgissement n'est pas incident ou accidentel dans l'histoire de la philosophie. Le second motif, vient pour sa part compléter, voire parachever le motif d'indissociabilité du signe en montrant comment il implique une modification de notre compréhension des enjeux reliés au signe et, parallèlement, de la tâche que nous attribuons généralement à la sémiologie. Plus précisément, nous montrerons comment l'indissociabilité de la pensée et du signe implique que la sémiologie comprenne le signe non plus seulement comme véhicule de la pensée, mais comme participant activement à sa constitution. Il s'agira de faire voir que les conditions de possibilité de la signification en général recourent étrangement les conditions de possibilité de la pensée elle-même. Au terme de cette partie, nous aurons acquis la compréhension de deux motifs qui, nous le verrons plus loin, seront portés à leur achèvement et à leur plus grande radicalité par la phénoménologie.

### ***La primauté du langage : virage ou cercle?***

La philosophie aurait pris très récemment conscience de l'importance qu'emportent pour elle le langage et le signe. Il y aurait eu en effet, quelque part au XX<sup>e</sup> siècle, un « tournant » dans notre manière de philosopher. Un tel tournant, apparemment initié par Ludwig Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*, aurait eu une portée essentiellement méthodologique en affirmant que la philosophie rigoureuse ne peut pas – ou ne peut plus – faire l'économie d'une



analyse préalable du langage. « Toute philosophie, dira Wittgenstein, est "critique du langage"<sup>5</sup>. » Or, les conséquences d'une telle affirmation s'interprètent dans deux directions différentes. On peut, à l'instar de Frege, Russel et tout un pan de la philosophie analytique, présumer que le monde est objectif et qu'il nous faut ainsi épurer le langage pour le forcer à s'y conformer et à y correspondre enfin. Cette conception du tournant linguistique considère « that philosophical problems are problems which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use<sup>6</sup>. » Le langage serait ainsi le reflet de la réalité, et il s'agirait de le polir pour en augmenter la transparence ou en limiter la déformation.

L'autre interprétation possible, qui nous semble plus près de l'esprit du *Tractatus*, consiste à considérer que le langage « ordinaire » est tout à fait adéquat tel qu'il se présente à nous et qu'il ne doit pas par conséquent être changé. Il nous faudrait plutôt s'ajuster à lui, avec tout ce que cela implique. Cette interprétation a en effet une sérieuse conséquence. Si c'est bien le langage qui est le point de départ, l'objectivité et l'indépendance des concepts de « monde » ou de « réalité » deviennent *suspectes*. Le langage ne rendrait ainsi pas compte du monde, mais le créerait ou le co-crèrerait. François Latraverse développe bien cette idée lorsqu'il écrit que « Dans le *Tractatus*, pour utiliser une formulation simple mais globalement juste, le monde est ce dont parle le langage et le langage est ce qui parle du monde, [...] Monde et langage sont ainsi unis comme deux faces d'une même unité<sup>7</sup>. » Cela implique effectivement une posture différente qui modifie notre rapport au monde.

---

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. F. Latraverse, paragraphe 4.0031.

<sup>6</sup> Richard Rorty, *The Linguistic turn : recent essays in philosophical method*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 3.

<sup>7</sup> François Latraverse, « Signe, proposition, situation: éléments pour une lecture du tractatus logico-philosophicus », *Revue internationale de philosophie*, vol. 219, n° 1, 2002, p. 128.

Cette nouvelle posture ne supprime pas le regard porté sur le monde, mais elle engage à prendre en compte au moins autant la « structure<sup>8</sup> » de l'œil que le monde vu.

Peut-être cela constitue-t-il en effet un « tournant linguistique ». Un changement de méthode, c'est-à-dire non pas l'émergence de nouvelles questions dans le champ philosophique ou encore la formulation de réponses radicalement différentes à des questions philosophiques, mais « a new method of approaching the old questions<sup>9</sup>. » Une nouvelle manière, en somme, d'envisager la philosophie et sa lecture du monde. Pourtant, l'existence avérée d'un tel tournant à tel moment n'est-elle pas toujours déjà menacée? L'impératif de ne pas négliger la réflexion sur le signe n'avait-il pas déjà été formulé? Humboldt, par exemple, n'y avait-il pas déjà pavé la voie lorsqu'il faisait remarquer que le langage est « le moyen, sinon absolu, du moins sensible, par lequel l'homme donne forme en même temps à lui-même et au monde, ou plutôt devient conscient de lui-même en projetant un monde hors de lui<sup>10</sup>. » Déjà un siècle avant le *Tractatus logico-philosophicus* qui devait donner lui donner son impulsion, le « tournant » semblait déjà bien en voie d'être amorcé.

La nouveauté ne serait peut-être pas si nouvelle. Un de nos professeurs – qu'il soit ici salué – n'écrivait-il pas d'ailleurs que « Bien que le nom "sémiologie" soit, à l'extérieur de la filière médicale, assez récent, le questionnement sur la nature et le rôle du signe est aussi ancien que la réflexion philosophique elle-même<sup>11</sup>. » Mais de quel ordre une telle isochronie entre réflexion philosophique et réflexion sur le signe est-elle? On pourrait considérer d'une part que la réflexion sur le signe est un sous-produit de la réflexion philosophique, et qu'elle possède en quelque sorte un

---

<sup>8</sup> L'utilisation de ce terme, nous en sommes conscients, est risquée. Nous tentons par là d'indiquer l'importance d'un processus plutôt que d'un résultat.

<sup>9</sup> Gustav Bergmann, « Logical positivism language, and the reconstruction of metaphysics », *The metaphysics of logical positivism*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 1967, p. 32.

<sup>10</sup> Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*. Paris, Seuil, 1974, p. 17.

<sup>11</sup> François Latraverse, « Histoire de la sémiologie », 2012, texte inédit.

rôle ancillaire. La réflexion sémiologique aurait ainsi une dimension simplement régionale – fréquente chez divers auteurs, mais plus souvent qu’autrement fragmentaire – dans la philosophie. Répondre de la sorte pourrait sembler satisfaisant. Cela expliquerait bien pourquoi la sémiologie a été capable de déceler dans maintes philosophies antérieures les traces d’une réflexion sur le signe. Cette détection lui aurait entre autres permis de reconstruire le tissu de sa « préhistoire » et ainsi prétendre au statut vénérable que confère l’appartenance à une lignée noble et ancienne.

On pourrait d’autre part considérer que cette explication manque quelque chose d’essentiel. On pourrait penser que ce n’est pas comme réflexion accessoire ou régionale que la réflexion sur le signe se présente à la philosophie, mais plutôt comme sa plus fidèle représentante. Langage et réflexion philosophique ne sont-ils pas coextensifs? Il faudrait ici avancer l’idée selon laquelle toute ontologie ou épistémologie sont déductibles d’une conception du signe ou encore que celle-ci rend compte de celles-là. Et, en ce sens, avancer l’idée qu’interroger le signe, c’est questionner la philosophie en son cœur. Une telle idée n’est peut-être pas si extravagante lorsqu’on considère la philosophie comme « l’art de former, d’inventer, de fabriquer des concepts », voire même, diront quelques pages plus loin Gilles Deleuze et Félix Guattari, de « créer des concepts<sup>12</sup> ». Or, cette activité de conceptualisation ne pose-t-elle pas la question de la *pensée* et, plus largement, la question de notre mise en *rapport* avec le monde? Le signe et la réflexion sur le signe ne trouvent-ils pas là un point d’insertion privilégié dans la philosophie? Cette indissociabilité du signe et de la pensée est d’ailleurs un apport majeur de la pensée peircéenne, pour laquelle « The only thought ... which can possibly be cognized is thought in signs. But thought which cannot be cognized does not exist. All thought,

---

<sup>12</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991/2005, p. 8.

therefore, must necessarily be in signs<sup>13</sup>. » Chaque pensée, en somme, est signe et se signifie. Mais Peirce n'est ni le seul ni le premier à avoir mis en évidence la structure médiatrice de la pensée et du langage.

Hegel, déjà, avait pensé cette médiation. Dès les premières pages de l'Introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, il examinait, pesait et soupesait les possibilités que nous avons de concevoir l'activité du « connaître ». Ou bien, dira-t-il, le connaître est-il un « outil » pour s'emparer de l'absolu – mais aussitôt devons-nous dans ce scénario considérer que « l'application d'un outil à une Chose ne la laisse assurément pas telle qu'elle est pour soi, mais engage avec elle une mise-en-forme et [un] changement<sup>14</sup>. » – ou bien l'on peut considérer que le connaître n'est pas outil, mais le médium, analogue à la lumière, par lequel la vérité parvient jusqu'à notre œil – mais encore ici nous ne recevons pas cette lumière « telle qu'elle est en soi, mais telle qu'elle est dans et par ce médium<sup>15</sup>. » Face à ce problème, une nouvelle alternative : ou bien parvenir à la connaissance du mode d'action de l'outil de manière à produire une « correction » de la mise-en-forme qu'il introduit, ou bien parvenir à la connaissance de la loi par laquelle la lumière se décompose et nous parvient. Or, aucune de ces alternatives ne semble prometteuse pour Hegel; dans le premier cas nous sommes reconduits à la Chose sensible avant son intellection – ce qui ne nous avance guère – et, dans le second cas, la connaissance de la loi de sa réfraction vide le connaître de sa vérité<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Charles S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. vol 1-6, C. Hartshorne et P. Weiss (eds.). Cambridge, Harvard University Press, 1931-9135. Vol 7-8, A. Burks (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1958, § 5.251.

<sup>14</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P. J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 90.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 91 : « ...car ce n'est pas la brisure du rayon mais le rayon lui-même par quoi nous touche la vérité, qui est le connaître, et, celui-ci soustrait, on ne nous aurait désigné que la direction pure ou le lieu vide. »

Toutes ces alternatives sont factices et constituent un faux problème selon Hegel, car elles présupposent

le fait que l'absolu se tienne d'un côté, et [que] le connaître, de l'autre côté, pour soi et séparé de l'absolu, serait pourtant quelque-chose de réel, ou du coup que le connaître qui en tant qu'il est séparé de l'absolu est certes aussi hors de la vérité serait pourtant véritable<sup>17</sup>.

La médiation irréductible entre la pensée et le monde se trouve ainsi affirmée dès l'incipit et en trois pages à peine. Pourquoi une telle place dans l'architecture de l'œuvre? Il faut d'abord noter que le premier titre donné à l'ouvrage fut *Science de l'expérience de la conscience* avant d'être modifié pour *Phénoménologie de l'Esprit*. La tâche de la *Phénoménologie de l'Esprit* est ainsi de s'inscrire *comme* science du phénomène (s') apparaissant et *contre* les représentations naïves qui font une disjonction entre le connaître et l'absolu, car ces représentations induisent des présuppositions quant à l'usage de mots « tels que l'absolu, le connaître, également l'objectif et [le] subjectif, et d'autres innombrables dont la signification se trouve présupposée comme universellement bien-connue (*bekannt*)<sup>18</sup>. » Pour Hegel, ces présuppositions font du concept une simple idée reçue et évacuent l'importance proprement « productive » de la conscience dans le processus de connaissance du concept<sup>19</sup>. La question de la médiation structure en la traversant la *Phénoménologie de l'esprit* et lui indique donc sa tâche : « C'est pour cette raison que l'on doit ici entreprendre la présentation du savoir qui apparaît<sup>20</sup>. » Dans la mesure où le langage est un des lieux privilégiés de cette phénoménalisation, c'est là, à ne pas en douter, un projet étrangement voisin de celui que proposaient les tenants d'un tournant linguistique.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>19</sup> Jarczyk et Labarrière nous éclairent sur ce point dans une note de traduction : « la conscience n'a accès à lui [au concept] qu'en étant partie prenante au procès de son exposition. » *Ibid.*, p. 668, note 8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 94.

*De la pensée du signe à la pensée-signe*

Le langage n'est pas un simple compagnon qui nous fait escorte au long de notre route, mais un fil intimement tissé dans la trame de la pensée.

L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*

Le lien essentiel entre la pensée et le signe se trouve ainsi affirmé par de larges pans de la tradition philosophique, d'hier à aujourd'hui. Cela semble indiquer que l'indissociabilité mise en évidence n'est pas un motif accessoire dans l'histoire de la philosophie. Quelles conséquences ce motif entraîne-t-il pour la théorie du signe, c'est-à-dire pour la sémiologie? L'indissociabilité entre la pensée et le signe n'incite-t-elle pas à revoir notre conception habituelle du signe comme support de l'expression? Dans la mesure où ce motif marque la nécessité de libérer le signe de la position d'extériorité à laquelle il s'est trouvé jusqu'ici confiné en face de la pensée, il prescrit la tâche de se dégager de la conception du signe comme véhicule ou comme représentant de la pensée; conception dont nous avons vu plus haut qu'elle était doublement le propre de l'écriture en tant que signe dégradé.

Il s'agit d'une tâche qui semble à première vue organiser la réflexion sémiotique d'Umberto Eco. Ce dernier se demande en effet dans *Sémiotique et philosophie du langage* si la sémiotique contemporaine n'était pas perturbée par une alternative quant à son objet véritable. Cet objet doit-il être le signe ou la *sémiosis*, le processus de communication et le pouvoir de renvoi du signe ou la *sémiose* et le processus d'interprétation<sup>21</sup>? En choisissant le second terme de l'alternative, Eco a grandement enrichi la réflexion sémiotique en mettant en évidence, entre autres, la

---

<sup>21</sup> Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, trad. M. Bouzaher, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 13-14.

pertinence du modèle peircéen dans l'analyse de la production de la signification. Dans le sillage de Peirce, Eco semble ainsi avoir participé à une prise de conscience croissante de l'interpénétration du signe et de la pensée qui caractérise le phénomène de l'interprétance. Mais la conception du signe comme auxiliaire de la pensée se trouve-t-elle remise en question ou, pour être plus précis, atteint-on par cette conception plus nuancée du signe (comme moment de la sémiologie) le fond des implications de l'indissociabilité de la pensée et du signe?

Qu'en est-il des conditions de possibilité de la signification en général dans cette conception du signe, voire même dans la sémiologie? Il semble que cette question ait été jusqu'ici éludée par la discipline sémiotique. Pourtant, il apparaît qu'Eco lui-même est fort conscient de l'importance d'aborder cette question et il écrit à cet effet qu'« une sémiotique mûre devra se heurter et s'amalgamer à la problématique philosophique de la théorie de la connaissance<sup>22</sup>. » L'enjeu est donc bien posé et il concerne le passage d'une interrogation basée sur la production de l'occurrence (*token*) linguistique dans son rapport à un type (idéal, conceptuel, règle d'usage, etc.) à une interrogation concernant à part entière la production de ce type idéal, « modèle » des occurrences linguistiques qui, en dernière instance, doit pouvoir fonder et la signification et la justesse de la visée, c'est-à-dire la pertinence ou l'efficacité du « véhicule » linguistique. Eco a en ce sens raison de préférer l'étude du processus de signification à l'étude du processus de communication puisque c'est en déterminant le premier qu'il nous est permis de juger du second. La réflexion sur le signe s'interrompt néanmoins au niveau de ce processus de signification sans que soit posée la question des conditions de possibilité du sens en général, et ce au moment même où Eco reconnaît que « le problème sémiotique de la construction du contenu

---

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 81.

comme signifié est étroitement solidaire du problème de la perception et de la connaissance comme attribution de sens à l'expérience<sup>23</sup>. »

Pourquoi la question se trouve-t-elle donc à la fois reconnue et, dans le même geste, reléguée à plus tard? On pourrait avancer deux explications. La première serait que la question des conditions de possibilité de la signification n'a aucune bonne raison d'intéresser l'enquête sémiotique tant et aussi longtemps que n'est pas pleinement reconnue l'indissociabilité de la pensée et du signe. Ce n'est en effet qu'au moment où cette reconnaissance intervient que les conditions de constitution de la pensée, objet du champ philosophique, tombent aussi sous la responsabilité de la discipline sémiotique : les conditions de constitution de la pensée ne sont pas indépendantes des conditions de constitution du signe en général, et réciproquement.

La seconde explication concernerait plutôt la fondation de la discipline sémiotique. Dans sa tentative de fonder la légitimité et la scientificité d'une théorie du langage, Hjelmslev cherche explicitement à opérer le passage d'une linguistique servant les intérêts d'une connaissance transcendantale vers une linguistique dont le but serait une connaissance immanente du langage lui-même et en lui-même<sup>24</sup>. La légitimité de la sémiologie moderne s'acquiert ainsi en mettant à l'abri des autres disciplines son objet propre, chemin royal vers l'indépendance disciplinaire, car

la linguistique ne saurait être une science auxiliaire ni une science dérivée. Elle doit chercher à saisir le langage non comme un conglomerat de faits extra-

---

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

<sup>24</sup> Hjelmslev se dissocie largement de cette entreprise transcendantale pour laquelle « même quand il reste objet de science, le langage cesse d'en être le but et en devient le moyen : moyen d'une connaissance dont l'objet principal réside en dehors du langage, et qui s'inspire de faits étrangers à celui-ci, bien qu'il demeure la seule voie pour y parvenir. » (Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, suivi de *La Structure fondamentale du langage*, trad. revue par A.-M. Léonard, Paris, Minuit, 1968, p. 10-11). Que les objets idéaux, qu'on les conçoive comme idées ou comme concepts, ne soient pas des « faits étrangers » au langage, c'est bien ce que nous tenterons de montrer dans la deuxième partie de cette recherche.



linguistiques (physiques, physiologiques, logiques, sociologiques), mais comme un tout qui se suffit à lui-même, comme une structure *sui generis*<sup>25</sup>.

Cette tentative d'étudier le langage en lui-même comme structure spécifique et autonome peut avoir eu l'effet d'un retranchement sur des positions trop exclusivement linguistiques. Un tel retranchement risque d'éluder la question essentielle des conditions de possibilité de la signification en général dès lors qu'elle incite la discipline à rechercher des constantes et des invariants seulement à l'intérieur de la langue et non en dehors d'elle<sup>26</sup>. L'indissociabilité de la pensée et du signe remet justement en question la pertinence de cette distinction entre un dehors et un dedans, entre la théorie de la connaissance et la théorie du signe.

Quoi qu'il en soit en vérité, le motif de l'indissociabilité de la pensée et du signe met donc en évidence l'actualité, tant pour la philosophie que pour la sémiologie, de la question des conditions de possibilité de la signification en général comme participant de la question de la constitution de la pensée, s'il est vrai que son attribut incontournable est qu'elle doive se signifier pour valoir comme pensée.

Nous avons commencé à justifier dans cette partie la distinction entre le signe et l'écriture en montrant que l'indissociabilité de la pensée et du signe s'est irrémédiablement trouvée liée, quoiqu'encore obscurément, à l'importance du signe dans la constitution de la pensée. La démonstration de la pertinence d'une telle distinction demeure pour l'instant incomplète et ne s'éclairera que par l'explicitation de l'*extériorisation* en tant que condition conjointe de possibilité de la signification et de la pensée, objet de ce qui suit. On verra bientôt que l'importance du langage et de l'écriture pour la pensée – importance qui se condense de manière exemplaire et problématique chez Hegel et Husserl –, en tant qu'ils représentent l'aboutissement de la pensée et son propre accouchement, aura une incidence décisive pour la

---

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 12.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 35.

compréhension et l'émergence de la problématique fondamentale de l'œuvre de Derrida. Cette problématique commence à poindre dans l'insolite traitement qui est réservé à l'écriture au sein de la phénoménologie.

## DEUXIÈME PARTIE

### LA FIN DU SIGNE ET LE COMMENCEMENT DE L'ÉCRITURE

Telle est la situation de l'écriture dans l'histoire de la métaphysique : thème abaissé, latéralisé, réprimé, déplacé, mais exerçant une pression permanente et obsédante depuis le lieu où il reste contenu.

J. Derrida, *De la grammatologie*

On aura tût fait de remarquer que cette partie reprend pour le déplacer à peine le titre du 1<sup>er</sup> chapitre de *De la grammatologie*. De ce dernier ouvrage, il sera cependant très peu question maintenant, et ce bien qu'il semble s'agir de l'œuvre où il est le plus explicitement – la grammatologie devant être science de l'écriture – question de l'écriture. Mais peut-être ce caractère si explicite du thème de l'écriture contribue-t-il justement à dissimuler sa provenance, qui est aussi provenance de la distinction entre signe et écriture, en sa nécessité non plus historique mais essentielle et stratégique. Bien que *De la grammatologie* condense de façon admirable et programmatique l'essentiel de la problématique de l'écriture chez Derrida, cette condensation théorique, par la densité de son contenu, peut-elle éviter qu'une certaine opacité en limite l'accès?

C'est de ce débordement de la problématisation sur la problématique achevée et exposée qu'il s'agit de rendre compte ici et que nous chercherons à recomposer en tant que réflexion sur la conception phénoménologique de l'écriture. À suivre Derrida, une telle conception serait donnée à voir de manière exemplaire dans les phénoménologies husserlienne et hégélienne<sup>1</sup>. La place centrale de la

---

<sup>1</sup> L'inclusion de Hegel sous la bannière de la phénoménologie pourrait choquer à première vue. Heidegger a d'ailleurs explicitement exclu une telle appartenance dans son ouvrage sur « *La Phénoménologie de l'esprit* » de Hegel (Paris, Gallimard, 1984, p. 64). Nous nous y autorisons tout de

phénoménologie dans le développement de la problématique de l'œuvre de Derrida a de quoi surprendre à première vue. Cette place tient à deux raisons équiprimordiales qu'il faudra expliciter. La première raison est d'ordre externe et concerne ce qu'on pourrait appeler l'exemplarité de la phénoménologie dans l'histoire de la philosophie, exemplarité ayant pour Derrida autant un sens stratégique que paradigmatique. La seconde raison est plutôt d'ordre interne et concerne cette fois le statut extrêmement particulier qui est attribué à l'écriture dans le développement des « doctrines<sup>2</sup> » phénoménologiques.

Il est important de préciser que ces deux motifs d'exemplarité sont solidement soudés ensemble et organisent puissamment la lecture de Derrida. On a parfois durement critiqué celui-ci en lui reprochant qu'à vouloir embrasser trop large il finissait par mal éteindre. De façon analogue, certains<sup>3</sup> ont voulu voir un manque de

---

même à la suite de J.-L. Marion, qui, dans son avant-propos au collectif *Phénoménologie et métaphysique* (Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 7-14), définissait la phénoménologie comme la tentative d'effectuer une percée *hors* de la métaphysique dogmatique et rappelait – peut-être contre le jugement péremptoire de Heidegger à l'égard de Hegel – l'admirable définition heideggérienne de la phénoménologie : « Plus haut que l'effectivité se dresse la *possibilité*. La compréhension de la phénoménologie réside uniquement à se saisir d'elle comme possibilité » (Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985, §7. Lorsque nous ne citons pas un paragraphe, nous référons toujours à la pagination de l'édition Niemeyer, donnée entre crochets dans nos traductions françaises. Ci-après *ET*). C'est quelque chose comme l'*unité d'une posture* qui nous a paru justifier l'inclusion de Hegel au sein de la phénoménologie.

<sup>2</sup> Nous sommes conscients que la phénoménologie husserlienne ne veut pas être un système achevé et clos, mais un programme infini de recherches. Il demeure que la philosophie husserlienne se réfléchit comme le développement patient et cohérent d'une unique question dans toutes ses ramifications. Il n'y a pour Husserl, à proprement parler, aucun accident dans l'enchaînement des notions de son réseau conceptuel. Il y a au contraire une progression *rigoureuse* (on verra plus bas le sens architectonique qu'on doit attribuer à ce terme) du questionnement de la phénoménologie « statique » à celui de la phénoménologie « génétique ». On a bien affaire ici à un *édifice* phénoménologique dont chaque pierre posée est un acquis gagné de haute lutte, et donc en rien contingent.

<sup>3</sup> L'ouvrage de J. Claude Evans (*Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. xii) effectue un tour d'horizon fort complet de la réception parfois vitriolique faite à l'œuvre de Derrida (notamment à *La voix et le phénomène*). Les critiques les plus dures sont certainement venues de John Searle et de John Scanlon, Pour ceux-ci, la « philosophie » de Derrida n'est pas autre chose qu'un écran de fumée et ses propositions sont dénuées de toute pertinence philosophique. Derrida incarnerait ainsi en quelque sorte la figure du sophiste. Pour une appréciation similaire, voir Christian Vandendorpe, « Rhétorique de Derrida », *Littératures*, n° 19, 1999, p. 188.

rigueur philosophique ou un désir de provocation dans des formulations à première vue hâtives et réductrices où Derrida assimile sans nuance et sans autre forme de procès la philosophie occidentale à la métaphysique et, de surcroît, celle-ci en son entier à la « métaphysique de la présence<sup>4</sup> ». Toute la radicalité de la lecture derridienne de l'histoire de la philosophie apparaît cependant si l'on cesse d'identifier ces formulations à des généralisations hâtives et provocantes pour les rapporter au motif quasi-méthodologique d'exemplarité qui les justifie et qui en assure la cohérence profonde.

Afin d'éclairer la provenance phénoménologique de la problématique derridienne de l'écriture, le premier motif d'exemplarité qui justifie de voir dans la phénoménologie l'impulsion de cette problématique sera explicité. Par la suite, il faudra s'engager entièrement dans les phénoménologies husserlienne et hégélienne pour suivre leur développement et leur recours embarrassé à une notion d'extériorisation capitale, mais rapidement hantée par l'écriture. Cet excursus *dans* la phénoménologie permettra de rendre compte du motif qui, interne et immanent au développement de la phénoménologie, rend pour Derrida possible une problématisation *à partir* d'elle et ainsi une percée *hors* d'elle<sup>5</sup>.

En effet, on verra que l'extériorisation (langage, écriture) apparaît comme le revers indispensable de toute phénoménologie et de toute constitution d'idéalités dans

---

<sup>4</sup> On peut lire dans *De la grammatologie* cet effet totalisateur : « *l'histoire de la métaphysique* [...] et non seulement de Platon à Hegel (en passant même par Leibniz) mais aussi, hors de ses limites apparentes, des présocratiques à Heidegger... » (*DLG*, p. 11) et encore, dans « Force et signification » : « Encore faudrait-il [...] tenter de revenir sur cette métaphore de l'ombre et de la lumière (du se-montrer et du se-cacher), métaphore fondatrice de la philosophie occidentale *comme* métaphysique. » (*L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 45, nous soulignons).

<sup>5</sup> Mais cette problématique même devrait nous interdire ou à tout le moins compliquer le recours à de telles métaphores spatiales du dedans et du dehors. Tout comme il n'y a pas de sortie hors de la métaphysique, il n'y aura pas non plus de sortie comme telle hors de la phénoménologie. Le dehors habite toujours le dedans, c'est là un des sens constants de la déconstruction qui rend caduque toute tentative d'accoler le préfixe « post » (-structuraliste, -moderniste, -phénoménologique) pour décrire l'essence du projet derridien.

les œuvres de Hegel et de Husserl. Le traitement de l'écriture dans ces deux philosophies est néanmoins paradoxal, l'écriture y semblant livrée à une répression au profit de la parole. En serrant au plus près les analyses de Derrida, nous verrons que ce qu'il thématise comme étant la « sémiologie hégélienne » se révèle profondément solidaire de l'analyse que Husserl développe dans *L'origine de la géométrie*. Chez Hegel, c'est d'abord et avant tout autour du motif de l'idéalité physique, essentiel support de l'extériorisation de la pensée, que s'organisera la répression de l'écriture. On verra plus précisément comment les différentes formes de l'idéalité physique – son (voix), la lumière (écriture) – se trouvent hiérarchisées selon la loi de distribution de ce que Derrida nomme le phonocentrisme. Nous verrons également que l'importance décisive de l'écriture dans la constitution des objets idéaux (notamment de la signification – ou *Bedeutung* – des signes) se trouve rapidement *mise entre parenthèse*, voire même niée, par la phénoménologie husserlienne.

À terme apparaîtront dans leur solidarité la provenance phénoménologique de la problématique de l'œuvre de Derrida et les raisons profondes pour lesquelles devient nécessaire une distinction entre signe et écriture. Dans la mesure où l'extériorisation est indispensable à la constitution de la pensée comme telle, l'écriture devrait être appelée à jouer un rôle prépondérant dans les doctrines philosophiques en général et dans les idéalismes phénoménologiques en particulier. En donnant à lire sa portée essentielle tout en la recouvrant sous les notions de signe et de parole, l'écriture apparaît bien comme un problème destiné à demeurer verrouillé pour la phénoménologie. C'est à travers l'« histoire » de ce verrou que la problématisation derridienne s'enracine. C'est de cette histoire qu'il faut à présent rendre compte.

## CHAPITRE I POURQUOI LA PHÉNOMÉNOLOGIE?

La phénoménologie, une fois reconduite à la racine de sa possibilité la plus propre, n'est rien d'autre que l'interrogation de Platon et d'Aristote rendue à la vie. Elle est la répétition, la ressaisie du commencement de notre philosophie comme science.

M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*

Nous devons souscrire au radicalisme qui est dans la nature de toute vraie science philosophique et qui ne veut rien accepter qui fût déjà donné, qui refuse tout point de départ transmis par la tradition, qui nous interdit d'être éblouis par aucune autorité, si grande fût-elle, et nous enjoint, au contraire, de chercher nos points de départ en nous plongeant librement dans les problèmes eux-mêmes et dans les exigences qui en sont coextensives.

E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*

Très tôt, mais dans un texte longtemps demeuré inédit en français<sup>1</sup>, Derrida identifie la phénoménologie à la philosophie et à la métaphysique occidentales comme telles. D'où provient la pertinence d'une telle identification et en quoi peut-on comprendre la phénoménologie comme un moyen d'accès privilégié à la problématique de Derrida? Ce privilège ou cette exemplarité sont donnés à lire à même le texte husserlien et ils prennent d'abord la forme d'une *double prétention*. C'est sur la base de cette double prétention que Derrida déduira le principe interprétatif et stratégique qui organisera sa lecture systématique de l'histoire de la philosophie.

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 8, 2000, p. 69-84. L'article avait d'abord paru en 1966 dans la revue grecque *Epoches*.

La prétention de la phénoménologie – ce qui se donnait à lire comme *radicalisme* dans l'exergue ci-haut – est explicitement affirmé par Husserl et elle s'énonce très rapidement : la phénoménologie représente rien de moins que le *destin* de la philosophie occidentale. Ce destin s'incarne dans deux sens complémentaires. La phénoménologie est d'abord retour au fondement et accomplissement, voire parachèvement de la philosophie, réalisation de ce qui dès le départ et déjà était promis à elle. Pour Husserl, cet accomplissement prend en effet la forme de l'élaboration d'une véritable *philosophie première* – en son sens pleinement grec, et surtout aristotélicien – rigoureuse. On verra bientôt le sens capital de cette exigence de rigueur pour la fondation de la philosophie.

La phénoménologie est ensuite le destin de la philosophie dans la mesure où seule une philosophie définie comme science rigoureuse est à même de donner naissance à une *philosophia perennis*, sous la forme d'une tradition philosophique et d'une histoire de la philosophie rigoureusement *vraie*. Bref, le développement de la *philosophia protè* fonde seul la possibilité de la *philosophia perennis*. C'est sur le constat de l'absence de cette dernière que Husserl justifiera l'exigence de la première.

Ce constat se fonde sur le jugement porté par Husserl sur la science et la philosophie de son époque. Il voit en effet en celle-ci – et du fait de celle-là – une véritable détresse intellectuelle qu'il juge proprement intolérable. En quoi consiste cette détresse intellectuelle? Pour Husserl, elle prend la forme d'une dissolution de l'ambition millénaire de la philosophie à se vouloir science rigoureuse – et donc à parvenir à la connaissance pure et absolue. Cette dissolution se produit sous l'assaut conjugué du naturalisme (positivisme et psychologisme) et de l'historicisme nés au XIX<sup>e</sup> siècle et alors en plein essor. L'attrait exercé par la méthode des sciences naturelles, caractérisée par l'exactitude, provoque en effet une profonde remise en question, par la philosophie, de sa capacité à parvenir à des vérités ayant une validité objective par ses propres méthodes traditionnelles.



Le psychologisme et le positivisme naissent de la volonté de résoudre des questions qui furent jadis l'apanage de la philosophie par l'emprunt de la méthode des sciences naturelles. Le scepticisme vis-à-vis des méthodes philosophiques traditionnelles atteint son point culminant dans le développement de l'historicisme. À l'inverse du psychologisme qui emprunte la méthode des sciences exactes afin de conserver une prétention à la scientificité, dans l'historicisme la philosophie abandonne purement et simplement sa prétention à se fonder comme science, reconnaissant *de facto* son impuissance à jouer sur le terrain des sciences exactes. La philosophie devient dès lors le domaine d'expression des « visions du monde » (*weltanschauungen*) subjectives et non plus celui des vérités éternelles<sup>2</sup>.

C'est pour lutter contre cette prétendue supériorité des sciences exactes que Husserl tiendra à établir une distinction entre science naturelle – ayant sa source dans l'attitude naturelle et naïve – et la science philosophique – dont l'objet est précisément la critique de la connaissance naïve. Les sciences naturelles se voient dès lors reléguées au rang d'ontologies régionales dont le sens d'être se doit d'être au préalable défini par l'ontologie phénoménologique générale. Déjà, cette « science de l'être au sens absolu<sup>3</sup> » Husserl la nomme métaphysique au sens authentique en formule la tâche, celle d' « élucider l'essence de la connaissance et de l'objet de la connaissance<sup>4</sup> ».

C'est en vue de cette tâche et contre le positivisme scientiste que Husserl définit la phénoménologie :

---

<sup>2</sup> Nous voudrions insister sur le caractère schématique du portrait qui est ici dessiné : nous n'avons pas la prétention de rendre compte en détail de la situation intellectuelle du début du XX<sup>e</sup> siècle ou de l'émergence des doctrines que nous avons évoquées. Pour un portrait exhaustif, le lecteur intéressé se reportera à *La philosophie comme science rigoureuse*.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie : 5 leçons*, trad. A. Lowit, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 45.

<sup>4</sup> *Ibid.*

Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : *l'attitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode* spécifiquement *philosophique*<sup>5</sup>.

Cette insistance à dissocier radicalement science naturelle et science philosophique vise à assurer la pureté et la solidité du fondement de celle-ci. Husserl critique ainsi indirectement l'édification « sauvage » de la science naturelle, celle-ci étant mue indéfiniment vers l'avant sans qu'elle éprouve la nécessité de porter un regard rétrospectif vers l'origine qui l'a rendue possible et qui devrait orienter pleinement la direction de ses recherches futures. C'est un manque de direction, de *telos* et de conscience de soi que Husserl critique dans le procès et le progrès des sciences naturelles. Cet oubli de l'origine signifie en effet pour lui une fragilité du fondement de la connaissance naturelle et, ainsi, une incertitude quant à sa validité.

C'est cette volonté de bâtir la connaissance sur un fondement certain qui guide Husserl dans l'élaboration d'une philosophie première en ce qu'elle « réalise l'idée nécessaire et authentique d'une doctrine universelle de la science<sup>6</sup>. » Cette philosophie première est animée par le désir d'une science rigoureuse, c'est-à-dire d'une science qui « ignore la profondeur [...] [et] forme un ensemble d'étapes intellectuelles dont chacune est *immédiatement intelligible*<sup>7</sup>... » C'est bien dans la proximité diaphane aux choses elles-mêmes que s'affirme la prétention phénoménologique d'un fondement sûr de la connaissance et sa validité absolue.

Or, ce désir d'une science rigoureuse, Husserl croit n'être pas le seul à en avoir éprouvé la nécessité. Pour lui, en effet, en ce qui concerne « l'invention de l'idée de science vraie et authentique, [...] l'idée de la philosophie ainsi que la

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Philosophie première : 1923-24. Première partie. Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 8.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 83. Nous soulignons.

découverte du problème de la méthode, le mérite en revient [à] [l'incomparable astre à deux branches que furent Socrate et Platon]<sup>8</sup>. » Husserl pratique ainsi lui-même le retour à l'origine qu'enseigne et doit rendre possible l'élaboration de la philosophie comme science rigoureuse. Il assume en quelque sorte le destin de la philosophie, tel qu'il l'identifie dans la philosophie grecque. Ce destin philosophique s'incarne en effet pour Husserl dans la méthode socratique et son mot d'ordre « connais-toi toi-même », car le fondateur de la phénoménologie y voit formulé les principes de la prise « de conscience de soi et de clarification s'accomplissant dans l'évidence apodictique considérée comme la source originale de toute vérité définitive<sup>9</sup>. »

On retrouverait ainsi à l'aube de la philosophie occidentale le germe du « principe des principes » phénoménologique, énoncé au §24 des *Idées...I* : « Tout intuition donatrice originale est une source de droit pour la connaissance. » La phénoménologie est dès lors introduite à son destin, qui est d'accomplir l'intuition socratique de l'existence en soi d'essences pures des phénomènes sous la forme de l'intuition eidétique – ou intuition phénoménologique des essences – qui est l'apport spécifique de la phénoménologie au parachèvement de la philosophie entendue comme science rigoureuse.

Que le travail de la science doive se produire au sein de l'intuition directe, il s'agit là d'une conséquence essentielle du désir de remonter au fondement original de la connaissance. En opérant la jonction avec la pensée grecque, Husserl cherche à affirmer à la fois la radicalité de l'institution de la phénoménologie – comme philosophie première – et la fécondité absolue de cette institution – comme *philosophia perennis*. Et c'est bien en ce sens que Husserl pouvait dire en 1911 que

le plus grand progrès que puisse accomplir notre époque sera de reconnaître que l'intuition philosophique bien comprise, c'est-à-dire l'appréhension

---

<sup>8</sup> Husserl, *Philosophie première...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 14.

phénoménologique des essences, ouvre un champ illimité de travail, et donne le jour à une science qui [...] parvient à une profusion de connaissances absolument rigoureuses et décisives pour *toute* philosophie à venir<sup>10</sup>.

Dans sa double prétention, la phénoménologie vise à assurer la production de vérités *absolument valides (philosophia protè)* et à leur assurer un statut *universellement transmissible (philosophia perennis)*.

Pour Derrida, ces prétentions confèrent un statut particulier à la phénoménologie dans l'histoire de la philosophie; elle se veut exemplaire en ce qu'elle veut être non plus une philosophie parmi d'autres, mais la restauration et la réalisation de l'idéal philosophique *lui-même* ainsi que le socle sur lequel pourra se déployer toute philosophie future authentique. La phénoménologie n'est pas l'exemple d'une philosophie, elle est ou se veut l'exemple universellement valide de *la* philosophie comme telle. Le mérite de Derrida sera de prendre au sérieux cette prétention phénoménologique et d'en reconnaître la pertinence. Cette reconnaissance joue toutefois un rôle stratégique essentiel en ce qu'elle donne à Derrida un fil conducteur pour lire la tradition philosophique occidentale comme la tentative toujours recommencée – toujours recommençant – de restauration d'un idéal obsédant, celui de la mise en sûreté des fondements de la connaissance ou, plus simplement et dans sa consonance heideggérienne, de la mise en sûreté de la connaissance de l'être en tant qu'être.

Le fil conducteur concédé par Husserl<sup>11</sup> lui-même, dans la mesure où il joue un rôle organisateur et systématique, constitue un enjeu stratégique pour Derrida en

---

<sup>10</sup> Husserl, *La philosophie comme science...*, *op cit.*, p. 85-86.

<sup>11</sup> La mise en évidence d'un fil conducteur *analogue* devrait être au principe possible chez Hegel également. Si nous ne nous y sommes pas risqués ici, c'est pour ce que cette entreprise peut comporter de laborieux. Dans son principe, cette explicitation veillerait à montrer chez Hegel la récurrence du motif de restauration de la source grecque, motif au moins visible dans la préface de l'édition de 1827 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* comme en fait foi ce passage : « Si l'on doit rénover de l'ancien, c'est-à-dire une ancienne figuration, [...] la figuration de l'Idée par exemple, comme Platon et beaucoup plus profondément Aristote la lui ont donnée, est infiniment plus digne de la

ce qu'il lui fournit un principe interprétatif pour étendre la portée et la radicalité de sa problématisation, car, on le verra plus loin, il n'est évidemment pas question pour lui d'accepter l'idéal husserlien de la philosophie première sans en questionner le « principe des principes ». S'il est vrai que la phénoménologie est bien exemplaire dans l'histoire de la philosophie jusqu'à être son « destin », la critique ou la problématisation de la phénoménologie se transforme aussi implicitement en une critique et une problématisation de la philosophie comme telle. Dans ce passage économique entre phénoménologie et philosophie, ce qu'on a pu décrier chez Derrida comme une identification arbitraire et douteuse apparaît maintenant plutôt comme le résultat d'une lecture fidèle et attentive du texte husserlien.

L'exemplarité de la phénoménologie et son importance pour l'élaboration de la problématique derridienne se double d'un motif interne que nous suivrons bientôt. Ce motif, nous l'avions annoncé, concerne pour sa part le statut et le traitement *problématiques* que reçoit l'écriture au sein de la systématique hégélienne et de la phénoménologie husserlienne. Comme le disait bien Derrida, « on peut suivre le traitement de l'écriture comme un symptôme particulièrement révélateur, de Platon à Rousseau, à Saussure, à Husserl, parfois à Heidegger lui-même [...] de quelque chose

---

remémoration, pour cette raison aussi que son dévoilement grâce à son appropriation à notre culture pensante est immédiatement non seulement une compréhension d'elle, mais une progression de la science elle-même. » (*Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 138. Ci-après *E I*). Plus qu'une analogie thématique, c'est une parenté d'intention qui ferait communiquer dans son principe le système hégélien avec la phénoménologie husserlienne. Comme cette dernière qui se veut science rigoureuse, l'édifice philosophique (circulaire) de Hegel revendique la fondation enfin advenue d'une science philosophique où la vraie figure de la vérité existe comme *système* philosophique. Tout le projet hégélien réside dans l'effort pour faire que « la philosophie se rapproche de la forme de la science – se rapproche du but, qui est de défaire de son nom d'*amour du savoir* et d'*être savoir effectif*. » (Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 30). Seule une systématisme est en mesure, dans la totalisation circulaire du savoir qu'elle suppose, de produire dans le labeur du concept ce savoir effectif comme universalité (*ibid*, p. 74). Une telle circularité systématique renvoie, par-delà les différences explicites de leurs doctrines, le système hégélien à l'exigence husserlienne d'une intelligibilité transparente à soi et d'une pure possession de soi d'un savoir se sachant lui-même comme tel.

qui *n'a pas pu se présenter* dans l'histoire de la philosophie<sup>12</sup>. » Ce quelque chose d'imprésentable, ce sera la différance ou la trace dont l'écriture fournit le paradigme (mais ce mot est inapproprié ici), celle-ci étant ni intérieure ni extérieure à la métaphysique<sup>13</sup>, et depuis sa *dis-location* la produisant peut-être *comme telle*.

C'est l'histoire de cette production qu'il faut maintenant expliciter. Histoire au sein de laquelle il aura paru nécessaire d'administrer à l'écriture un étrange traitement pour la confiner et la réprimer, pour empêcher qu'elle n'inquiète la structure du système auquel elle a donné naissance et qu'elle continue de donner à lire. À quels symptômes et à quel désordre ce traitement peut-il bien s'avérer prescrit?

---

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 15. Ci-après *POS*.

<sup>13</sup> Gérard Granel, « Jacques Derrida et la rature de l'origine », *Critique*, n° 246, novembre 1967, p. 890.

## CHAPITRE II L'ÉPREUVE DU DEHORS : DU SIGNE AU CONCEPT

Le langage... chair de la pensée (*das Leib des Denkens*).

Hegel, *Encyclopédie*

Il faut maintenant s'engager profondément dans la philosophie hégélienne. Un tel engagement est requis afin de faire apparaître adéquatement que le moment du signe et de l'écriture – comme figures de l'extériorisation – n'occupe pas une position contingente et ne se réduit pas à un thème parmi d'autres<sup>1</sup> dans la philosophie hégélienne. Hegel a lui-même tenté d'attirer notre attention sur cette importance singulière du langage dans le développement de la philosophie en déplorant que « le *signe* et le *langage* [soient] glissés quelque part, comme *appendice*, dans la psychologie ou encore dans la logique, sans qu'on ait songé à leur nécessité et connexion dans le système de l'activité de l'intelligence<sup>2</sup>. »

Georges Bataille a écrit que « Les pensées de Hegel sont solidaires, au point qu'on n'en peut saisir le sens, *sinon dans la nécessité du mouvement* qui en est la cohérence<sup>3</sup>. » Il faut ici prendre Bataille au mot et suivre Hegel dans la nécessité du mouvement qui le conduit, dans l'élaboration de sa systématique, à affirmer un statut privilégié pour le langage. On restituera le mouvement qui, allant de la *Logique de l'être* à la Philosophie de l'esprit (telle que consignée dans l'*Encyclopédie des*

---

<sup>1</sup> C'est aussi la thèse de Mathieu Robitaille dans son excellent article « Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la certitude sensible » (*Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n° 1, 2003, p. 115-135).

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III, Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, §458, p. 253. Ci-après *E III*.

<sup>3</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes V. La Somme athéologique – I : L'expérience intérieure, Méthode de méditation, Post-scriptum 1953, le Coupable, l'Alleluiah*, Paris, Gallimard, 1973, p. 173. Nous soulignons.

*sciences philosophiques*), résume et enveloppe le procès de l'esprit comme auto-déploiement du savoir absolu. Le point d'insistance sera placé, et notre progression, réglée, sur l'apparition du motif de l'extériorisation de l'esprit comme moment nécessaire dans le processus circulaire de son automanifestation et de sa réalisation comme savoir effectif dans l'édifice systématique-encyclopédique que doit être, pour Hegel, la figure vraie de la science.

Notre tâche sera ensuite de montrer que le privilège du langage – non plus désormais prolongement ou excroissance philosophique, mais moment nécessaire du système – qui se dévoile dans et par cet édifice se distribue néanmoins sur une base extrêmement différenciée entre parole (signe vocal) et écriture. C'est en insistant sur cette distribution différenciée que l'on mettra en évidence dans la philosophie hégélienne le premier exemple du traitement problématique-symptomatique de l'écriture au sein de la phénoménologie.

Notre analyse s'organise autour d'un fil conducteur qui repose sur un commentaire de Jean Hyppolite, lequel affirmait que « L'Être, l'Essence, le Concept constituent les trois pulsations du Logos<sup>4</sup>. » Ces trois déterminations – exposées dans la *Logique* – sont médiatisées dans un procès dialectique grâce à l'action de tout un appareil conceptuel – surtout développé dans l'*Encyclopédie*. Il faudra mettre en relation les déterminations logiques et leur dialectique avec les concepts mobilisés par Hegel dans l'*Encyclopédie* (intuition sensible, représentation, entendement, mémoire, imagination, etc.), car leurs articulations ne sont pas données d'emblée par Hegel. C'est en parcourant ces articulations qu'apparaîtra le rôle conducteur de l'extériorisation en général et du signe en particulier dans l'édifice hégélien.

---

<sup>4</sup> Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, Presses universitaires de France, 1961, p. 220.



### *L'être ou le problème du commencement*

Les trois moments de la *Logique* hégélienne seraient donc au cœur d'un procès dialectique qui aurait comme expressions visibles la pensée et le langage. Il y a plus qu'une analogie entre les moments de l'Être, de l'Essence, du Concept et l'indissociabilité de la pensée et du langage. Le propos hégélien sur le signe vise précisément à expliciter le sens de cette liaison *nécessaire* pour le système et pour la science philosophique. En effet, chaque moment contient les deux autres et n'est valide qu'en tant qu'ils lui sont indispensables. Bernard Bourgeois écrivait d'ailleurs au sujet de l'Être – mais c'est valide pour tous les moments – que « l'Être est en soi le concept ou l'esprit; il n'est, comme être que parce qu'il y a le concept et l'esprit<sup>5</sup>. »

De tous les moments, celui de l'Être a la caractéristique de présenter une difficulté redoutable, celle de nous forcer à penser le commencement. Un des défis que doit affronter Hegel dès les premières pages de sa *Logique* consiste à résoudre la question du point de départ dans l'ordre de la connaissance. Où situer ce point de départ? La logique de l'Être comprend en elle-même un piège. C'est que l'Être est en quelque sorte préliminaire, car il intervient en amont de la pensée représentative et la précède de droit. Il possède ainsi une unilatéralité, car étant immédiatisé il ne peut être explicité. Il y a ainsi une aporie apparente puisque « la légitimation véritable de ce qu'il est (Être pur) ne peut être effectuée que par le développement de la médiation du concept<sup>6</sup>. » L'être se trouvant pour ainsi dire de l'autre côté d'un voile infranchissable, il y aurait une impossibilité de s'assurer philosophiquement du point de départ de la logique de l'Être.

---

<sup>5</sup> Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000, p. 38.

<sup>6</sup> Joël J. Biard, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. L'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 35.

Cette aporie amène Hegel à poser deux hypothèses. La première capitalise sur les acquis de la *Phénoménologie de l'Esprit* en faisant reposer le commencement sur la certitude sensible. Or, comme le fait remarquer Hyppolite, « dans la certitude sensible, la conscience éprouve sa première relation avec l'être; elle est certitude immédiate, et prétend être certitude *de l'immédiat*<sup>7</sup> », mais cette prétention, outre qu'elle demeure inexprimable, évolue déjà dans un ordre représentatif. Cela amène Hegel à formuler sa seconde hypothèse. Celle-ci affirme dans une continuité logique le caractère aporétique de toute conception représentative du commencement de la logique de l'Être<sup>8</sup>, car celles-ci suppriment d'emblée l'immédiateté qu'elles lui supposent. D'une hypothèse à l'autre, nous sommes ainsi confrontés à la même contradiction : « c'est dans la mesure même où l'on affirme du commencement qu'il est absolu, immédiat et simple, qu'on doit le présupposer comme connu<sup>9</sup>. » On ne peut détacher l'immédiateté de la signification par laquelle nous la comprenons.

La dialectique permet néanmoins de dépasser cette aporie du commencement en assumant son caractère contradictoire, car dans la circularité d'un penser spéculatif la contradiction du commencement se résorbe : il est à la fois immédiat *et* médiatisé, fondateur *et* fondé. Une telle circularité engage l'interdépendance de tous les termes. C'est pourquoi la logique de l'Être, pour s'établir, suppose le développement parallèle et simultané de la sphère du concept qui seule peut saisir le « mode d'engendrement commun de l'immédiateté et de la médiation<sup>10</sup>. » L'apparente contradiction qui discréditait les conclusions de chacune des deux hypothèses étant dépassée, Hegel peut faire sienne leur conclusion : le commencement est l'être pur.

---

<sup>7</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 15.

<sup>8</sup> Hegel situe ces conceptions entre autres dans les philosophies post-kantiennes, notamment chez Fichte.

<sup>9</sup> Joël J. Biard, *op.cit.*, p. 40.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 39.

### *De l'être logique à l'intuition*

Nous ne nous sommes pas encore engagés dans le procès du signe, car ce n'est pas l'être pur qui peut faire l'objet de l'intellection et ainsi générer la pensée représentative, premier pas « effectif » dans le déploiement du langage. Notre objectif sera ici de montrer le passage de l'être pur vers le support de l'intuition sensible sans nécessairement évoquer l'ensemble des déterminations logiques de l'être (grandeur, mesure, etc.). Ce support est à localiser dans la catégorie logique de l'être-là, « premier moment d'équilibre du procès logique, même si c'est le plus pauvre et le plus abstrait<sup>11</sup>. » C'est que l'être-là contient des structures logiques – telles que la détermination – qui sont articulées d'une façon privilégiée avec la logique de l'Essence. Le « da » du *Dasein* indique en effet l'idée non pas d'un lieu ou d'une spatialité, mais d'une simple détermination qui affirme la positivité de l'unité de l'être et du néant.

L'être-là dans sa généralité est donc la relève<sup>12</sup> du devenir et exprime une détermination immédiate. Il doit encore se dialectiser dans la *réalité* par sa scission interne en *être-pour-autre-chose* et en *être-en-soi*, processus que nous n'indiquerons que brièvement. L'*être-en-soi* est bien la modalité positive et, comme telle, la plus réelle de la réalité, mais elle est aussi la plus inaccessible (car en-soi) et donc inconnaissable. Il faut son moment contradictoire de l'*être-pour-autre-chose*, modalité négative de la *réalité*, par lequel l'être-là se rapporte à autre chose – *diffère* – sans que l'être soit supprimé en lui comme c'était le cas pour l'être et le néant dans l'unité du devenir. La réalité est ainsi la synthèse entre apparence extérieure (*être-pour-autre-chose*) et fondement de l'apparence extérieure (*être-en-soi*). Elle se scinde

---

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>12</sup> Nous préférons arbitrairement ce terme, introduit par Jacques Derrida, à celui de sursumption pour traduire le concept hégélien d'*aufhebung*.

à son tour, dans un schème qu'on reconnaîtra maintenant, en *être-dans-soi* et se rassemble finalement (mais rien n'est final...) en *quelque-chose* (*Etwas*).

Ces deux derniers passages sont à l'articulation de la logique de l'Essence. L'*être-dans-soi* peut être distingué de l'*être-en-soi*, car le premier « désigne à la fois le mouvement d'intériorisation de l'être-là et le résultat médiatisé de ce mouvement comme réflexion dans soi<sup>13</sup> » alors que le second est extérieur et immédiat. L'*être-dans-soi* se totalise momentanément dans la catégorie du *quelque-chose* qui n'est plus immédiat, mais qui, selon Hegel, demeure d'abord indéterminé. La négativité – et avec elle l'Essence – se voit à partir d'ici propulsée au premier plan par la catégorie logique de la détermination qui vient relever le moment du quelque-chose. La forme de l'être-là s'actualise par sa limite – c'est-à-dire se voit conféré un contour et une finité – et par sa détermination, c'est-à-dire par sa mise en rapport avec un autre quelque-chose. C'est dire que « la détermination est la modalité négative qui autorise l'être à être et à être pensé<sup>14</sup> ». C'est cette négativité qui permet le passage à la pensée en soi, à la représentation, et donc à l'Essence.

Avant de continuer, il faut opérer la jonction entre logique et psychologie puisque la théorie hégélienne du signe est une section de la seconde et, comme telle, ne recoupe pas exactement la logique de l'Être. Nous avons voulu montrer jusqu'ici que le procès dialectique et logique de l'Être produisait la réalité et le *quelque-chose* comme être-là encore indéterminé. L'introduction de la détermination comme rapport négatif d'un *quelque-chose* à un autre quelque-chose permet toutefois le passage à l'*être-pour-soi*. Ce dernier moment est crucial, car en constituant non pas « un être au sens de l'étant, [...] mais un rapport, rapport à soi dans le sursumer de l'être-autre<sup>15</sup> », il ouvre la possibilité d'un intuitionner pur. Un tel intuitionner excède certes toute

---

<sup>13</sup> Cité dans *ibid*, p. 72.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 78.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 103.

conscience déterminée, mais il en constitue « la base vers laquelle il se dirige dans lui-même<sup>16</sup>. » Sans aller plus loin dans l'explicitation de l'*être-pour-soi*, on comprend qu'il rend possible le passage à la conscience sensible et à la perception. On peut ainsi faire le lien entre la logique (de l'être) et l'esprit subjectif (la psychologie), dans lequel s'inscrit la théorie du signe. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel caractérise la conscience sensible comme moment de la conscience ayant le savoir d'un objet, mais seulement comme un *Quelque-chose*, c'est-à-dire comme un objet à prendre « que suivant le Rapport qu'il a avec la conscience, à savoir d'être un être extérieur à elle, de ne pas être encore déterminé comme [un être] en lui-même extérieur ou comme un être-extérieur-à-soi.<sup>17</sup> » La conscience sensible est ainsi le percevoir d'un objet déterminé comme chose.

### ***Procès de la représentation (Vorstellung)***

La saisie de l'objet s'effectue par l'action de l'intelligence par laquelle la conscience, d'une part, dirige son attention sur l'être-hors-de-soi sensible et l'intériorise pour « se poser elle-même comme *ayant l'intuition d'elle-même*<sup>18</sup> » et, d'autre part, se le rappelle à soi dans cette intériorisation de sorte qu'« elle n'a plus besoin de cette immédiateté du contenu, et du fait de le trouver<sup>19</sup>. » Le contenu extérieur est ainsi rendu intérieur à la conscience dans l'intuition susceptible d'être *rappelée* à elle-même. Par l'*Erinnerung* le contenu devient image, ce qui délivre la conscience du besoin de la présence actualisée de l'intuition extérieure immédiate pour pouvoir en faire l'expérience. Avec ce réservoir d'images, l'intelligence peut

---

<sup>16</sup> *E III*, p. 214.

<sup>17</sup> *E III*, p. 224

<sup>18</sup> *E III*, §451

<sup>19</sup> *E III*, p. 246.

« extérioriser son propre sans plus avoir besoin, pour que celui-ci existe en elle, de l'intuition extérieure<sup>20</sup>. » L'intériorisation de l'intuition sensible la pose dans l'espace et le temps propre de la conscience, fait du contenu de l'intuition une image et le rappel à soi de la présence intériorisée s'effectue alors par le souvenir (*Erinnerung*). L'une et l'autre sont également nécessaires pour parvenir à la représentation, car l'« image conservée abstraitement a besoin, pour son être-là, d'une intuition ayant un être-là<sup>21</sup>. »

Ce premier processus qui allie intériorisation et remémoration, Hegel le nomme imagination reproductrice. Elle n'est toutefois pas imagination au sens plein du terme, car elle ne produit pas librement ses images, mais se contente de les recevoir du donné sensible. Par là elle possède encore la « passivité de l'impression ». En un certain sens, l'imagination reproductrice est trop arbitraire ou incontrôlée en ce qu'elle ne choisit pas les images à se représenter, mais plutôt les subit. La représentation est ainsi le moyen-terme entre deux moments de l'intelligence et se situe entre la pure intuition immédiate et la pensée entendue comme réflexion. Les représentations ou images sont de l'ordre de l'en-soi, c'est-à-dire de l'essence. Hyppolite décrit bien le passage de l'être (sensible) à l'essence en disant que « l'être s'intériorise en s'essentialisant, il s'intériorise comme dans la connaissance la mémoire intériorise l'intuition. Le passé est essence<sup>22</sup>. » Cette essentialisation n'est possible que par l'acte de réminiscence (*Erinnerung* ou pensée en soi) qui redouble l'intériorisation, mais ce qui reste de l'être nié par la représentation n'est qu'apparence. Tout le processus de la représentation est pour ainsi dire la phénoménalisation de l'être.

---

<sup>20</sup> Jacques Derrida, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie hégélienne ». *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 88. Ci-après *M*.

<sup>21</sup> *E III*, p. 248 (§454).

<sup>22</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 225.

La passivité qui limitait l'indépendance de la conscience dans l'imagination reproductrice disparaît dans le troisième moment de l'intelligence, l'imagination productrice. Si les images produites et tenues en réserve par l'imagination reproductrice étaient plus universelles que l'intuition sensible, elles demeuraient néanmoins encore trop « concrètes ». Dans l'imagination productrice, les images sont maintenant convoquées au lieu d'apparaître arbitrairement, car le propre de l'imagination productrice est d'en disposer relativement librement, de les combiner et d'en opérer l'intégration formatrice sous l'aspect de formations imagées subjectives, mais universelles. C'est le sens des processus d'association de l'imagination productrice que de mettre les images en relation entre elles et d'effectuer la subsumption du particulier sous l'universel (association des teintes de rouge, regroupements en genres, etc.). « Ce par quoi, dira Hegel, les images singulières se rapportent les unes aux autres consiste précisément dans ce qui leur est commun<sup>23</sup>. » La mise en rapport opère autant par différenciation que par ressemblance – au sens que Wittgenstein a pu donner à ce terme<sup>24</sup>. L'association des images permet l'atteinte d'un niveau formel où le contenu universel (intérieur, car différentiel) et l'image (extérieure, car encore sensible) se rassemblent dans l'unité de formations imagées. Pris séparément, l'image et le contenu universel étaient unilatéraux et en quelque sorte incapables de signifier par eux-mêmes. Leur intégration réciproque dans la formation imagée leur permet de combler leur lacune respective en parvenant à une « traduction imagée de l'universel et l'universalisation de l'image<sup>25</sup> ». L'imagination productrice expose donc en elle-même l'Idée dans la forme de l'être-là sensible ou de l'image.

---

<sup>23</sup> *E III*, p. 557 (addition §456).

<sup>24</sup> En un certain sens, la différenciation procède par degré et à un double niveau : à un niveau plus large comme facteur de distinction et à un niveau plus resserré comme facteur d'inclusion ou d'universalisation. C'est sous ce dernier niveau que la ressemblance apparaît en quelque sorte comme une différence « négative ».

<sup>25</sup> *E III*, p. 558.

### *Signe, extériorisation, concept*

Si la représentation était la phénoménalisation de l'être, le signe constitue pour sa part le passage de l'être phénoménologique à l'être logique. L'imagination ne produit pas encore des signes, car dans les formations imaginées qu'elle produit « le moment de l'étant fait encore défaut<sup>26</sup>. » Il faut donc, pour parvenir à l'étant, essentiellement que l'intelligence ajoute à son action théorique – par laquelle elle élabore des formations imaginées subjectives – un agir pratique qui consiste à extérioriser ses images intérieures, c'est-à-dire à les faire être ou Chose. Par là, l'intelligence produit des intuitions et les « relâche » dans la nature. Cette extériorisation n'est toutefois pas en elle-même suffisante, car l'intuition ou l'image formée par l'imagination n'est intuitive que subjectivement. Si l'objectivité lui manque, c'est que l'imagination productrice est en premier lieu « activité symbolisante de l'imaginaire ». L'extériorisation de l'intuition ne crée donc pas obligatoirement un signe, mais premièrement un symbole.

En quoi le symbole diffère-t-il du signe? Ce que Hegel a en vue est un principe d'arbitrarité. Dans le symbole subsiste en effet un lien naturel qui fait que le contenu représenté est le même que le contenu donné dans l'intuition. Cette immédiateté limite la maîtrise de l'esprit sur sa création. Lorsqu'on affirme par exemple que le renard est symbole de la ruse, il a déjà en lui comme détermination l'être-rusé, de sorte que la ruse n'est imaginée que par analogie ou allégorie. Comme le dit bien Derrida, « entre le symbole et le symbolisé, la continuité d'une participation mimétique ou analogique se laisse toujours reconnaître<sup>27</sup>. » Le symbole s'est extériorisé, mais la liberté que Hegel lui reconnaît n'est que relative, limitée ou conditionnée puisque le contenu à représenter se donne immédiatement dans le

---

<sup>26</sup> *E III*, p. 252.

<sup>27</sup> *M*, p. 97.



contenu représentant. Le lien naturel entre le symbole et ce qu'il représente n'est pas encore aboli, car l'intelligence exprime ses formations imagées avec « aucun autre matériau sensible que celui dont la signification *subsistante-par-soi correspond* au contenu déterminé de l'universel à traduire en images<sup>28</sup>. »

C'est pour cette raison qu'il faut substituer à l'activité symbolisante de l'imaginaire l'activité *signifiante* de l'imaginaire. Avec cette dernière, nous entrons dans l'ère du signe à proprement parler, car l'intelligence met en relation une intuition sensible avec un contenu représenté qui lui est complètement étranger. À la différence du symbole, le signe est établi arbitrairement. Il faut entendre ce terme d'une part dans son acception sémiologique habituelle, comme lien immotivé entre l'intuition sensible et le contenu représenté, mais il faut également l'entendre, dans le contexte hégélien, comme manifestation d'un libre-*arbitre* de la part de l'intelligence. C'est parce que l'esprit assure lui-même le lien entre intuition sensible et contenu représenté que le signe est supérieur au symbole : en celui-là se manifeste l'indépendance et la souveraineté de l'esprit. Le signe est ainsi l'unité d'une représentation subsistante-par-soi (nous pourrions dire un concept) et d'une intuition. Dans cette unité, l'intuition n'est pas son propre représentant, mais ne vaut qu'en tant qu'elle représente *autre chose*, en témoigne la belle formule d'Isabel Weiss, qui ajoute que « le signe n'est ce qu'il est qu'en étant ce qu'il n'est pas<sup>29</sup>. »

C'est là une définition relativement classique du signe : « quelque chose mis pour quelque chose d'autre ». Mais Hegel pousse sa réflexion plus loin en montrant que le propre de l'intelligence est d'insuffler au matériau sensible qu'elle a tiré d'elle-même (par la voix ou le son, voire l'écriture) une représentation subsistante-par-soi, c'est-à-dire une *âme*, et par là elle « utilise *comme sa chose*...l'intuition, anéantit ce que cette intuition contient immédiatement et en propre et lui donne un autre contenu

---

<sup>28</sup> E III, p. 558-559.

<sup>29</sup> Isabel Weiss, *Expression et spéculation dans l'idéalisme hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 108.

pour signification<sup>30</sup>... » La puissance de l'intelligence consiste en son activité appropriative et négatrice par laquelle le contenu de l'intuition sensible doit s'effacer devant l'idéalité signifiée. Le corps du signe ne tient en quelque sorte pas debout sans le souffle créateur de l'intelligence et, réciproquement, l'âme ne peut se présenter seule puisqu'elle n'est qu'un tissu de différences (de formations imagées). Par conséquent muette, elle ne peut qu'être représentée par quelque chose d'autre. Le signe serait ainsi l'incarnation du Verbe<sup>31</sup>. Derrida, de son côté, y a vu une répétition du schème *sôma/sêma* présenté dans le *Cratyle*<sup>32</sup>. Le corps (*sôma*) du signe, le tombeau (*sêma*) est le monument gardant l'âme *étrangère* qui y est transportée, mis il est aussi en lui-même signe (*sêma*) en ce qu'il marque que la vie de l'âme continue ailleurs. Dans tous les cas, l'intuition sensible – lorsqu'elle est utilisée comme signe – n'a pas d'autres attributs que d'être sur le mode de l'être-supprimé ou relevé (*aufgehoben*), extériorisation réalisée de l'intériorité.

Le caractère arbitraire du signe entraîne une conséquence particulière que Hegel reconnaît d'emblée : « il faut d'abord apprendre la signification des signes<sup>33</sup>. » Cet apprentissage, dit Hegel, n'est possible que par l'action de la mémoire, troisième degré du développement de l'intelligence<sup>34</sup>. Le signe mobilise la mémoire et c'est là quelque chose de très conséquent. Pourquoi? Nous avons tenté jusqu'ici de reproduire le plus fidèlement possible le processus par lequel l'esprit saisit le sensible, l'intériorise et, en l'extériorisant, le signifie. Dans ce que nous avons exposé, il a été question de la production des signes et de leur « animation ». Il demeure que

---

<sup>30</sup> *E III*, p. 253-254.

<sup>31</sup> Cela s'accorderait parfaitement avec d'autres pans de la philosophie hégélienne, par exemple par la rationalisation des dogmes chrétiens de l'Incarnation et de la Résurrection, notamment par son concept d'*aufhebung*.

<sup>32</sup> *M*, p. 95.

<sup>33</sup> *E III*, p. 559 (addition §457).

<sup>34</sup> Dans l'addition au §451, Hegel divise le développement de l'intelligence en trois parties : intériorisation (*Erinnerung*), imagination (*Phantasie*) et mémoire (*Gedächtnis*).

l'activité sémiotique n'est pas seulement production, mais également compréhension des signes. Toutefois, dans la mesure où chez Hegel le monde saisi et intériorisé s'extériorise comme signe, c'est-à-dire à la fois comme pensée (concept) *et* intuition sensible (être), il n'y a pas de différence profonde entre le processus de création de signes et celui de compréhension des signes. Hegel est très clair à ce sujet : « L'intelligence parcourt, en tant que mémoire, face à l'intuition du mot, les mêmes activités du rappel en et à soi, qu'elle le fait, en tant que représentation en général, face à la première intuition immédiate. <sup>35</sup> » C'est dire que l'intelligence peut traiter les signes comme des intuitions immédiates parce qu'il existe un médiateur – la mémoire – qui lui permet de se rappeler de manière durable et permanente les représentations objectivement liées à ces signes.

Hegel nomme, dans un geste qui nous est devenu familier, cette première des trois formes de la mémoire la « mémoire conservant les noms ». Entre la mémoire (*Gedächtnis*) qui permet de se rappeler le contenu du signe sensible et la mémoire (*Erinnerung*) comme intériorisation, souvenir ou rappel à et en soi, il n'y aurait aucune discontinuité, mais plutôt une différence de degré. Le second moment de la mémoire est appelé mémoire reproductrice. Par celle-ci, l'intelligence fait l'économie du processus de l'imagination. Ce processus, ayant déjà été conduit, se voit substitué à l'acte de la mémoire par lequel l'esprit « a et reconnaît dans le nom la *Chose*, et, avec la *Chose*, le nom, sans intuition ni image<sup>36</sup>. » Le mot n'est pas l'évocation d'une image ou d'une représentation du concept, il *est* le concept en tant qu'il l'exprime ou le signifie. Il y a ainsi identification du contenu représenté et de l'intuition qui avait été sevrée de son propre contenu sensible pour en être le véhicule. La mémoire reproductrice permet à l'intelligence de faire d'une extériorité – le signe sensible – une intériorité – un concept représenté – et de pérenniser cette substitution. L'arbitraire, manifestation de la liberté de l'imagination de l'esprit, avait d'abord

---

<sup>35</sup> *E III*, p. 260 (§461).

<sup>36</sup> *E III*, p. 260.

supprimé tout contenu sensible de l'intuition pour la remplir de l'âme étrangère du contenu représenté. La mémoire reproductrice vient recréer le lien immédiat entre l'intuition sensible et le contenu représenté et bien qu'à l'origine « le sensible est sans ressemblance avec le contenu représenté, il le devient par la mémoire créatrice du langage qui, d'abord arbitraire pur, fixe ensuite cet Univers du langage, et lui donne la consistance solide de l'être trouvé et toujours repris<sup>37</sup>. » La mémoire reproductrice permet à l'esprit d'aller plus loin que sa propre création arbitraire en l'investissant d'une naturalité, celle de l'identité du mot et de la Chose dans le signe<sup>38</sup>. Paradoxalement, le signe retrouve ainsi quelque chose du symbole.

La suppression de l'écart entre la signification et le mot devient totale dans la forme finale de la mémoire. Dans la mémoire mécanique, la subjectivité du signe sensible est définitivement levée et la contradiction d'une intériorité extériorisée ou d'une extériorité signifiant une intériorité disparaît. Dans l'*habitude* – le terme est de Hegel (§384) – la coïncidence entre le mot et la Chose devient complètement immédiate, car

plus je deviens familier avec la signification du mot – plus celui-ci, donc, est réuni avec mon intériorité –, plus l'objectivité et la détermination de sa signification disparaissent – plus la mémoire elle-même et avec elle, en même temps, le mot, deviennent quelque chose de délaissé par l'esprit<sup>39</sup>.

L'intelligence a retraduit en nature l'immédiat qu'elle s'était appropriée. La mémoire mécanique est ainsi, dira Hegel, le passage à la pensée en ce qu'en elle l'intelligence s'universalise dans le langage. En effet, « Le langage donne aux sensations, intuitions et représentations, un second être-là, plus élevé que leur être-là immédiat, en général

---

<sup>37</sup> Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 37.

<sup>38</sup> Hegel dit en effet que « l'étant, comme nom, a besoin d'un Autre, de la signification de l'intelligence représentante, pour être la Chose, l'objectivité véritable. » *E III*, p. 263 (§464).

<sup>39</sup> *E III*, p. 561 (addition §462).

une existence qui vaut dans le *royaume de la représentation*<sup>40</sup>. » Le signe réalise le procès dialectique de l'Être, de l'Essence et du Concept en étant l'unité représentante des trois moments : né d'une intuition, intériorisé comme représentation et extériorisé comme « idéalité sensible » ou « chair spirituelle » (pour utiliser un terme husserlien), il représente la totalisation de l'esprit (« *L'absolu est l'esprit* », disait Hegel<sup>41</sup>) et lui permet d'étendre indéfiniment son empire. Décrivant l'« aboutissement » de ce processus, J. Hyppolite le résumait avec superbe en affirmant que

Le langage n'est pas seulement un système de signes étranger au signifié, il est l'univers existant du sens, et cet univers est aussi bien l'intériorisation du monde que l'extériorisation du moi, double mouvement qu'il faut comprendre dans son unité<sup>42</sup>.

L'être n'est que pour autant qu'il soit une pensée et réciproquement seulement ce qui est pensé *est*, ce que Hegel exprimait en disant que « *Penser*, pour l'intelligence, c'est *avoir des pensées*; elles sont en tant que le contenu et l'objet de l'intelligence<sup>43</sup>. » Ce contenu et cet objet de l'intelligence, n'est-ce pas le signe en ce qu'en lui le sens *est*, et l'être est aussi *sens*? D'où, peut-être, cette formule inouïe selon laquelle « la *pensée est l'être*<sup>44</sup>. » L'être est, par conséquent, entièrement la « Chose » de la pensée et *réfléchi* – c'est-à-dire conçu et non reflété – en elle. « Le Logos, dira Hyppolite, est l'être se posant lui-même comme sens; [...] ce qui signifie que le sens n'est pas étranger à l'être, n'est pas en dehors ou au-delà de lui<sup>45</sup>. » Le signe est l'intermédiaire

---

<sup>40</sup> *E III*, p. 254. Attention, la traduction par représentation est ici hasardeuse. Il faut y lire non pas la représentation comme *Vorstellung*, mais comme concept ou idéalité.

<sup>41</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 352 (§384).

<sup>42</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 27.

<sup>43</sup> *E III*, p. 265.

<sup>44</sup> *E III*, p. 561 (addition §465).

<sup>45</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 230.

par lequel la pensée domestique le monde ou l'être immédiat et le renvoie – signifié – dans la Nature où elle pourra le trouver comme *sa* chose.

Nous avons montré l'aporie à laquelle Hegel fut confronté lorsqu'il a voulu dessiner les premiers traits de la logique de l'Être. La structure de la logique de l'Être est en effet particulière. Son introduction consiste en un long propos préliminaire que les deux logiques suivantes ne reproduisent pas. La raison en est claire et elle consiste en ce que l'Être est immédiat et précède nécessairement la pensée représentative qui tente de s'en saisir. Une telle aporie ne doit maintenant plus nous étonner, car on comprend que l'Être, en tant que terme de la triade, n'est pas plus au commencement que le Concept n'est à la fin d'un processus – celui de la pensée – qui ne s'interrompt jamais. Mais il faut dire plus : ce qui était au départ une hypothèse – l'immédiateté de l'être – se trouve validé par le processus de l'esprit lui-même, de telle sorte qu'en s'extériorisant le concept revient à l'être immédiat et ferme la boucle qui faisait en sorte que ce dernier pouvait être dit inconnaissable. Hegel ne résout donc pas le problème du commencement, il ne fait que le différer jusqu'à son auto-suppression.

Celle-ci n'est possible que parce que la pensée se saisit de l'être en le rapportant en soi et s'en dessaisit en l'expulsant hors d'elle. Cela veut dire à la fois que les signes sont dans la nature – comme création de l'esprit – et que les signes sont dans l'esprit comme médiation de la nature. L'immanence est ainsi complète puisque l'immédiat est devenu la ressource de la pensée et – dans le signe – son produit le plus achevé.

Dans la continuité de ce motif, on a souvent décrit la philosophie hégélienne comme un idéalisme « absolu » en arguant qu'elle conduisait à nier la réalité. Il est vrai que la pensée hégélienne s'affirme comme une foi hyperbolique en la raison. Une telle foi est attestée dans ce passage de la *Philosophie de la nature* : « la raison doit nécessairement avoir confiance en elle-même, en pensant que, dans la nature, le concept parle au concept, et que la figure vraie du concept, qui gît cachée sous

l'extériorité réciproque des figures infiniment nombreuses, se montrera à elle<sup>46</sup>. » Cette confiance en elle de la raison représente pour Hegel la solution au problème central de la philosophie de son époque, c'est-à-dire le rapport de la pensée à l'objectivité. Il faut comprendre l'idéalisme hégélien d'abord dans la double opposition qu'il entend dessiner; d'une part contre le romantisme et un certain mysticisme (par exemple chez Schelling) et contre un certain matérialisme d'autre part. Dans les deux cas il s'agit de s'opposer à la possibilité de l'ineffable. Cet ineffable est donné dans les deux positions contestées par Hegel. Le mysticisme, la croyance et la génialité, d'abord, apparaissent comme un ineffable *au-delà* du langage. Le matérialisme, l'intuition immédiate et la certitude sensible, ensuite, comme marques d'un ineffable *en-deçà* du langage.

Pour Hegel, l'ineffable signifie que l'esprit n'est pas maître de lui-même, qu'il est ou peut être travaillé par une intuition silencieuse ou un ravissement inexprimable. L'idéalisme hégélien consiste précisément à refuser cette aliénation de l'esprit en considérant que celui-ci est de part en part conscience, c'est-à-dire pensée et connaissance. Le refus d'une telle aliénation n'est possible qu'à admettre que l'esprit *pose* la nature sans seulement la dépasser dans son idéalisation. C'est là tout le sens du propos préliminaire de la *Logique* de l'être dans lequel est énoncé le problème du commencement. En de multiples endroits, la philosophie hégélienne pose l'identité entre la pensée et la réalité. Cette position d'identité n'est possible qu'en vertu du signe et l'idéalisme de Hegel ne se comprend que par l'immanence radicale qu'il suppose. Celle-ci est le fait du procès dialectique présent dans la *Logique*, dont nous avons voulu montrer la réplique dans la pensée sémiologique de l'*Encyclopédie*. Le caractère triadique de la relation entre l'Être, l'Essence et le Concept – ce qu'on pourrait, avec Peirce, appeler la pensée-signé – en manifeste l'immanence radicale.

---

<sup>46</sup> Cité dans Bernard Bourgeois, « Présentation », dans Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 99. Ci-après *E II*.

C'est en ce sens que Roger Garaudy écrivait que « nulle forme de pensée plus que la dialectique n'exclut plus radicalement toute transcendance divine : tout, en elle, est médiatisé, lié par des transitions. Elle implique l'immanence la plus complète<sup>47</sup>... » Et, pourtant, sous ce refus de la transcendance, ne pourrait-on pas voir une sécularisation de la parole divine rapportée par Jean (1, 1) : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. » ? Cette parole divine ne rassemble-t-elle pas après tout l'essentiel du propos hégélien?

C'est que l'idéalisme par lequel « dans la nature, le concept parle au concept » n'est possible que parce que le sens n'est pas un accident de l'esprit dans l'esprit, mais qu'il le constitue de part en part. Cela signifie que l'être est compris – dans les deux sens de ce terme – par le signe. L'être n'est *réellement* et positivement qu'en tant qu'il vit *dans* le signe. Le but de l'être, dit Hegel, « est de se mettre à mort [lui-même], et de rompre l'écorce de l'immédiat, du sensible, de se consumer par le feu en tant qu'un phénix, afin de surgir [rajeuni] de cette extériorité comme esprit<sup>48</sup>. » La puissance de l'esprit réside dans son acte d'auto-objectivation par lequel il se pose – se signifie – comme concept *réalisé*. Ainsi dans le signe l'esprit produit-il autant la nature (la face sensible du signe) qu'il crée l'Idée (le contenu représenté ou concept).

Comment cette conscience de soi de l'esprit, qui enfle jusqu'à devenir confiance en soi absolue, se justifie-t-elle au sein du système hégélien? Comment l'esprit créant les signes et le sens peut-il prétendre à une productivité aussi totale et d'où celle-ci tire-t-elle sa nécessité interne? Comment, par exemple, l'esprit peut-il conjurer le risque de l'aliénation irrémédiable et définitive – l'oubli – de ses créations dans l'extériorité de la nature? Pourquoi, bref, la pérennité du sens se trouve-t-elle pour Hegel nécessairement garantie?

---

<sup>47</sup> Roger Garaudy, *La pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1966, p. 151.

<sup>48</sup> Cité dans *E III*, p. 19.



Cette assurance de l'esprit n'est pas fortuite. Elle s'explique par la tâche philosophique qui incombe à la science. En effet, le savoir absolu, qui représente la totalisation et le moment où se clôt le système en sa circularité, marque la nécessité d'un travail effectué à même la connaissance pour l'élever à l'universalité<sup>49</sup>. Pour cette raison, la progression du savoir se comprend dans un double mouvement circulaire que décrit l'*Encyclopédie*. Après avoir suivi ce mouvement, il est maintenant temps d'en expliciter plus clairement la signification.

Le premier mouvement décrit la trajectoire circulaire du logique qui, en s'accomplissant comme esprit, se produit comme connaissance. La nécessité de ce mouvement encyclopédique est introduite par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et elle est d'ordre scientifique : « la science contient en elle-même cette nécessité pour la forme du pur concept de s'extérioriser et le passage du concept dans la conscience<sup>50</sup>. » Le motif de cette extériorisation est assumé dans l'*Encyclopédie* par une sémiologie ayant une portée structurelle en ce qu'elle permet le passage de la représentation à la conceptualité.

À cette extériorisation première doit cependant être jointe une ré-intériorisation de l'extériorité ainsi produite. Au sein du système hégélien, la science ne saurait en effet se contenter d'être la simple production de la connaissance – Marx n'a-t-il pas justement montré à partir d'un cadre hégélien que le producteur demeurerait aliéné par rapport au produit de son travail? C'est pour cette raison qu'au premier cercle du savoir se voit jumelé un second qui vise la réalisation effective de la

---

<sup>49</sup> « L'esprit qui donne en même temps la forme du soi-même à son contenu complet et vrai et, ce faisant, réalise son concept, tout autant qu'il demeure dans son concept au sein même de cette réalisation, c'est le savoir absolu. C'est l'esprit qui se sait en figure d'esprit, ou encore, *le savoir qui conçoit*. [...] Par-là même est devenu élément de l'existence, ou *forme de l'objectivité* pour la conscience, ce qui est l'essence elle-même; savoir, le *concept*. L'esprit *apparaissant* à la conscience dans cet élément, ou, ce qui est ici la même chose, y étant produite par elle, *est la science*. » Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 653, trad. modifiée.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 660.

connaissance initialement produite sous la forme de sa *possession consciente*. Si l'extériorisation de l'intériorité est ce que nous avons reconnu comme le procès du signe, c'est ici le processus de la *mémoire* qui initie et concrétise le mouvement de réappropriation de ce qui avait été en toute tranquillité d'esprit relâché dans la nature.

En quoi la mémoire est-elle la ré-intériorisation (*Er-rinnerung*) de l'extériorité et pourquoi son mouvement permet-il l'appropriation consciente de la connaissance – dans le cas du signe, de la signification? Dans l'*Encyclopédie*, Hegel indique dans un paragraphe marquant la transition entre l'imagination (qui contient les développements sur le signe) et la mémoire qu'au moment où l'intelligence s'extériorise dans le signe,

le nom, comme liaison de l'intuition produite par l'intelligence, et de sa signification, est, tout d'abord, une production passagère *singulière*, et la liaison de la représentation, en tant qu'un intérieur, avec l'intuition, en tant qu'un extérieur, est elle-même *extérieure*<sup>51</sup>.

Ce sera le propre de la mémoire que de remédier à l'exil de l'intelligence dans l'extériorité – exil librement consenti, mais devant être néanmoins dépassé. Il s'agit maintenant de préciser le mouvement général par lequel, dans son triple reflux, la mémoire va ramener à l'intelligence ce que celle-ci avait rejeté sur ses rivages extérieurs. Ces choses délaissées, ce sont bien entendu les signes. Non pas qu'ils soient à ce moment-ci inutilisables ou intenable, mais leur manière de renvoyer au concept est encore trop médiante – il s'agit d'une transaction en quelque sorte trop coûteuse pour l'intelligence. La mémoire a, en ce sens, la tâche de *rationaliser* les coûts, d'une part, en stabilisant et en formalisant l'union du signe et du concept – c'est là la mémoire retenant les noms – mais également, d'autre part, en intériorisant cette union – c'est là la mémoire reproductrice – et surtout en métaphorisant, en

---

<sup>51</sup> *E III*, p. 260.

naturalisant le lien qui existe entre le mot et le concept. Cette naturalisation du lien<sup>52</sup>, l'identification totale du mot et du concept, prend la forme de l'effacement de ce lien et donc d'un rétablissement, dans le signe, de l'immédiateté du mot à la Chose. L'esprit trouve ainsi le signe *comme* concept dans une complète proximité à soi-même et sans le détour de la signification. L'esprit révèle paradoxalement sa profondeur en la supprimant absolument. C'est bien ce pouvoir sur soi-même qui caractérise dans le système hégélien la parousie de l'esprit et la possession de son concept. La mémoire joue ainsi un rôle essentiel<sup>53</sup> dans l'architecture du système de l'intelligence en permettant à l'esprit de progresser dans la possession de son savoir en retrouvant immédiatement sous l'extériorité sensible l'intériorité spirituelle qu'elle y avait elle-même placée.

Le rôle clé de l'extériorisation et du signe dans le développement de la philosophie hégélienne a été mis en évidence. On comprend plus clairement pourquoi Hegel regrettait que le signe soit traité comme un élément secondaire dans le développement de l'esprit. L'analyse a montré que du point de vue hégélien la pensée théorique ne pouvait faire l'économie du signe et qu'elle se trouvait garantie par l'action de la mémoire. Hegel entend néanmoins réguler cette économie et en moduler les implications. On verra que, dans ce jeu économique, c'est peut-être la volonté hégélienne de perdre l'écriture qui en révèle la faille et qui trahit entre lui et Husserl une étrange collusion.

---

<sup>52</sup> La possibilité extrême de cette naturalisation réside pour Hegel dans notre capacité à réciter un texte « par cœur », sans renvoyer aux significations des mots qui le compose, mais qui demeure sensé et intelligible pour un auditeur potentiel. Voir *E III*, p. 262-263.

<sup>53</sup> En concluant la section de l'*Encyclopédie* consacrée à la mémoire, Hegel nous avertissait de ne pas sous-estimer son importance : « On a vite fait de saisir la mémoire comme une activité mécanique, comme une activité de ce qui est privé de sens, en quoi elle vient à être justifiée seulement par son utilité, peut-être par son caractère indispensable pour d'autres fins et activités de l'esprit. Mais, par là, on laisse échapper sa signification propre, qu'elle a dans l'esprit. » (*E III*, p. 263).

### *L'écriture comme pharmakon de la pensée (I)*

Le signe, comme manifestation extérieure et extériorisée de l'intériorité spirituelle, a permis à l'intelligence de se constituer comme pensée et comme connaissance. Mais de quel signe s'agit-il ici? On montrera que le signe auquel tient Hegel, le signe idéal, est le langage parlé même si ce dernier n'est, en fin de compte, qu'un système sémiotique parmi d'autres. Comment ce privilège de la parole se justifie-t-il?

Le propre du signe est d'être sur un mode supprimé en tant que sa matérialité sensible s'efface, au double sens de ce terme, devant l'idéalité signifiée. La forme la plus vraie du signe, dit Hegel au §459 de l'*Encyclopédie*, est celle d'une existence temporelle. Or, en tant qu'il disparaît au moment même où il est proféré – en tant qu'auto-effacement de sa présence sensible – le son « est l'extériorisation accomplie de l'intériorité qui se fait connaître<sup>54</sup>. » C'est que le son, moyennant son développement dans la voix articulée, accomplit la fusion entre la naturalité physique du signe et sa spiritualité idéale. Le son articulé permet en effet la greffe d'une *image acoustique* au phonème d'abord désarticulé – simple bruit. En ce sens, le langage parlé permet de donner au son un second être-là en plus de sa matérialité, un « être-là, plus élevé que [son] être-là immédiat, en général une existence qui vaut dans le *royaume de la représentation*<sup>55</sup>. »

Pourquoi la parole comme système sémiotique emporte-t-elle ce privilège de pouvoir manifester proprement les représentations de l'intelligence? C'est qu'il est requis du signe qu'il possède une matérialité propice à l'impression de l'image acoustique – de l'idéalité signifiée – dans sa corporéité sensible afin d'offrir au

---

<sup>54</sup> *E III*, p. 254.

<sup>55</sup> *E III*, p. 254.

« travail de l'idéalisation une non-résistance prédisposée<sup>56</sup>. » Hegel développe cette idée dans l'*Esthétique* alors qu'il affirme que « l'esprit doit d'abord se retirer de la nature en lui-même, s'élever au-dessus d'elle et la surmonter, avant d'être en mesure de régner sans entraves en elle comme dans un élément dépourvu de résistance et de la transformer en une existence positive de sa propre liberté<sup>57</sup>. » Tous les signes ne seraient donc pas en mesure de fournir cette docilité à l'intelligence, certains rendraient même peut-être instable l'opération de conversion de l'intériorité en extériorité. À choisir le mauvais support sensible, on risquerait d'endommager l'idéalité qu'il doit contenir et conserver sans altération. La puissance d'idéalité des différents systèmes sémiotiques ne serait donc pas également distribuée.

Or, la *Philosophie de la nature* décrivait déjà sous l'appellation d'*idéalité physique* les formes naturelles qui se prêtent le mieux à l'activité signifiante de l'intelligence. Des cinq sens, deux auraient ce caractère idéal : l'ouïe (l'audible) et la vue (le visible). En amont, la lumière est la condition de possibilité de toute idéalité, puisqu'en elle réside la condition de tout apparaître en général et qu'elle permet l'ouverture de la première subjectivité formelle (la perception). La vue serait idéale en ce qu'elle se saisit des choses que la lumière fait apparaître tout en les laissant être sans les altérer, ce que le toucher et le goût, par exemple, ne pourraient pas faire.

Mais, à écouter Hegel, l'ouïe serait encore plus idéale que la vue, car elle permet une intériorisation totale de l'extériorité sensible, intériorisation que la vue n'est pas en mesure de reproduire : les objets visibles, en effet, ne se laissent pas complètement intérioriser, car leur existence sensible persiste par-delà la perception visuelle. Cette notion d'idéalité physique de l'ouïe et de la vue met en jeu le rapport entre objectivité et intériorité. Si le toucher et le goût ne sont pas idéels, c'est qu'ils

---

<sup>56</sup> *M*, p. 105.

<sup>57</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Cours d'esthétique* : éd. Hotho, Partie II, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1996, p. 30.

ne respectent pas l'objectivité de l'objet et la dissolvent dans l'intériorité. La vue respecte pour sa part l'objectivité de ce qu'elle voit, sans toutefois être en mesure de l'intérioriser pleinement. L'ouïe, par contre, respecte l'objectivité de l'objet en plus de l'assimiler totalement dans l'intériorité. C'est là en effet le privilège du son que d'être « une extériorité qui, dans sa genèse, s'anéantit par son existence elle-même, et disparaît en soi-même<sup>58</sup>. » Le son est plus conforme à l'intériorité dans la mesure où il existe effectivement, et au contraire du visible, sous le mode de l'être-supprimé. Il doit donc constituer un support signifiant privilégié.

Dans l'articulation des sons entre eux – la voix – la puissance d'idéalité du matériau sonore sensible se trouve ainsi mobilisée à son plein potentiel : la parole, comme extériorisation de l'intériorité, est « chair de la pensée ». Hegel la qualifiera même de « corporéité idéale » ou de « corporéité incorporelle », c'est-à-dire

un être matériel dans lequel l'intériorité du sujet garde entièrement le caractère de l'intériorité, l'idéalité étant-pour-soi de l'âme [recevant] une réalité extérieure qui lui correspond pleinement – une réalité extérieure qui est immédiatement supprimée dans sa venue à l'être, puisque, en se répandant, le son, tout autant, disparaît<sup>59</sup>.

Que doit-on comprendre de cette notion de corporéité idéale? Son sens s'éclaire peut-être par l'analogie de Hegel qui rapproche le signe de son équivalent dans la vie immédiate de l'âme décrite dans l'anthropologie (rappelons que le signe est pour sa part traité dans la psychologie). Hegel rappelle à cet effet que le signe, dans son caractère le plus dénudé et immédiat, peut d'abord être comparé à la symbolique intérieure qui s'exprime dans l'articulation anthropologique, en tant que celle-ci est comme un « geste de l'extériorisation parlante corporelle<sup>60</sup>. » Qu'est-ce à dire exactement? L'anthropologie hégélienne s'intéresse tout particulièrement aux

---

<sup>58</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Cours d'esthétique* : éd. Hotho, Partie III, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1997, p. 123.

<sup>59</sup> *E III*, p. 460.

<sup>60</sup> *E III*, p. 255.

*gestes* en tant qu'ils peuvent être considérés, dans le cadre d'une physiologie psychique, comme la traduction corporelle des sensations intérieures et des affects (le rire, les pleurs, la colère, le courage, etc.) De la même façon que le signe est l'extériorisation d'une sensation intériorisée comme représentation, la sensation intérieure s'extériorise en sortant hors du soi. Mais cette analogie a une limite, dit explicitement Hegel, car les sensations intérieures se traduisent corporellement en gestes de façon seulement immédiate et involontaire. Dans le cas des gestes, l'esprit ne contrôle pas encore ses contenus spirituels, ou plutôt ne s'est pas encore transformé lui-même en contenu spirituel et reste à l'état de vie immédiate. Le propos anthropologique ne peut en quelque sorte qu'anticiper les développements de l'esprit subjectif. Hegel rappelle bien la limite de l'analogie entre le signe et le geste en marquant que le second en reste à un stade de développement inférieur :

Notre objet [dans l'anthropologie] est, pour l'instant seulement la traduction corporelle des sensations extérieures, la traduction corporelle *involontaire* se produisant au moyen des *gestes*, non pas celle qui dépend de ma volonté. Cette dernière espèce de traduction corporelle n'a pas sa place ici, parce qu'elle présuppose que l'esprit est déjà devenu maître de sa corporéité, qu'il a fait consciemment de celle-ci une expression de ses sensations intérieures – quelque chose qui n'a pas encore eu lieu ici. [...] Cette traduction corporelle peut, certes, devenir visible aussi pour d'autres, se configurer en un *signe* de la sensation intérieure, mais elle ne devient pas nécessairement – *et, en tout cas, c'est sans la volonté de l'[être] sentant* – un tel signe<sup>61</sup>.

Il manque à la vie immédiate de l'anthropologie la volonté de s'extérioriser. Le moment du *vouloir-dire* fait encore défaut. C'est la voix articulée, plus que tout autre système signifiant, qui doit justement pallier cette absence.

Aussi, lorsque Hegel est appelé à se prononcer sur l'écriture, le jugement tombe-t-il rapidement, et il est sévère : « Certes, l'audible ou temporel et le visible ou spatial ont, tout d'abord, chacun leur propre base d'égale valeur; mais, dans le cas de l'écriture en lettres, il y a une seule base, et cela selon ce juste Rapport, que la langue

---

<sup>61</sup> E III, p. 456. Hegel souligne « autres » et « signe ».

visible se rapporte à la langue sonore comme un signe; *l'intelligence s'extériorise immédiatement et inconditionnellement par la parole*<sup>62</sup>. » L'écriture serait ainsi composée de « signes des signes » et est à considérer uniquement comme une « activité extérieurement pratique »; elle sera traitée dans l'*Encyclopédie* « seulement en passant ». Et pourtant, étrangement, ce qui semblait un détour accessoire sera analysé sur près de quatre pages et semblera s'imposer finalement comme un *détour obligé*. C'est que la parole, bien qu'originelle et en droit supérieure à l'écriture, ne peut en faire totalement l'économie. Elle a besoin du secours de l'écriture pour assurer sa suprématie. Ce sont les motifs du *supplément* et du *pharmakon* qui s'annoncent.

Tout a concouru jusqu'ici à rabaisser l'écriture sous l'excellence sonore de la parole. De la *Philosophie de la nature* à la sémiologie et en passant par l'anthropologie, tout le système hégélien de la science semble destiner l'écriture à une existence secondaire. Mais la longue remarque du §459 où se trouve traitée « en passant » l'écriture révèle toute l'ambiguïté du propos hégélien à son sujet. C'est que, de tous les types d'écritures, l'écriture alphabétique apparaît comme un moindre mal : « L'écriture alphabétique est en soi et pour soi la plus intelligente [...] [elle] conserve aussi l'avantage du langage parlé, à savoir que dans l'une comme dans l'autre les représentations ont des noms qui leur sont propres<sup>63</sup>. » L'avantage de l'écriture en lettres est de respecter le principe de la langue parlée : un signe *immédiat simple* (non composé) pour *une* représentation *immédiate*, ce qui n'est pas le cas, par exemple, de l'écriture hiéroglyphique où le signe est une *composition* de déterminations non résolues qui, après analyse préalable, mène à la représentation. Le nom, pour sa part, est déjà une synthèse des déterminations (c'est-à-dire une représentation immédiate), de sorte que l'esprit n'a pas à fournir d'efforts pour le ré-intérioriser et le comprendre comme cette représentation.

---

<sup>62</sup> *E III*, p. 259. Nous soulignons.

<sup>63</sup> *E III*, §459, p. 258, trad. modifiée.



Il ne faut toutefois pas s'y tromper, l'écriture reste toujours pour Hegel inférieure à la parole : c'est la notion d'idéalité physique développée dans la *Philosophie de la nature* qui continue d'organiser son interprétation : la puissance d'idéalité du visible sera toujours inférieure à celle de l'audible en raison de la persistance de son existence sensible et de sa résistance à l'intériorisation. C'est en ce sens qu'il faut entendre le propos selon lequel « la négativité vraie, concrète du signe linguistique est l'*intelligence*, parce que, moyennant celle-ci, celui-là est, de quelque chose d'*extérieur*, changé en quelque chose d'*intérieur* et *conservé* dans cette forme modifiée<sup>64</sup>. » Le signe linguistique vocal se livre d'autant plus à la conservation – qui est l'action de la mémoire – qu'il s'intériorise totalement. Le signe vocal est en fait tendu vers la réalisation de la même tâche que la mémoire, puisque sa forme sonore s'efface de soi-même en délivrant au-dedans le concept. De la même façon, la mémoire permet, par la familiarisation progressive avec la signification d'un mot, de réunir la signification avec l'intériorité du soi en éliminant tout besoin de passer par la forme extérieure sensible du mot : comme la voix, l'opacité sensible du signe s'efface et devient comme transparente pour ne laisser paraître immédiatement que la signification elle-même. Pour la mémoire comme pour la voix, le principe est de ne laisser aucune trace de ses opérations, aucune scorie.

L'écriture, en raison de son opacité sensible, est la négation même d'un tel principe d'immédiateté et un scandale pour la liberté de l'esprit. Pourtant, dans une tentative pour justifier la préséance de l'écriture en lettres sur les écritures hiéroglyphique et formelle, Hegel va bientôt devoir concéder à la première un certain rôle dans l'immanentisation de la signification au sein de la langue parlée. Par deux fois, il va se trahir :

À cause de la langue écrite hiéroglyphique, la langue parlée chinoise manque de la détermination objective qui est obtenue dans l'articulation *grâce* à l'écriture en lettres. [...] L'élaboration de la langue parlée est liée de la façon la plus étroite

---

<sup>64</sup> E III, p. 560.

avec l'habitude de l'écriture en lettres, *moyennant laquelle* seule la langue parlée obtient la détermination et la pureté de son articulation<sup>65</sup>.

Le privilège se voit ainsi soudainement renversé. Précisons-en la signification.

Hegel entend d'abord marquer la différence entre l'écriture alphabétique et l'écriture hiéroglyphique chinoise : la première permettrait une plus grande précision dans la différenciation des phonèmes, et ainsi minimiserait le risque d'une équivocité dans le langage parlé. C'est la coexistence de plusieurs significations « dans » un seul mot – les différences se rendant perceptibles dans la langue parlée hiéroglyphique seulement par l'accentuation ou le ton<sup>66</sup> – qui semble ici intolérable pour Hegel. En rendant objectifs les éléments sensibles de la parole, l'écriture en lettres permettrait d'élever ces éléments à une existence universelle qui garantit leur détermination et leur pureté (le « parler sans accent » étant l'idéal auquel il appelle). De la sorte et de façon plus importante encore, l'écriture concourt directement à l'action de la mémoire – qui est de « naturaliser » et d'immanentiser le lien entre le mot et la représentation – car elle fournit un être-là *stable* aux sons articulés, ce qui facilite le travail de mémorisation, et donc le rappel à soi des représentations associées aux phonèmes, jusqu'à effacer complètement la différence entre le phonème et la signification – plutôt, en assimilant le phonème à la signification.

Comment concilier ce rôle de l'écriture dans l'immanentisation de la signification avec le statut secondaire qui lui est accordé? Comment concilier l'affirmation selon laquelle l'écriture est « simplement un développement *ultérieur* dans le domaine de la *particularisation* de la langue, développement qui s'opère grâce au concours d'une *activité extérieurement pratique*<sup>67</sup> »? La puissance d'idéalité de la voix ne semble pourtant complète qu'à s'adjoindre l'écriture, technique seconde

---

<sup>65</sup> E III, p.257. Nous soulignons.

<sup>66</sup> E III, p. 257.

<sup>67</sup> E III, p. 256. Hegel ne souligne que « particularisation ».

et secondaire, aide-mémoire (*hypomnēsis*) de la mémoire vivante de l'intelligence (*mnēmē*), poison mortel ou remède (*pharmakon*) risquant toujours en son action supplémentaire de dissoudre « l'essence vivante de la chose <sup>68</sup> » telle qu'elle doit être donnée dans le vouloir-dire (*bedeutung*) vocal.

Dans son monologue, la voix hégélienne nous a appris que l'écriture demeure un support d'expression incapable de nous introduire pleinement au sens des idéalités qu'elle véhicule. L'écriture trahit le concept. Comme extériorité spatiale, elle sera toujours suspectée de différer l'avènement du savoir absolu. Comme extériorité spatiale, elle vient pourtant au secours de la parole, plus habile qu'elle à fixer l'objectivité et l'univocité des phonèmes. Paradoxalement, l'écriture sauvegarde donc aussi le concept. La hiérarchie entre la parole et l'écriture commence ainsi à se fissurer. On verra bientôt le rythme de cet ébranlement s'accélérer. Avec la phénoménologie husserlienne, les secousses d'abord localisées ne manqueront pas d'affecter l'édifice phénoménologique en son entier, et ce, précisément au moment insolite où l'écriture se trouvera congédiée de la scène phénoménologique après en avoir occupé brièvement le devant.

---

<sup>68</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit (1807)*, trad., intro. et notes par J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 121. Cité dans *M*, p. 111.

### CHAPITRE III L'EXCÈS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Une signification n'est possible que si une intuition est revêtue d'une nouvelle *essence intentionnelle* grâce à laquelle l'objet de l'intuition... renvoie hors de lui, à la manière d'un signe.

E. Husserl, *Recherches logiques*

La bouche et l'œil ne vivent pas sur le même continent. Leurs sources sont d'inspiration opposées, leurs eaux de couleur différente, leurs effets variables dans leur analogie.

R. Char, *Recherche de la base et du sommet*

Il peut être difficile de concevoir que la philosophie husserlienne admette au langage quelque rôle constitutif que ce soit. Dès la première des *Recherches logiques*, le langage constitué est en effet mis entre parenthèses : l'indication se voit réduite pour ne laisser place qu'à l'expression<sup>1</sup>. De même, dans un passage bien connu des *Idées...I*, Husserl écarte du revers de la main et remet à plus tard l'étude de la place du langage dans la constitution de la pensée :

Nous adoptons pour point de départ la distinction entre la face sensible, et pour ainsi dire corporelle, de l'expression et sa face non-sensible, « mentale ». Nous n'avons pas à nous engager dans une discussion serrée de la première, ni de la façon dont les deux faces s'unissent. Il va de soi que par là même nous avons

---

<sup>1</sup> Rappelons que pour Husserl « expression » à le sens restreint de l'unité entre « l'exprimer » et l'« exprimé » sur le seul plan mental. Pour utiliser des termes husserliens, le domaine de l'expression est celui de la sphère noético-noématique, qui exclut tout rapport à la mondanité en général.

désigné des titres qui introduisent à des problèmes non dénués d'importance phénoménologique<sup>2</sup>.

L'expression, cette face « mentale » du concept, peut donc être étudiée en dehors de son rapport à la face sensible du signe. Il n'est reconnu aucun rôle spécifique à l'extériorisation et au passage de la face « mentale » à la face « sensible ». Cette non-pertinence du langage constitué ou naturel continue de s'affirmer jusque dans les *Méditations cartésiennes* où Husserl écrit que la recherche phénoménologique trouve son point de départ au niveau antéprédicatif de « l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore<sup>3</sup> ». Il semble donc à première vue douteux que le langage occupe une place stratégique au sein de la phénoménologie husserlienne. On verra pourtant que la réduction du langage a une limite et que la phénoménologie exige bien dans son développement la formulation d'une doctrine de l'extériorisation qui dévoile paradoxalement la problématique et le potentiel disruptif de l'écriture.

En quoi la question du langage peut-elle donc bien s'avérer indispensable pour Husserl? C'est ici encore grâce au motif de l'extériorisation que la phénoménologie husserlienne pourra prétendre accomplir la tâche qu'elle s'était fixée, à savoir l'explication de *la possibilité d'un savoir vrai de l'étant en général* et d'un *savoir vrai des objets idéaux* en particulier. Husserl sera amené, dans cette tentative d'explication, à accorder un statut privilégié à l'écriture dans le processus de constitution des objets idéaux. Il devra toutefois reconnaître que l'écriture rend du même souffle possible l'oubli des intentions originaires et le recouvrement du sens, ce que cherchait précisément à mettre hors-circuit le programme phénoménologique.

La tâche de la phénoménologie est de rendre possible la production de vérités *absolument valides (philosophia protè)* et *universellement transmissibles*

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome I, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 418. Ci-après *Idées... I*.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la philosophie*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1953, p. 33.

(*philosophia perennis*). On explicitera le développement de la phénoménologie en faisant d'abord retour, pour en rendre visibles les articulations, à sa problématique fondamentale. Ce retour permettra de progresser dans l'intelligence du mouvement qui conduit Husserl de sa tâche explicite au chemin qu'il entend suivre pour la réaliser. Les étapes de ce développement dessinées, on verra surgir dans l'élaboration de la phénoménologie tardive les motifs de l'extériorisation et, plus important encore, de l'écriture, qui viendront garantir de manière paradigmatique la production et l'objectivité des objets idéaux ou conceptuels. Ces motifs n'occupent pas une place contingente dans l'élaboration du programme phénoménologique même s'ils avaient semblé demeurer longtemps absents des préoccupations de Husserl. L'écriture, en tant que condition de possibilité de la constitution des objets idéaux, voit cependant son statut privilégié radicalement renversé afin d'éviter que ce qui devait à l'origine permettre à la phénoménologie d'accomplir son destin ne se renverse en une arme à double tranchant rendant inévitable l'oubli des intentions fondatrices du sens et la perte du vouloir-dire.

### ***Le point de départ husserlien***

Tout devait débiter pour Husserl avec le problème de la vie irréfléchie, ce qu'il appelle la *thèse générale de l'attitude naturelle*, c'est-à-dire au niveau « de l'homme tel qu'il vit naturellement, formant des représentations, jugeant, sentant, voulant<sup>4</sup>... ». À ce niveau, qui se donne selon Husserl de prime abord et le plus souvent comme l'état par défaut de l'existence, l'homme entretient un rapport immédiat avec le monde et vit *en* lui. Cette *thèse* est une *position* : en elle l'homme pose intuitivement ou inconsciemment le monde comme allant de soi et n'étant pas à

---

<sup>4</sup> *Idées...I*, p. 87.

remettre en question<sup>5</sup>. Le caractère général de la position, tout comme le caractère naturel de l'attitude, marquent bien que cette thèse ne s'accomplit pas ouvertement, mais dans la forme pérenne d'un oubli.

L'attitude naturelle doit être interprétée comme la naïveté de la vie. Cette naïveté consiste à prendre le monde comme un acquis certain. D'où provient une telle naïveté? Dans le fait que l'homme, vivant, vit constamment auprès des choses et est, dans ses besoins comme dans ses désirs, immanquablement tourné vers elles. En cela, il est en quelque sorte obnubilé par les choses et se perd en elles. Cette perte est exprimée par Husserl dans les termes d'un *objectivisme naturel*<sup>6</sup> : l'homme trouve les choses auprès de lui et les utilise sans les questionner. En d'autres termes, l'homme trouve les choses « en soi » auprès de lui sans se demander comment elles peuvent être « pour lui »<sup>7</sup>.

La naïveté de l'attitude naturelle n'empêche pas l'homme de se faire des représentations, de formuler des jugements ou d'énoncer des propositions scientifiques sur les choses qui l'entourent. La connaissance ainsi produite demeurera toujours insuffisante – voire inacceptable – pour Husserl dans la mesure où elle est produite sans que soit interrogé le sens de notre être-auprès-du-monde. La science naïve pose la question « qu'est-ce que? », mais la question « Comment est ce qui est? » reste irrésolue. Cette interrogation demeure impossible dans l'attitude naturelle parce l'homme vivant dans le monde auprès des choses est incapable de se le mettre à distance pour l'étudier comme s'il était en face de lui<sup>8</sup>. L'homme est en quelque sorte captif du monde et pris en lui, incapable de poser la question fondamentale par laquelle advient la phénoménologie : qu'est-ce que le monde?

---

<sup>5</sup> Eugen Fink, *Proximité et distance*, op. cit., p. 82.

<sup>6</sup> *Idées...I*, p. 84.

<sup>7</sup> Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Gordon & Breach, 1971, p. 60.

<sup>8</sup> Eugen Fink, *Proximité et distance*, op. cit., p. 85.

Husserl entend donc proposer une alternative à la naïveté et tout le sens de la phénoménologie telle qu'elle est envisagée dans les *Idées...I* réside dans la tentative de dépasser cette naïveté posée dans la thèse de l'attitude naturelle. Le premier geste de la phénoménologie consiste à *mettre en question* le monde. Cette mise en question – l'*epoché* phénoménologique – consiste en une « mise entre parenthèse » ou encore une « mise hors circuit »<sup>9</sup>. S'il s'agit d'une mise en doute du monde, il ne s'agit pas d'une remise en question de l'effectivité de son existence. L'*epoché* phénoménologique n'est pas rigoureusement identique au doute cartésien<sup>10</sup>. Il s'agit en effet de suspendre la validité du monde – non de la nier – en s'interdisant tout jugement prédicatif portant sur son existence spatio-temporelle. Le sens de l'*epoché* consiste à réduire temporairement le vêtement prédicatif qui recouvre le monde, à ne pas tenir pour acquis la validité des thèses que la science a pu énoncer sur la réalité du monde<sup>11</sup>.

Pourquoi une telle réduction phénoménologique est-elle nécessaire pour Husserl? Indiquons seulement pour l'instant et sans aller plus loin que c'est qu'elle doit permettre de dégager le « résidu phénoménologique » qu'est la conscience – ce qui reste d'irréductible comme fondement de toute validité une fois le monde réduit – et d'ouvrir le champ propre à la recherche phénoménologique dont le sens doit consister, par une analytique de la conscience intentionnelle, dans le retour à l'origine subjective de toute chose<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Idées...I*, p. 96.

<sup>10</sup> Ce dernier opère par la négation pour retrouver un noyau indubitable alors que l'*epoché* phénoménologique opère une suspension dont nous indiquerons plus bas la teneur.

<sup>11</sup> *Idées...I*, p. 103.

<sup>12</sup> Eugen Fink, *Proximité et distance*, *op. cit.*, p. 87.



### *La phénoménologie comme transcendance dans l'immanence*

La conscience comporte une équivoque. Bien qu'elle permette la représentation ou, plus précisément, bien qu'elle *soit* le passage à la représentation, la conscience peut s'absorber dans ses possessions. C'est cet oubli de soi de l'attitude naturelle qu'entendait dénoncer le projet phénoménologique de Husserl. La phénoménologie doit dans un premier temps parer à ce danger si elle veut pouvoir offrir une explication à la question de la possibilité d'un savoir vrai de l'étant.

L'impératif d'un « retour aux choses mêmes » se donne d'abord comme l'indication d'une certaine insuffisance de la raison naïve. Cet impératif signifie que la connaissance de l'être est sujette à caution dans sa prétention à la rationalité, c'est-à-dire dans sa prétention à offrir une connaissance *vraie*. C'est dire, en quelque sorte, que la présence immédiate des choses ou de l'être n'est pas nécessairement garante d'un accès à la vérité. Cela n'est pas en contradiction avec l'impératif phénoménologique qui vient d'être mentionné, mais signifie plutôt que l'apparence, la semblance ou la ressemblance sont des régimes toujours possibles de la phénoménalisation de l'être. Il y aurait donc au cœur même de la rationalité, une insécurité du rationnel qui appellerait comme à un surcroît de lucidité et de vigilance. Cet éveil est atteint dans la philosophie husserlienne grâce à la réduction phénoménologique.

La réduction intervient à titre de réponse au problème du monde tel que nous l'avons décrit plus tôt. Elle vise à nous reconduire à la conscience entendue comme « résidu phénoménologique ». Il est temps de préciser le sens et l'importance de ce retour à la conscience. Le problème du monde est avant tout une interrogation sur la possibilité de la connaissance. Dans l'attitude naturelle, le monde se donne comme transcendant et extérieur et, en ce sens, sujet au doute. La réduction vise à répondre à ce doute et à cette transcendance qui entrave la connaissance certaine par un retour au

fondement immanent de la conscience. Ce fondement immanent est constitué par les vécus de la conscience qui ne sont que la pure conscience de notre expérience. Ces vécus sont proprement indubitables, car immanents<sup>13</sup>. S'il m'est possible de douter de l'arbre que je perçois au loin, il est toutefois impossible de nier l'être-perçu, c'est-à-dire le fait que je *perçoive* quelque chose comme un arbre. Cela marque bien le caractère initialement cartésien de la démarche husserlienne. Au final, les vécus de la conscience sont ce que Husserl vise sous le nom de « résidu phénoménologique »; ils permettent l'élimination de toute transcendance mondaine par laquelle le monde nous apparaît comme une source potentielle d'erreur ou d'errements.

La phénoménologie doit toutefois surmonter un problème qui est celui, si on veut, de la possible stérilité de la réduction. Le retour aux vécus immanents a bel et bien assuré un fondement indubitable à la connaissance, mais n'a-t-il pas par le fait même supprimé tout rapport au hors-de-soi et au monde pour y arriver? « Comment peut-il se découvrir, ainsi que le dit bien Jan Patočka, dans la connaissance et dans le vécu, autre chose que le vécu<sup>14</sup>? » L'immanence pure de la réduction ne consacre-t-elle pas en quelque sorte l'insularité de la conscience et son impossibilité de sortir hors de soi? S'il en était ainsi, la phénoménologie reconduirait la conscience au plus près de son être en la renvoyant à la pauvreté de son isolement et, en cela, marquerait un échec dans sa tentative de résoudre le problème du monde.

La phénoménologie n'entend pas demeurer prisonnière de ce problème. En fait, la réduction phénoménologique vise justement à maintenir l'accès au monde<sup>15</sup>. Cela permet à Husserl d'affirmer qu'en opérant la réduction, « nous n'avons

---

<sup>13</sup> Tran Duc Thao résume bien cette idée en disant que « la conscience est constamment présente à elle-même dans un rapport vécu de soi à soi : elle ne peut s'explicitier que par une perception immanente où en réfléchissant sur elle-même, elle forme une unité immédiate avec elle-même. » (*op. cit.*, p. 67).

<sup>14</sup> Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 121.

<sup>15</sup> C'est en ce sens que le monde, par la réduction, n'est pas éliminé, mais bien « suspendu » ou « mis entre parenthèses ».

proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, contient en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein<sup>16</sup>. » Tout le défi consiste donc à « entendre correctement » le sens qui est donnée à la conscience immanente et à comprendre comment elle peut, dans la réduction, « constituer en son sein » toutes les transcendances du monde. La réduction est en mesure d'éviter l'objection qui lui a été opposée dans la mesure où elle est à la fois une réduction de la transcendance à l'immanence – comme retour aux vécus immanents et indubitables de la conscience – *et* la genèse d'un phénomène de transcendance *dans* l'immanence qui doit permettre à la conscience de se transcender d'une façon nouvelle et ainsi de sortir hors de soi.

Cette transcendance dans l'immanence est l'*intentionnalité* qui « ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même<sup>17</sup>. » L'intentionnalité anime (c'est-à-dire synthétise ou associe) les différents vécus immanents, leur confère un sens et les fait viser une chose en tant qu'objet intentionnel. Pour utiliser des termes husserliens, l'intentionnalité est la corrélation entre la *noèse* (qui anime les vécus immanents) et le *noème* (l'objet intentionnel visé dans la noèse et constitué par elle).

La réduction permet ainsi de mettre au jour une distinction radicale entre deux modes d'être : l'être comme conscience (les vécus immanents) et l'être « "s'annonçant" dans la conscience, bref [l']être "transcendant"<sup>18</sup>. » L'être qui « s'annonce » dans la conscience et qui est transcendant est ce que Husserl nomme l'objet intentionnel. Il demeure transcendant dans la mesure où il se donne seulement par esquisse ou par perspective, donc de manière toujours partielle. Pour reprendre les

---

<sup>16</sup> *Idées...I*, p. 166.

<sup>17</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>18</sup> *Idées...I*, p. 243.

mots d'Emmanuel Housset, « l'objet intentionnel est présent sous un mode idéal; autrement dit, il porte en lui-même une tâche infinie d'identification<sup>19</sup>. » Mais cette transcendance est enrobée dans une immanence,

sa non-saisie immédiate, le fait qu'il [l'objet intentionnel] relève d'une connaissance non évidente [à l'inverse des vécus], n'est pas comprise comme une déficience, mais comme son mode d'apparaître. Une connaissance transcendante est une connaissance où l'objet n'est pas vu lui-même, absolument, sans reste, mais indirectement et par esquisses<sup>20</sup>.

La transcendance a subi une mutation discrète, mais fondamentale puisqu'il ne s'agit plus d'une transcendance faisant obstacle à la connaissance des choses, mais d'un *phénomène* de transcendance qui vient caractériser le mode d'apparaître de l'objet intentionnel. L'intentionnalité permet ainsi de constituer les objets dont nous sommes conscients tels qu'ils valent pour nous, et de les doter d'une connotation de transcendance<sup>21</sup>. La réduction phénoménologique prouve que la connaissance est possible en montrant que l'objet intentionnel – bien que transcendant – n'est pas inaccessible. On atteint cette connaissance par l'explicitation des vécus immanents qui sont – dans l'intentionnalité – corrélatifs à la chose transcendante<sup>22</sup>. En ce sens, l'objet intentionnel, transcendant, est *inclus* dans l'immanence et peut être explicité dans le savoir. Cette explicitation est la tâche infinie de la science.

En refusant de voir dans l'homme une simple partie dans l'ordonnement de la totalité monde, la phénoménologie achève en quelque sorte la révolution copernicienne amorcée par la pensée moderne autour de la notion de sujet. En renversant de manière spectaculaire le rapport de dépendance qui plaçait le sujet à la remorque du monde, la phénoménologie affirme en fait qu'il ne faut plus comprendre

---

<sup>19</sup> Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 77-78.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 65-66.

<sup>21</sup> Sylvain Auroux, *Les notions philosophiques : dictionnaire*, t.1, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 1346.

<sup>22</sup> Emmanuel Housset, *op. cit.*, p. 66.

« le sujet par le monde, mais le monde par le sujet<sup>23</sup>. » Le sens de la phénoménologie est de fonder le sol de toute vérité non dans le monde transcendant, mais dans l'immanence à soi de la conscience intentionnelle comme le démontre ce passage du premier tome de la *Philosophie première* :

Le monde dont nous parlons et dont nous pourrions jamais parler, que nous connaissons et que nous pourrions jamais connaître n'est en effet rien d'autre que précisément ce monde que nous constituons dans l'immanence de notre vie de conscience, individuelle et communautaire, à travers les multiples systèmes de formations de connaissance s'unifiant que nous venons d'indiquer; ce monde qu'en tant que sujets connaissant nous ne cessons pas d'« avoir » et auquel nous ne cessons pas d'aspirer comme au but de la connaissance; et, en dernière analyse, ce monde n'est que notre « idée », une idée pure et simple<sup>24</sup>.

Cette libération du sujet à l'égard du monde apparaît comme une victoire sur tous les fronts vis-à-vis du problème de la possibilité de la connaissance. Non seulement l'indépendance de la subjectivité face à l'être a-t-elle été affirmée de façon convaincante, mais la phénoménologie a révélé en outre que la conscience intentionnelle était la source absolue du sens et, en tant qu'elle est transcendance dans l'immanence, pouvait revendiquer un véritable pouvoir sur le monde.

### ***La radicalisation de la problématique husserlienne***

L'intentionnalité a assuré la possibilité d'une rencontre avec le monde. La question de savoir comment peut surgir de cette rencontre quelque chose comme une connaissance *vraie* demeure cependant entière. À vrai dire, le problème de la réconciliation de la vérité et de la subjectivité – à laquelle elle se donne *comme telle*, et non comme une vérité subjective – configure sans doute l'ensemble de la

---

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>24</sup> Edmund Husserl, *Philosophie première...*, *op. cit.*, p. 354.

problématique de Husserl<sup>25</sup>. Il s'agit maintenant de suivre la radicalisation de cette problématique à travers les grandes étapes du développement de l'œuvre husserlienne. Ce cheminement permettra de mettre en évidence l'étrange mouvement par lequel la régression jusqu'au fondement des vécus est bientôt relayée par une élucidation du processus de constitution active des essences et une philosophie de l'histoire.

Dans la continuité de la problématique que nous venons d'introduire, on comprendra qu'il n'était pas fortuit que la 1<sup>ère</sup> des *Recherches logiques* posait dès le départ le problème de l'accès à la vérité (du monde, de l'étant en général) précisément là où il se donne avec le plus d'acuité, c'est-à-dire dans l'expression logique<sup>26</sup>. Ce qui sera étudié par Husserl dans le cadre de cette investigation, c'est justement la signification comme objet de la pensée logique. On ne pourrait insister suffisamment sur l'importance que représente la « découverte » de l'intentionnalité pour l'intelligence des problèmes touchant aux objets du domaine logique (significations et propositions), puisque c'est elle qui permet de viser le contenu de la conscience (vécu, noème) comme un objet *idéal* et, en tant que tel, absolument accessible et connaissable, non plus psychologique et transcendant<sup>27</sup>.

La percée qui se produit par ailleurs entre les *Prolégomènes à une logique pure* et les *Recherches...* subséquentes, proprement phénoménologiques, procède du constat que la connaissance – objet central de l'investigation de Husserl – « n'est donnée nulle part ailleurs que dans son expression<sup>28</sup>. » Cela explique en partie pourquoi la plupart des *Recherches logiques* touchent à la question de la signification et, indirectement, à la question du langage. Cela met en évidence, de surcroît, que les

---

<sup>25</sup> René Schérer, *La phénoménologie des recherches logiques de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, p. 3-5. Voir aussi *ED*, p. 235.

<sup>26</sup> René Schérer, *La phénoménologie des recherches logiques...*, *op. cit.*, p. 5-7 et 15.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 15-16.

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 108.

*Recherches* ont le statut d'une réflexion méthodologique sur la question du commencement de la science phénoménologique. René Schérer l'exprime admirablement en ces termes :

la conscience n'est pas à chercher ailleurs que dans le discours qu'elle est constamment en mesure de tenir sur elle-même; [...] Le discours est un acte et non seulement instrument : c'est là ce qui nous permet de signifier. Par « actes » on doit entendre les vécus du signifier, et ce qui est significatif dans chaque acte particulier doit précisément résider, non dans l'objet, mais dans le vécu d'acte, il doit résider dans ce qui fait de celui-ci un vécu « intentionnel », « dirigé sur des objets »<sup>29</sup>.

C'est dire que le discours des *Recherches logiques* en est un sur les conditions d'énonciation du phénoménologue, sur ce qui autorise sa prise de parole et le choix de son point de départ. C'est aussi en même temps, chose non moins importante, un discours sur les conditions de la phénoménologie en tant que science ou discours sur ce qui apparaît à la conscience. Ce sera un des premiers acquis phénoménologiques que de reconnaître que ce qui y apparaît – les vécus intentionnels – n'est accessible que sous la forme (et c'est là leur seule forme) de son expression logique dans cette même conscience. Le commencement « dans » le langage facticiel, objet de la 1<sup>ère</sup> *Recherche*, est donc rigoureusement nécessaire même s'il ne tardera pas à se voir réduit.

Cette « réduction » du langage – de l'indice à l'expression, de la communication à la signification – est bien du même esprit que la réduction « découverte » une décennie plus tard dans les *Idées... I*. Cela permet de marquer qu'il n'existe aucune discontinuité entre les *Recherches logiques* et les *Idées...I* où s'exprime explicitement l'idéalisme transcendantal husserlien. Ce dernier ouvrage ne faisant en effet que reprendre et expliciter le sens de ce qui avait déjà été esquissé

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 117.

dans les analyses intentionnelles des *Recherches logiques*<sup>30</sup>. Quel est alors le sens de la réduction qui intervient dans la première *Recherche logique*? Le recours à la réduction indique en fait la prétention de la phénoménologie à dépasser le simple plan de l'expression des vécus et d'atteindre ces vécus *eux-mêmes*, inconditionnés et non réfléchis, afin de parvenir à dégager leur essence<sup>31</sup>.

Ce retour aux vécus sera assuré par la variation imaginaire, méthode au cœur des analyses intentionnelles des *Recherches logiques*. Le sens de cette variation, ou réduction eidétique, est d'utiliser l'imagination comme principe de détachement à l'égard du sensible dans le but d'isoler l'invariant, l'*eidos*, comme essence du vécu<sup>32</sup>. Il s'agit d'éliminer la facticité qui recouvre tout cas individuel donné pour aller à l'essentiel, la « chose même ». La I<sup>ère</sup> *Recherche* cherche précisément à isoler l'essence de l'acte d'exprimer. C'est dans l'idéalité de la signification que l'investigation husserlienne localisera cette essence.

Quoi qu'on puisse en penser, les analyses des *Recherches logiques* n'ont qu'un caractère préparatoire que l'on doit entendre à la faveur de la problématique husserlienne d'un cheminement vers l'essence de la connaissance, la connaissance de la connaissance. Ainsi, si les quatre premières *Recherches* visaient à clarifier les phénomènes fondamentaux de la logique en vue d'isoler des structures aprioriques (ce qui était entre autres atteint par la variation imaginaire), la V<sup>e</sup> *Recherche* réintroduit des notions qui avaient été admises dans les *Recherches* précédentes sans examen préalable<sup>33</sup>. Il s'agit tout particulièrement des notions de *visée*, d'*intention* et d'*acte*. Ces notions sont certes indispensables pour ménager une entrée dans le

---

<sup>30</sup> Voir Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, p. 1. Ci-après *VP*. Tran Duc Thao, *op. cit.*, p. 51 et Paul Ricœur, « Introduction du traducteur », dans *Idées...I*, p. xxxiii.

<sup>31</sup> Schérer, *La phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 136-137

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 254.



problème de la connaissance, mais ils demandent à être élucidés dans leur rapport à la *conscience*<sup>34</sup>. Une telle élucidation trouve son amorce dans la V<sup>e</sup> *Recherche* sans toutefois se clore au terme des *Recherches logiques*. En vérité, en elle réside le thème fondamental et continu de l'investigation phénoménologique, celui par lequel Husserl entendra expliciter définitivement la question de la connaissance.

Un déplacement significatif se produit néanmoins à la suite de l'entame de la clarification de la région de la conscience dans les *Recherches logiques*. Cette clarification n'est en effet pas poursuivie directement dans le prolongement des *Recherches logiques*. Dans l'intervalle d'une dizaine d'années qui sépare cette dernière œuvre des *Idées...I*, la problématique husserlienne va s'engager dans une direction qui aura une incidence décisive sur son développement. Nous avons introduit plus haut cette direction en la caractérisant comme l'ambition de fonder une scientificité absolue pour ainsi assurer la possibilité d'une connaissance absolument valide et universellement transmissible. Cette orientation est explicitée de façon déterminante dans *La philosophie comme science rigoureuse* (1911) et dans *L'idée de la phénoménologie* (1907).

Cette ambition sera poursuivie par une reprise du problème général des *Recherches logiques* – la possibilité de la connaissance vraie, que nous saisissons maintenant comme connaissance théorique, c'est-à-dire rigoureusement valide et transmissible – à partir d'une nouvelle perspective. Il ne s'agit plus de clarifier les phénomènes de la logique par leur mise en rapport avec les vécus de la conscience dans lesquels ils sont donnés, mais plutôt d'élaborer une phénoménologie de la conscience qui procède à la clarification scientifique et systématique de celle-ci par le biais de sa *purification*. Cette purification passe d'abord et avant tout par une critique du naturalisme (dans *La philosophie comme science rigoureuse*) ou, pour reprendre le

---

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 73. Ci-après *IRP*.

thème des *Idées...I*, par une critique de l'attitude naturelle. La réduction, qui avait été mobilisée dans le cadre des analyses intentionnelles des *Recherches logiques* pour dégager l'essence des vécus logiques, sera proprement thématifiée dans les *Idées...I* alors que lui sera assignée la tâche d'une « purification eidétique de la conscience<sup>35</sup> ». C'est par cette purification, poursuivie sans relâche dans son œuvre ultérieure, que Husserl prétend réaliser son ambition d'une science et d'une connaissance absolument rigoureuses.

Il est impossible de s'engager plus profondément dans le développement de la phénoménologie husserlienne. Il faut cependant noter que la question du langage, initialement présente à la phénoménologie sous la forme des investigations logiques des *Recherches...* se voit dissoute par la question de la réduction et du retour à la conscience pure, transcendante (*Idées...I, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*). Par l'étonnante progression en « zig-zag » de son œuvre, Husserl est toutefois appelé à revenir aux questions qu'il avait par principe écarté d'entrée de jeu. C'est qu'il s'agissait *d'abord* de débiter avec la conscience – et ses objets – déjà constituée et de régresser vers le noyau transcendantal de la conscience pure – non plus constituée, mais constituante – pour *ensuite* parcourir le chemin en sens inverse et expliquer, à partir de cette conscience constituante, la constitution des objets – et notamment des objets idéaux – en tant qu'idéalités. Ce mouvement résume, d'une façon certes grossière, le sens du passage entre phénoménologie statique et phénoménologie génétique<sup>36</sup>.

S'il avait suffi, à l'époque des *Recherches logiques*, de découvrir l'essence de l'expression – l'idéalité de la signification – sans s'interroger plus avant sur la formation ou la genèse de cette essence, la phénoménologie génétique sera appelée à

---

<sup>35</sup> *IRP*, p. 97

<sup>36</sup> Voir Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 23. Voir aussi Tran Duc Thao, *op. cit.*, p. 171-172.

s'intéresser à l'explicitation des « conditions de l'acte qui produit le contenu de signification<sup>37</sup>. » Bref, dès la période qui suit *Idées...I*, c'est la question de la constitution active des essences, à partir du fondement de la conscience constituante, qui conditionne l'inexorable marche en avant de la phénoménologie.

### *L'écriture comme supplément*

La question de la constitution se pose avec une acuité particulière en ce qui concerne une classe d'objets exemplaire : les objets idéaux de la science. L'explicitation de ces objets représente un enjeu crucial pour la réalisation de l'ambition husserlienne puisqu'en eux se condense toute la difficulté d'atteindre l'objectif d'une connaissance rigoureusement valide et universellement transmissible. Avec cette question de la vérité, ce sont les thèmes de l'idéalisation et de l'objectivation des objets idéaux de la science qui se trouvent mobilisés<sup>38</sup>. Ces objets ont ceci de particulier qu'ils sont *historiques*. Compte tenu de leur historicité intrinsèque, c'est le sens de leur idéalité et de leur objectivité que Husserl doit donc impérativement clarifier dans la mesure où ces deux caractères représentent les conditions de possibilité de la connaissance rigoureuse.

C'est à ce moment et de façon décisive que va resurgir la question du langage. Ce retour inattendu se donne à lire dans son exemplarité dans *L'origine de la géométrie*. Dans cette œuvre tardive – le manuscrit, daté de 1936, sera publié pour la première fois en 1939 par Fink – l'investigation de Husserl porte sur l'historicité des objets idéaux en général et de celles des idéalités géométriques en particulier (la

---

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 171.

<sup>38</sup> Jacques Derrida, « Introduction », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 124-125. Ci-après respectivement *IOG* et *OG*.

géométrie étant choisie comme exemple en raison de l'exactitude qui la caractérise elle et ses objets). La question directrice est celle de savoir comment quelque chose comme l'histoire de la science peut être possible. Il s'agit de rendre compte de la constitution de l'idéalité et de l'objectivité au sein de l'objet idéal, c'est-à-dire la production de l'objet idéal *comme tel*. Clarifier l'historicité des objets idéaux de la science implique que soient posées deux questions : celle de l'origine des objets idéaux (de leur idéalisation) et celle de leur tradition (de leur objectivation, c'est-à-dire la possibilité de la transmission de leur contenu de sens vers la génération suivante et la possibilité de perpétuer sans altération ce sens hérité). Comment le langage en vient-il à s'insérer dans cette problématique du statut des objets idéaux?

Il est de prime abord raisonnable de croire, en vertu de tout ce qui a été dit par Husserl de la mondanité et de la nécessité de la réduire pour atteindre un noyau transcendantal, que le langage n'est d'aucun secours dans le traitement de cette problématique. Bien que dans cette œuvre, contemporaine chronologiquement et par ses thèmes de l'ensemble des textes réunis autour de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl affronte un problème nouveau, celui de l'histoire et de l'historicité, il recoupe en partie le problème que la phénoménologie avait dès le départ pris pour fil conducteur.

Ce problème dont nous avons discuté plus haut<sup>39</sup> se déploie en effet sur un axe double. S'il concerne d'abord et avant tout la possibilité de la fondation indubitable de la connaissance, il n'est toutefois pas sans aller de pair avec la question dérivée, mais tout aussi essentielle pour Husserl, de la possibilité que cette connaissance soit transmise et enseignée. De cette possibilité dépend la traditionnalité de la science, c'est-à-dire sa capacité de produire non seulement des connaissances absolument valides, mais aussi de les conserver comme telles à l'abri du temps. La phénoménologie est donc forcée de se faire philosophie de l'histoire afin d'explicitier

---

<sup>39</sup> Voir *supra*, chapitre II : Pourquoi la phénoménologie?

la façon dont les objets idéaux de la science sont en mesure de se perpétuer objectivement à travers l'histoire sans que se trouvent entamées ou altérées leur idéalité et leur validité. Se trouve également posée du même coup la question de l'*origine* non empirique de l'idéalité comme telle, puisque le retour aux conditions de possibilité de l'idéalisation doit pouvoir nous renseigner sur les invariants de l'objet idéal appelé à s'inscrire dans l'histoire.

Ce schéma traduit pour l'essentiel le parcours effectué par Husserl dans *L'origine de la géométrie*. En partant d'objets idéaux déterminés (les idéalités géométriques qui ont constitué la science « géométrie »), Husserl entend y expliciter la question de savoir comment les idéalités ont pu acquérir une valeur objective pour ainsi transmettre leur validité dans un mouvement intersubjectif qui est la science. Mais l'explication demeure incomplète tant que n'est abordée que la question de la constitution de l'objectivité idéale. Husserl doit donc poser dans un second temps la question de la constitution de l'idéalité elle-même, c'est-à-dire la question du passage de la proto-idéalité à l'idéalité comme telle à travers un processus d'idéalisation.

Par sa structure, *L'origine de la géométrie* est déconcertant. En effet, si la question de l'idéalisation semble première en droit vis-à-vis la question de l'objectivation, elle vient pourtant en second dans le développement effectif de l'enquête husserlienne. Cette inversion n'est toutefois pas une incohérence; en elle se réfléchit la rigueur de la méthode phénoménologique posant la nécessité de faire débiter la recherche philosophique sur le monde constitué, tel qu'il est donné de prime abord. Il serait en effet impossible d'accéder à l'origine et au sens de l'idéalisation originaire sans reconnaître que notre accès vers eux n'est précisément donné qu'à travers l'historicité et les couches sédimentaires de l'histoire. Ainsi, s'il est évident pour Husserl que l'objet idéal a une originalité irréductible et une essence-de-première-fois<sup>40</sup> (*Erstmaligkeit*) qui lui confèrent son caractère invariant et le sens

---

<sup>40</sup> IOG, p. 32.

de son idéalisation, il est également clair que la distance historique ne rend pas possible que soit ménagé un accès direct à cette originalité et à son essence propre. De là le caractère préalable d'une doctrine de la traditionalisation qui puisse clarifier le sens de l'objectivation et de l'objectivité des objets idéaux inscrits dans l'histoire. Il faut donc bien, dans un premier temps, rendre compte de la possibilité que l'idéalité puisse nous parvenir intacte en traversant l'histoire et montrer comment l'objectivation « historique » respecte le sens de cette idéalité avant de pouvoir interroger, dans un deuxième temps, l'origine de l'idéalité elle-même<sup>41</sup>.

C'est bien le trajet qu'entend suivre Husserl alors qu'il pose, dès l'ouverture de *L'origine...*, la tâche qui l'habite :

notre préoccupation doit aller plutôt vers une question en retour sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour [...] nous questionnons sur ce sens selon lequel, pour la première fois, elle est entrée dans l'histoire – doit y être entrée, bien que nous ne sachions rien des premiers créateurs et qu'aussi bien nous ne questionnions pas à leur sujet<sup>42</sup>.

L'inversion des thèmes de l'idéalisation et de l'objectivation explicite en ce sens la portée méthodologique de la question en retour (*Rückfrage*) par laquelle la phénoménologie prétend être en mesure de revenir sur le moment de l'origine à partir d'une factualité *seconde* et de la sédimentation de ces faits (l'histoire, la tradition). La priorité du transcendantal se voit ainsi différée; ce délai n'étant rien d'autre que la condition nécessaire par laquelle il est possible d'y accéder. Commentant dans son Introduction de 1962 ce motif méthodologique, Derrida l'éclairait admirablement en ces termes où se laissent déjà deviner des thèmes qui lui seront chers par la suite :

La question en retour (*Rückfrage*) est marquée par la référence ou la résonance 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

---

<sup>41</sup> *OG*, p. 176-177.

<sup>42</sup> *OG*, p. 175.

nouveau et *en retour* sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition<sup>43</sup>.

Que l'origine de toute science et de toute phénoménologie ne se laisse approcher que comme question en retour, n'est-ce pas là une nécessité qui voit son sens explicité par la méditation heideggerienne de l'être-jeté, par le fait que « L'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité<sup>44</sup> » ? Ce motif de l'antériorité méthodologique de la factualité ne manquera pas de se répéter dans *L'origine...*, aussi faudra-t-il être attentif à ce qui en lui s'oriente vers l'*excès de la phénoménologie*.

Il est donc impératif de se laisser guider par la facticité. Qu'enseigne-t-elle? Au niveau le plus pauvre et indéterminé, d'abord qu'« il y a » quelque chose dans le monde comme de la tradition, et de la tradition scientifique qui plus est. L'existence de cette tradition, dit Husserl, suppose au moins l'unité d'une histoire :

Nous comprenons notre géométrie, qui nous est présente à partir de la tradition (nous l'avons apprise et nos maîtres en ont fait de même), comme un acquis total de productions spirituelles qui, dans le procès d'une élaboration, s'étend par des acquis nouveaux en de nouveaux actes spirituels<sup>45</sup>.

La tradition impliquerait la transmission d'acquis stables et définitifs, mais aussi une progression dans la quantité ou la qualité de ces acquis. La notion de tradition vient en ce sens clarifier la notion d'histoire qui y est rattachée. Il ne s'agit nullement de l'histoire au sens de l'enchaînement des faits : il n'y a rien de contingent, de circonstanciel ou d'anecdotique dans le corpus d'objets idéaux de la tradition scientifique à laquelle réfère Husserl. En effet, si la culture en général peut faire l'objet d'une transmission et donc d'une tradition, c'est pourtant dans la science que Husserl reconnaîtra la forme la plus élevée de tradition en ce sens qu'elle seule en vient à incorporer dans le sens de son historicité les idéaux de la science que sont la

---

<sup>43</sup> *IOG*, p. 36.

<sup>44</sup> *ET*, p. 192.

<sup>45</sup> *OG*, p. 177.

validité et l'universalité omnitemporelles de ses productions spirituelles. La tradition scientifique aurait ainsi ce privilège insigne d'être une tradition à la fois à *l'intérieur* de l'histoire – objet de la tradition au sens d'une transmission – et à *l'extérieur* de l'histoire du fait de la validité absolue de ses objets. C'est cette validité même qui doit pouvoir garantir leur universalité et leur omnitemporalité, et donc la possibilité de l'histoire, de la tradition, au sens d'une transmission<sup>46</sup>.

Mais la possibilité que l'objet idéal puisse être transmis n'explique pas sa production comme telle. L'objet idéal en général et l'objet géométrique en particulier ne sont pas doués d'une existence individuelle ou psychique, mais bien d'une existence objective, valable « pour tout le monde ». Une difficulté surgit aussitôt. Comment concilier l'invariable première fois, condition formelle de la production de l'idéalité, nécessairement singulière et subjective, avec l'idéalité universellement accessible « pour tout le monde<sup>47</sup> »? Comment l'objectivité idéale en vient-elle à se constituer et, surtout, comment l'idéalité au départ subjective peut-elle devenir absolument objective<sup>48</sup>, c'est-à-dire acquérir sa validité et son intelligibilité universelle ainsi que son omnitemporalité?

Une telle universalité suppose d'emblée que soit éliminé tout lien à un *hic et nunc* subjectif, de sorte que la condition à laquelle l'objet idéal peut s'inscrire dans l'histoire est celle de supprimer toute adhérence à une histoire empirique déterminée. Il y aurait ainsi deux régimes d'historicité : historicité empirique comme enchaînement des faits d'une part, et, de l'autre, historicité transcendantale comme possibilité de la traditionnalité en général (possibilité d'une transmissibilité et d'une traductibilité pures des objets idéaux)<sup>49</sup>. À quelle condition l'histoire peut-elle donc

---

<sup>46</sup> *IOG*, p. 46-28.

<sup>47</sup> *OG*, p. 178-179.

<sup>48</sup> En tout rigueur, la successivité qui est présupposée dans ce questionnement est problématique; il faut la manier prudemment et seulement à titre de fiction méthodologique. Voir *IOG*, p. 54-55.

<sup>49</sup> *IOG*, p. 68-69.



« se » produire? Il est important de noter que cette question recoupe d'une manière essentielle la question « à quelle condition l'objectivité idéale est-elle possible? » puisque les enchaînements purs de l'historicité transcendantale ne sont rien d'autre que le mouvement d'objectivation et de traditionnalisation des idéalités<sup>50</sup>. Afin de répondre à ces deux questions, Husserl effectue d'abord un rapprochement qui s'avère décisif : l'objectivité idéale n'est pas uniquement celle des productions géométriques et mathématiques. Elle est, au contraire, « propre à toute une classe de produits spirituels du monde de la culture auquel appartient non seulement toutes les formations scientifiques et les sciences elles-mêmes, mais aussi, *par exemple*, les formations de l'*art littéraire*<sup>51</sup>. »

S'agit-il ici seulement d'un exemple? Husserl précise dans une note qui suit immédiatement que la littérature, « dans son concept le plus large » embrasse *tous* les types de produits spirituels<sup>52</sup>. Le langage n'a donc pas un simple rapport de communauté avec les formations scientifiques, il représente plutôt la forme prototypique de tout objet idéal puisqu'il « appartient à [l'] être objectif [des produits spirituels] d'être exprimé et toujours de nouveau exprimable dans un langage<sup>53</sup>. » Cette conclusion s'accorde parfaitement avec ce qui apparaissait déjà dans les *Recherches logiques* à propos du langage : l'objet idéal n'est donné nulle part ailleurs que dans son expression<sup>54</sup>. Si l'objet idéal n'est accessible que dans l'expression, on comprend maintenant que c'était parce que l'expression *constitue* de part en part l'objectivité idéale, ce qui n'était pas encore apparu à l'époque des *Recherches logiques*.

---

<sup>50</sup> *IOG*, p. 56-58.

<sup>51</sup> *OG*, p. 179. Nous soulignons.

<sup>52</sup> *OG*, p. 179, note 1.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Voir René Schérer, *La phénoménologie des recherches logiques...*, *op. cit.*, p. 108.

La question du dépassement de l'horizon intra-subjectif de la production de l'idéalité se voit ainsi assignée une réponse directe, quoiqu'encore obscure dans ce qui la motive : c'est par la médiation du langage que l'idéalité acquiert son objectivité idéale, c'est-à-dire son intelligibilité universelle et omnitemporelle<sup>55</sup>. Encore faut-il noter que Husserl n'a pas ici en vue le langage facticiel, mais la *possibilité* d'un langage *pur en général*. Derrida développe le propos husserlien sur la possibilité d'un langage pur de façon fort éclairante dans son commentaire, aussi n'est-il pas question de le reprendre ici en détail. Nous n'en indiquerons que le principe<sup>56</sup>.

S'il est vrai que Husserl a déterminé le langage comme étant la condition de possibilité de l'objectivité idéale, il faut garder en mémoire que la constitution de cette objectivité va dans le sens d'un déracinement de l'idéalité hors de tout sol empirique ou subjectif. Or, le langage empirique est doublement enchaîné à la facticité : d'abord dans ses incarnations spatio-temporelles diverses (langues allemande, française, anglaise, etc.), où le langage demeure lié à la subjectivité d'une communauté linguistique déterminée; ensuite dans l'idéalité même de son sens qui implique un irréductible rapport de référence à un objet réel et à l'expérience subjective de l'objet. En ce sens, la condition de l'objectivité idéale n'est pas tout à fait le langage en général; c'est plutôt la possibilité d'un langage pur en général – dans lequel a été supprimé tout rapport à la facticité quelle qu'elle soit (subjectivité, vie psychologique, etc.) – qui doit la rendre possible puisque l'idéal auquel s'en remet Husserl est celui de la traductibilité pure comme seul gage du succès de la transmission et de la tradition. Les objets géométriques et mathématiques seraient d'ailleurs l'exemple paradigmatique de la possibilité d'un tel langage pur.

L'objectivité idéale se constitue donc à travers la possibilité que soit consignée l'idéalité dans un langage pur, sans quoi celle-ci demeurerait

---

<sup>55</sup> *OG*, p. 181.

<sup>56</sup> Le lecteur intéressé pourra se reporter à *IOG*, p. 62-69.

irréremédiablement liée à la vie psychologique de l'individu l'ayant produite initialement<sup>57</sup>. Ce retournement du rôle du langage est à vrai dire prodigieux et Derrida le marque bien : « La parole n'est plus simplement l'expression de ce qui, sans elle, serait *déjà* un objet : ressaisie dans sa pureté originaire, elle *constitue* l'objet, elle est une condition juridique concrète de la vérité<sup>58</sup>. » C'est bien là l'effet paradoxal de l'expression de l'idéalité. Quoi qu'on ait pu anticiper, celle-ci ne se trouve pas ainsi livrée à l'irrationalité subjective de l'histoire puisque l'incarnation vise précisément à produire un objet commun délivré de l'emprise paternelle de son producteur initial. Cette *communautisation* (*Vergesellschaftigung*) de l'idéalité est la condition de la croissance et du progrès des acquis scientifiques au sein d'une tradition apte à les perpétuer et à les enrichir.

En quoi la possibilité de l'incarnation dans un langage permet-elle une progression dans le mouvement d'objectivation de l'idéalité? C'est que l'expression de l'idéalité rend possible l'existence d'une *communauté* de langage où l'idéalité est prise en charge intersubjectivement et non plus individuellement. Par là se trouve respecté l'idéal de la science auquel Husserl en appelle, celui de l'obtention d'un accès à l'idéalité qui soit permanent plutôt que transitoire<sup>59</sup>. Ce motif est facilement compréhensible : la communautisation de l'idéalité lui assure une perpétuation qu'elle n'aurait pas pu espérer d'une existence individuelle, appelée à disparaître en même temps que son producteur. L'intersubjectivité, en ce sens, relève littéralement l'existence individuelle de sa garde de l'idéalité.

Cette façon de voir l'objectivation comporte quelque chose de naïf ou, plutôt, elle escamote une infrastructure qui est pourtant révélatrice : l'objectivation débute en fait *avant* toute interaction avec une communauté. Avant même de pouvoir être

---

<sup>57</sup> *IOG*, p. 70.

<sup>58</sup> *IOG*, p. 71.

<sup>59</sup> *OG*, p. 184.

perpétuée dans la communauté et dans l'intersubjectivité, ne faut-il pas que l'idéalité acquiert une permanence au moins relative au sein même de la conscience individuelle qui l'a vue naître<sup>60</sup>? Dans l'actualité évanescence de la production initiale de l'idéalité, que deviendrait-elle si la possibilité d'une rétention et d'un ressouvenir actif de cette production n'était pas possible? L'incarnation de l'idéalité et sa transmission, avant de se faire vers d'autres individus, doivent donc pouvoir s'effectuer au sein même du processus rétentionnel. La rétention et le ressouvenir permettent de *répéter l'évidence vécue comme la même* malgré l'inactualité et malgré le fait qu'elle ait sombré dans le passé, ce qui faisait dire justement à Derrida que « c'est dans ce *recouvrement d'identité* que s'annonce l'idéalité comme telle et en général<sup>61</sup>. » Il faut bien voir que ce thème de la répétition, par ailleurs décisif dans l'économie de l'itérabilité à l'œuvre dans « Signature, événement, contexte<sup>62</sup> » et ailleurs encore, se laisse recouvrir par celui de la temporalisation. Déjà, dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Derrida commentait les analyses de la conscience intime du temps de Husserl en écrivant que « Le temps, c'est la subjectivité s'accomplissant elle-même comme subjectivité<sup>63</sup>. »

Qu'est-ce à dire? Essentiellement, que la constitution de la conscience est analogue à celle de l'idéalité. Toutes deux ont un problème qui est celui de leur évanescence : comme l'idéalité qui n'« existe » que dans le mouvement de sa transmission, la conscience transcendantale est une pure position de soi ou, selon le terme de Husserl, un « flux<sup>64</sup> » de conscience. En tant que telle et pour se poser, elle doit s'accrocher à quelque chose d'autre qu'à sa pure actualité, sans quoi elle ne serait

---

<sup>60</sup> *OG*, p. 184.

<sup>61</sup> *IOG*, p. 82.

<sup>62</sup> Voir *M*, p. 375-378.

<sup>63</sup> Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 126.

<sup>64</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. G. Granel, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 97.

pas une actualité, mais une éternité intemporelle. La conscience de soi ne devient présente à soi qu'en se tendant vers le futur dans la protention pour surgir à nouveau comme présent tout en s'appuyant sur un sol qui lui préexiste par rétention du passé comme présent passé. Le présent n'est donc présent « qu'en se différenciant à l'infini<sup>65</sup>. » Ce motif de l'Introduction à *L'origine...* suffit à lui seul à indiquer que la source de la différence n'est pas un principe sémiologique, mais bien phénoménologique : le signe est pris dans une structure temporelle que la phénoménologie a, mieux que beaucoup d'autres, su expliciter. Par là se trouve également indiquée l'importance de la conception du temps sur l'interprétation du sens de l'objectivité idéale.

Quoi qu'il en soit, il n'est encore question ici que du pôle *structurant* de la différence. Tant la conscience transcendantale que l'objectivation de l'idéalité en général se trouvent liées à la structure itérative de la temporalisation. L'intersubjectivité habite à la fois la conscience et l'objet idéal. C'est elle qui permet le passage à un niveau d'intersubjectivité plus élevé et une objectivation plus grande de l'idéalité, la communauté.

### ***L'écriture comme pharmakon de la pensée (II)***

Un pas décisif demande encore à être franchi. Husserl n'est en fait pas satisfait du degré d'objectivité qui a été atteint dans la communauté parlante et vivante : « il faut encore considérer que l'objectivité de la formation idéale n'est pas encore parfaitement constituée par une telle *transmission actuelle* de ce qui est produit originairement<sup>66</sup>. » La communication orale s'avère incapable d'assurer totalement la permanence des objets idéaux. Il est vrai qu'elle peut pourtant donner lieu à une

---

<sup>65</sup> *IOG*, p. 171.

<sup>66</sup> *OG*, p. 185. Nous soulignons.

*tradition* orale, mais la communauté qui en est issue est toujours menacée de disparition parce que le médium de la parole réside dans les locuteurs eux-mêmes. Comme ceux-ci peuvent mourir et parce que la parole s'épuise dans son acte même, l'omnitemporalité des objets idéaux communautisés n'est que fragilement assurée.

Cette fragilité peut être vaincue. Il s'agit seulement d'utiliser un médium plus approprié pour fonder « l'être-à-perpétuité » de l'idéalité :

C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiante ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel<sup>67</sup>.

Contrairement à la communauté parlante qui n'existe que dans l'actualisation de la communication orale, la communication écrite, du fait qu'elle s'inscrit de façon durable dans le monde sensible, donne naissance à une communauté *virtuelle*, c'est-à-dire possible et potentielle. En tant que telle, la communauté créée par l'écriture est absolument libre de tout ancrage dans une quelconque subjectivité (qu'elle soit communautaire ou non), rendant ainsi les idéalités qu'elle transmet rigoureusement objectives. L'objet idéal consigné dans l'expression écrite possède les deux qualités recherchées par Husserl : l'universalité et l'être-à-perpétuité (l'omnitemporalité). C'est dans le caractère virtuel de l'écriture que se fondent ces deux qualités.

L'écriture présente en effet la structure d'une communication possible dont le propre est de *pouvoir se passer de toute lecture actuelle*, ce qui faisait précisément défaut dans la communication orale qui requiert qu'un interlocuteur – fût-ce le locuteur lui-même dans le discours intérieur – soit présent dans le temps où la parole est proférée. La virtualité de la communication écrite décuple son pouvoir en tant que vecteur de transmission, et c'est précisément le caractère illimité (virtuel, potentiel) de cette transmissibilité qui fonde l'universalité des objets idéaux consignés en elle.

---

<sup>67</sup> *OG*, p. 186.

Il ne suffit pas que l'inscription puisse perdurer dans le temps et se diffuser infiniment pour que la transmissibilité des objets idéaux soit assurée. L'écriture est bien un vecteur autonome, mais elle nécessite néanmoins une *charge*, sa signification. Si elle peut se passer essentiellement de la lecture (factice, actuelle), elle ne peut pas faire l'économie de la possibilité d'être intelligible. Cette lisibilité est une condition transcendante pour que l'inscription graphique soit reconnue et comprise comme une inscription *signifiante*<sup>68</sup>. C'est précisément en ce sens que Husserl dit du corps linguistique qu'il est une chair spirituelle<sup>69</sup> (*geistige Leiblichkeit*). Ce passage de la lettre morte au mot signifiant ne serait pas pensable sans l'intentionnalité qui anime et vivifie la lettre en lui insufflant une signification, un vouloir-dire.

On peut noter qu'il s'agit là d'une conception qui se rapproche fortement du propos hégélien sur le signe. Toutefois, malgré l'ambiguïté qui marquait l'analyse de l'écriture chez Hegel, celle-ci demeurait pour lui une activité extérieure et une mnémotechnique dont le rôle ne pouvait être qu'auxiliaire et secondaire dans la constitution de l'idéalité. Sur ce plan, la conception de Husserl semble donc marquer une avancée considérable. En donnant à la consignation un rôle explicitement constituant, Husserl concède ainsi que « la possibilité ou la nécessité d'être incarné dans une graphie n'est plus extrinsèque et factice au regard de l'objectivité idéale : elle est la condition *sine qua non* de son achèvement interne<sup>70</sup>. » L'objet idéal ne s'universalise qu'au moment où son incarnation factice devient possible. Cette universalisation ne dépend pas de cette incorporation-ci ou là, mais de l'incorporabilité en général. Pour utiliser un vocabulaire heideggérien, *l'être ne vient à être qu'en étant*. Le détour par la facticité est indispensable, ce que de nombreuses analyses avaient déjà confirmé.

---

<sup>68</sup> *IOG*, p. 85.

<sup>69</sup> Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendante : essai d'une critique de la raison logique*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 31.

<sup>70</sup> *IOG*, p. 86.

Avec l'écriture, ce constat prend cependant une dimension problématique puisqu'il semble que les conditions de l'objectivation soient en contradiction avec la tâche anticipée de l'idéalisation. En effet, lorsque le sens réalise la condition de son objectivation en s'incarnant,

dès que, comme cela lui est prescrit, le sens est recueilli dans un signe, celui-ci devient la résidence mondaine et exposée d'une vérité non pensée. [...] Mais puisque, pour échapper à la mondanité, le sens *doit* d'abord *pouvoir* se recueillir dans le monde et se déposer dans la spatio-temporalité sensible, il lui faut mettre en péril sa pure idéalité intentionnelle, c'est-à-dire son sens de vérité<sup>71</sup>.

S'ouvre ainsi la dimension radicalement ambiguë de l'écriture, dimension que Husserl s'empresse de reconnaître pour la réduire. En quoi consiste-t-elle? D'abord en ce que, « tout comme les vocables linguistiques, [les signes graphiques] éveillent leurs significations courantes. *Cet éveil est une passivité*<sup>72</sup>. » On peut penser que cette passivité n'existe pas dans la parole ou, à tout le moins, que le danger qu'elle représente y est moins imminent en raison de la proximité du locuteur à son message. La parole peut toujours préciser son intention de signification. Ce n'est plus le cas avec l'écriture, comme le démontre le fameux passage du *Phèdre* où Platon condamne l'écriture parce qu'elle se trouve privée de l'assistance de son père et ainsi condamnée à l'indigence<sup>73</sup>.

C'est précisément cet éloignement de l'intention originale qui expose le lecteur à la passivité. En effet, la lisibilité structurelle de la marque écrite ne signifie pas qu'un accès immédiat à son sens original puisse être ménagé. La signification est d'abord vécue passivement; son sens est reçu et comme hérité de la tradition à

---

<sup>71</sup> *IOG*, p. 90-91.

<sup>72</sup> *OG*, p. 186. Nous soulignons.

<sup>73</sup> *Phèdre*, 275d.



travers une structure de préjugés et de précompréhensions<sup>74</sup>. Les sédimentations historiques sont ainsi le prisme déformant ou obscurcissant qui recouvrent et rendent difficile l'accès au sens originaire. De là un constat inquiétant : l'objet idéal, dont le sens d'être réside dans la validité absolue et l'omnitemporalité, ne peut malgré tout se soustraire à la possibilité de sa disparition<sup>75</sup>.

Dans son commentaire de *L'origine...*, Derrida indique que l'intelligence du sens de cette « disparition » est un des problèmes les plus difficiles posés par le texte husserlien. C'est autour de cette question délicate que la réserve herméneutique qui caractérise le commentaire introductif de Derrida paraît la plus mince même si elle ne s'interrompt jamais. En quoi semble se cristalliser le désaccord virtuel?

Pour Husserl, il est certain que la possibilité de la disparition du sens ou de la vérité, du sens de la vérité de l'objet idéal, ne peut être que factuelle. La disparition serait un moment provisoire de l'économie de la vérité, moment qu'il nous serait possible de pallier grâce à la réactivabilité du sens. Celle-ci permet de fouiller à travers les sédimentations du sens pour en réveiller la couche originaire. Il n'y a donc pas d'oubli transcendantal possible. Pas d'oubli qui soit si radical que l'intentionnalité latente ne puisse percer l'opacité sensible dans laquelle elle s'abrite. S'il y a oubli et disparition de la vérité, ce ne pourra être que par faiblesse ou par l'abdication de notre responsabilité de réactiver le sens. L'oubli serait ainsi en quelque sorte la façon défectueuse selon laquelle l'ego se rapporte à la vérité et, « pour la même raison, l'oubli ne sera jamais radical, si profond qu'il soit, et le sens pourra toujours être – au principe et en droit – réactivé<sup>76</sup>. »

---

<sup>74</sup> Il y aurait lieu, ici, de convoquer la réflexion gadamérienne sur le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*).

<sup>75</sup> *IOG*, p. 91.

<sup>76</sup> *IOG*, p. 98.

S'inscrivant dans le cadre restreint d'une introduction à sa traduction de *L'origine...*, les réserves que Derrida émet vis-à-vis ce motif husserlien ne sont pas frontales; elles se limitent plutôt à marquer le lieu des difficultés et obscurités du texte. Ces réserves questionnent principalement le caractère *inévitablement* intentionnel attribué à l'oubli et à la disparition de la vérité. Qu'en est-il en effet de l'intentionnalité qui se voit forcée de s'exiler dans une marque écrite dont le destin n'est rien de moins qu'un *devenir-immotivé*<sup>77</sup>? L'oubli peut-il n'être dans ce cadre qu'un accident? Ne témoigne-t-il pas plutôt du « sens transcendantal de la mort<sup>78</sup> » comme perte absolue du potentiel intentionnel contenu dans l'écrit?

Mais cette passivité, que nous avons caractérisée plus haut, n'est pas absolue pour Husserl. Les ressources de cette passivité avec laquelle nous devons composer sont l'équivocité et la finitude. La sédimentation des intentions originaires est à la fois créatrice d'équivoque (des mots pouvant avoir plus d'un vouloir-dire) et une tâche de réactivation de plus en plus fastidieuse en raison de l'accroissement des sédimentations vis-à-vis de la finitude du sujet réactivant. Elles posent toutes deux obstacles à la réactivation du sens, mais elles n'affectent néanmoins pas sa réactivabilité. Pourquoi? Parce que ces tares ne sont pas congénitales : elles n'existent pas au niveau pré-expressif du sens ou de l'objet idéal. Elles sont plutôt des maladies dont le langage est seul le vecteur : « La vie originaire intuitive qui, en des activités, crée sur le fondement de l'expérience sensible ses formations évidentes, déchoit très vite et dans la mesure croissante du *dévoisement du langage*<sup>79</sup>. »

Ce dévoisement au cœur du langage et par le langage limite en fait la réactivation des intentions originaires et permet du même coup l'oubli, mais le phénoménologue est armé pour faire face à ce problème. Il lui faut réduire le langage

---

<sup>77</sup> Voir à ce propos le motif de la trace dans *DLG*, p. 69.

<sup>78</sup> *IOG*, p. 85.

<sup>79</sup> *OG*, p. 187.

afin d'atteindre le sens dans sa pureté expressive<sup>80</sup>. Celle-ci doit précisément nous guider pour distinguer ce qui, dans le langage, est superficiel (le corps de l'écriture) de ce qui ne l'est pas (sa chair, son sens intentionnel), ce dernier devant seul nous intéresser dans la réactivation du sens. Se voit ainsi justifiée et vérifiée la distinction tôt établie par Husserl dans la 1<sup>ère</sup> Recherche entre « indication » et « expression ». Aussi ne faut-il pas se surprendre qu'au moment d'aborder ce motif de *L'origine...*, Derrida renvoie le lecteur au second tome *des Recherches logiques* en mentionnant qu'

on pourrait, à partir [de la distinction entre signe « expressif » et signe « indicatif »], 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 symbole vide<sup>81</sup>.

Ce programme interprétatif, seulement annoncé dans l'Introduction à *L'origine de la géométrie*, se trouvera bel et bien concrétisé en 1967 avec *La voix et le phénomène*<sup>82</sup>.

Envisagés sous cet angle, le point de départ et le cheminement singulier de *La voix et le phénomène* – parfois jugés arbitraires et faisant violence au texte husserlien – acquièrent une cohérence profonde. Lorsque s'énonce la thèse de l'ouvrage, Derrida est pourtant attentif à prévenir cette apparence de saut interprétatif : « Que le privilège de la conscience ne puisse s'établir [...] que par l'excellence de la voix, *c'est là une évidence qui n'a jamais occupé dans la phénoménologie le devant de la scène*<sup>83</sup>. » Il est vrai que l'irruption du thème de la voix aura d'abord pu choquer les lecteurs husserliens tant ce thème est absent de son œuvre. Pourtant, toute l'originalité de *La voix et le phénomène* consiste dans cette substitution des termes de

---

<sup>80</sup> *IOG*, p. 97-98.

<sup>81</sup> *IOG*, p. 90-91, note 3.

<sup>82</sup> Derrida nous renseignait sur le lien étroit qui unit les deux ouvrages en disant que « [*La voix et le phénomène*] peut aussi se lire comme l'autre face (recto ou verso, comme vous voudrez) d'un autre essai, publié en 1962, en introduction à *L'origine de la géométrie* de Husserl. La problématique de l'écriture y était déjà en place, comme telle... » (*POS*, p. 13.)

<sup>83</sup> *VP*, p. 16. Nous soulignons.

conscience et de voix; substitution qui permet enfin d'accéder, de façon non plus opératoire, mais thématique, aux fondements qui permettent à Husserl de retirer tout privilège constituant à l'extériorité sensible de l'écriture pour le concentrer dans l'animation intentionnelle. Le langage, et singulièrement le langage écrit, sera ainsi relégué à l'arrière-plan comme une couche *secondaire* de l'expérience, secondaire en ce qu'elle ne se passe pas d'un certain rapport à l'extériorité et à la facticité<sup>84</sup>. Se voient de la sorte réintroduits des motifs (secondarité et extériorité de l'écriture) avec lesquels Hegel nous avait déjà largement familiarisés.

Dans *La voix et le phénomène*, Derrida suit Husserl dans sa quête régressive et réductive vers l'essence de l'expression, ce qui lui permet de rendre compte des raisons de son aveuglement face aux dangers de l'oubli et de la disparition du sens qui ébranlent ses analyses chaque fois que l'écriture est appelée à entrer en jeu. Le langage constituant qu'est l'écriture risquerait en effet de contaminer la conscience, d'affecter son privilège intentionnel, si Husserl ne pouvait s'autoriser à régresser jusqu'à la couche pré-expressive (pré-langagière) du sens<sup>85</sup>. Dans ce cheminement régressif, l'élément transcendantal par excellence, fondement constituant de la conscience constituée va s'avérer n'être rien d'autre que la *voix* phénoménologique comme métaphore de la conscience constituante, ce pour quoi « les noms nous font défaut<sup>86</sup> ».

Pourquoi la voix? C'est que la voix phénoménologique – qu'on ne doit pas confondre avec la voix sonore – aurait un privilège dans la constitution intrapsychique de l'idéalité; mieux, elle « est » la subjectivité constituante elle-même. En ce lieu se condensent des enjeux phénoménologiques majeurs : l'idéalisation, l'objectivation et la temporalisation.

---

<sup>84</sup> *VP*, p. 90.

<sup>85</sup> *VP*, p. 15.

<sup>86</sup> Edmund Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 99.

La voix semble d'abord être la plus objective dans la mesure où elle n'exige pas de détour par la mondanité pour exprimer l'idéalité. La voix phénoménologique présente en quelque sorte le même privilège que l'idéalité physique du son chez Hegel. Dans les deux cas, le support de l'expression s'efface devant l'idéalité. Cela garantit l'universalité de l'objet idéal (ce qu'on appelle son objectivité idéale) puisqu'en elle, l'image acoustique signifiante redouble le signifié. Leur production apparaît *simultanée*. Dans la voix, l'objet idéal peut donc être infiniment répété dans l'identité de son sens. Le risque d'équivocité qui affligeait l'écriture est ainsi conjuré<sup>87</sup>.

La voix est aussi la plus idéale. En elle, la distance entre les moments où elle est proférée et entendue est réduite à l'infinitésimal. Avec la voix, l'idéalité du vouloir-dire circule « en circuit fermé » dans l'intériorité et n'a pas besoin de s'exiler dans le monde extérieur en risquant l'aliénation ou la mort. L'idéalité exprimée par la voix demeure ainsi pleinement *disponible* : elle ne s'absente pas. Elle montre (*Beweis*) l'idéalité dans son absolue proximité au lieu de renvoyer vers (*Hinweis*) une idéalité non actuellement disponible<sup>88</sup>.

Universalité, distance, proximité, intériorité, extériorité. Tous ces termes exploitent une métaphore spatiale au moment précis où il s'agit de réduire et d'exclure tout rapport à la spatialité comme telle dans les processus d'objectivation et d'idéalisation. C'est que le *telos* de l'idéalité semble réglé sur une métaphore temporelle inséparable. Cette métaphore, c'est celle du *Présent vivant* comme forme absolue de la temporalisation. « Chaque vécu en général (chaque vécu effectivement

---

<sup>87</sup> Dans « La mythologie blanche », Derrida précise la portée de cette réduction de l'équivocité : « L'univocité est l'essence, ou mieux, le *telos* du langage. Cet idéal aristotélien, aucune philosophie, en tant que telle, n'y a jamais renoncé. Il est la philosophie. » (*M*, p. 295).

<sup>88</sup> Voir à ce propos la scission du montrer en « indication » et « démonstration ». *VP*, p. 31. Husserl nous fournit également un exemple lorsqu'il écrit : « On dit que les contenus sensibles s'estompent, pâlisent, etc., quand la perception proprement dite passe dans la rétention. » (*Leçons...*, *op. cit.*, p. 46).

vivant, si l'on peut dire), écrit Husserl, est un vécu sur le monde de l'"étant présent"<sup>89</sup>. » Le *Présent vivant* est la première idéalisation et la première objectivation, ou, plutôt, il en est la condition et leur dicte leur forme générale. En tant que tel, il est la forme de l'idéalité – l'idéalité de l'idéalité – cela même qui rend possible l'universalité (comme omnitemporalité) et la proximité à soi (comme parousie) des objets idéaux. L'essence de l'expression, que celle-ci soit déterminée comme souffle intentionnel, comme parole, comme *phonè* ou encore comme voix phénoménologique, se fonde en dernière analyse sur une indestructible valeur de *présence*<sup>90</sup>.

Il peut sembler à première vue difficile d'expliquer la prégnance d'un quelconque mode de temporalisation sur la forme ou le sens final de l'idéalisation et l'objectivation. Husserl donne un premier élément de réponse lorsqu'il en vient à s'intéresser aux conditions de possibilité de la conscience du temps objectif. Cette question est importante, car « c'est d'elle que dépend très étroitement celle de la constitution de l'objectivité d'objets et de processus temporels individuels : c'est dans la conscience du temps que s'accomplit toute objectivation<sup>91</sup>... » Pour rendre compte de cette question, il faut d'abord dissocier le *Présent vivant* – comme forme de la conscience absolue – et donc constitutive du temps – de la conscience immanente du temps, qui est pour sa part « dans » le temps. L'analyse de la conscience immanente montre dans la première moitié des *Leçons...* que ce sont les différents actes intentionnels (remémoration, perception, attente) qui confèrent aux objets leur détermination temporelle, et ce, à partir d'un mode unifié, le présent. Tous les actes intentionnels se rapportent au présent (remémoration comme ayant-été présent, perception comme étant présent et attente comme présent à-venir) parce que ces actes

---

<sup>89</sup> *Idées...I*, p. 372, trad. modifiée.

<sup>90</sup> *VP*, p. 6-7.

<sup>91</sup> Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 84.

s'accomplissent invariablement dans le présent de la conscience<sup>92</sup>. La conscience du temps consiste ainsi en une « présentification ».

Le phénomène de la *durée* trouve par là son explication, mais la question de la pure et simple temporalité – de l'origine du temps – n'a pas encore été éclaircie : « Le temps est rigide et pourtant le temps coule. Dans le flux du temps, dans la descente continue dans le passé, se constitue un temps qui ne coule pas, absolument fixe, identique, objectif. Tel est le problème<sup>93</sup>. » Ce problème n'est pas neuf et sa résolution a occupé de nombreux philosophes, d'Aristote à Hegel<sup>94</sup>, sans succès apparent. C'est que la série des maintenant, qui semble s'écouler continûment en une durée, présuppose un point fixe à partir duquel quelque chose comme l'expérience du mouvement du temps puisse se constituer. Ce point fixe, l'instant présent, est nécessaire pour que l'instant précédent apparaisse comme une modification du présent actuel, pour qu'il y ait une durée articulée. Sans la possibilité de cette rétention, aucune identité ni aucune conscience de quoi que ce soit ne seraient au principe possibles.

En parallèle de la conscience du temps comme durée – ou « intentionnalité transversale » – Husserl est donc amené à thématiser une « intentionnalité longitudinale » qui doit rendre compte de la rétention de l'« écoulement » de la conscience absolue. On tente par là d'atteindre le niveau élémentaire de la subjectivité, sa pure « vie » pré-réflexive et pré-intentionnelle. À ce niveau, la conscience absolue est une conscience passive, imposée et non plus posée (elle-même par elle-même). Elle ne se rapporte pas à un objet sous la forme d'une perception; il s'agit plutôt d'une conscience purement impressionnelle qui s'affecte du « passage » de ses phases : elle « retient et se retient : elle retient les objets passés dans le présent

---

<sup>92</sup> Rudolf Bernet, « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85, n° 68, 1987, p. 503-504.

<sup>93</sup> Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>94</sup> Voir *M*, p. 43. Aristote, *Physique IV*, 217b. Hegel, *Philosophie de la nature (E II, §257)*.

[c'est la durée] et elle se retient dans ce que, déjà, elle n'est plus [c'est la conscience absolue comme pur "flux"]<sup>95</sup>. » Tout le problème réside dans la difficulté d'entendre adéquatement le sens de cette rétention et de ce « ne-plus-être » de l'impression originaire constitutive du flux absolu de la conscience.

En quoi consiste la fluence du flux? D'abord et avant tout en ce qu'il ne peut pas cesser. Il a en ce sens un caractère indéfini et une permanence (c'est le sens de la fixité évoquée plus tôt) que l'on peut caractériser comme une maintenance. Le flux est en se maintenant. Husserl est à ce sujet sans équivoque : « L'impression originaire a pour contenu ce que signifie le mot maintenant, pour autant qu'il est pris au sens le plus rigoureux<sup>96</sup>. » Cette maintenance signifie : sans cesse l'impression originaire s'ajourne pour jaillir comme une nouvelle impression. Il s'agirait là d'une évanescence problématique pour la conscience de la durée et pour toute objectivation en général – qui présupposent une conscience d'unité et d'identité – si la série des impressions originaires était une multiplicité de phases ponctuelles isolées les unes des autres. Il faut plutôt comprendre le flux constitutif du temps comme un continuum limité d'un seul côté qui a le maintenant comme point limite, chaque nouvelle phase du flux repoussant toujours plus loin les phases passées<sup>97</sup>.

Mais comment s'engendre l'impression originaire en sa maintenance toujours renouvelée? Il semble y avoir dans le texte husserlien une contradiction dans la manière de répondre à cette question. Dans un premier temps, Husserl considère que le jaillissement d'une nouvelle impression originaire comme maintenant actuel n'est possible qu'à sa mise en relation avec un *autre* maintenant *comme tel*. Cet autre maintenant, Husserl le comprendra comme rétention, c'est-à-dire comme modification du maintenant : « Le maintenant ponctuel dans son ensemble,

---

<sup>95</sup> Rudolf Bernet, *op. cit.*, p. 507.

<sup>96</sup> Edmund Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>97</sup> « Le *continuum* constitutif du temps est un flux de production continue de modifications de modifications ». Edmund Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 130.



l'impression originaire dans son ensemble, subit la modification de passé, *et c'est seulement avec celle-ci* que nous avons épuisé le concept du maintenant, pour autant qu'il est *relatif* et renvoie à un "passé", comme "passé" renvoie à "maintenant"<sup>98</sup>. » Il faut bien comprendre cette relativité du concept de maintenant. Elle signifie d'abord que le passé n'est pas autre chose qu'une forme modifiée du maintenant, et qu'en ce sens le passé continue d'être identifié au maintenant, ce qui permet de maintenir une unité temporelle (sous la forme de la durée). Elle signifie également, et réciproquement, que l'identité à soi du maintenant ne peut surgir sans une mise en rapport avec ce passé qui fut lui aussi un maintenant absolu « en son temps ». Sans cette rétention de lui-même comme ce qu'il n'est plus, aucun « flux » ne serait possible; il se trouverait nécessairement désarticulé et quelque chose comme la conscience serait à proprement parler impossible.

Cette relativité essentielle s'accorde néanmoins très mal avec telle autre description du jaillissement de l'impression originaire :

*Le continuum* constitutif du temps est un flux de production continue de modifications de modifications. [...] L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire<sup>99</sup>.

Une telle spontanéité originaire est-elle réellement possible? La régénération du flux absolu est-elle pensable sans la « dégénérescence » du temps de la durée et sans la rétention de la forme de cette durée, la maintenance? Le maintenant n'a-t-il pas constamment besoin d'un point de comparaison et d'un tremplin dans lequel constater sa maintenance? Un important supplément aux *Leçons...* aiguisé d'ailleurs de façon remarquable le sens de cette rétention. Il réitère le caractère indissociable de l'intentionnalité transversale de la durée et de l'intentionnalité longitudinale de la

---

<sup>98</sup> *Ibid*, p. 88. Nous soulignons.

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 130-131.

rétenion<sup>100</sup>. Dans ce supplément<sup>101</sup>, Husserl écrit que la spécificité de la rétenion réside dans sa capacité à « garder en tête » une phase tout juste écoulee sous l'impulsion de la génération d'une nouvelle. Cette capacité de rétenion rend possible que soit posé un regard en arrière sur ce qui a été gardé, *mais elle n'est pas elle-même ce regard en arrière*<sup>102</sup>. La rétenion est en ce sens la possibilité de la conscience dans sa dimension pré-réflexive et pré-objective, conscience ne se sachant pas ou pas encore; elle n'est toutefois pas la possibilité de la conscience de soi.

La vie « immédiate » de la conscience pourrait être caractérisée comme cet état de veille distraite où nous nous trouvons bien souvent et qui regroupe tous les datas de sensation dans un arrière-plan – ou un horizon – en attente de leur perception potentielle. Le but de la phénoménologie – et plus précisément de la réduction – est d'amener à l'éveil cette veille distraite afin qu'elle se saisisse pleinement de ses intentions dans la conscience de soi. Avec cette dernière devient possible pour la première fois le « regard en arrière », l'objectivation du *vivre* (de la maintenance) en une vie thématique de la conscience (donnée dans la conscience de la durée). C'est pour cette raison qu'il n'y a rien à dire sur la conscience absolue et qu'à son sujet « les noms nous font défaut ». La phénoménologie est toute entière donnée dans la possibilité *rétrospective* de la réflexion. La réduction y trouve sa ressource, mais aussi sa limite, celle de ne jamais pouvoir aller voir ce qui se passe « dans le dos » de la conscience absolue<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> À au moins un autre endroit encore, Husserl insiste sur le caractère « indissoluble » et « enlacé » de ces deux intentionnalités, de ces deux « niveaux » de conscience (*ibid*, p. 108).

<sup>101</sup> *Ibid*, supplément IX, p. 158-161.

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 159.

<sup>103</sup> Derrida n'est pas le seul à articuler sa critique de la phénoménologie husserlienne autour des obstacles et difficultés qu'engendre la volonté d'isoler la conscience en son absolutité. Les critiques de Rudolf Bernet (« Origine du temps et temps originaire... », *op. cit.*, p. 499-521) et, surtout, de Lévinas visent également ce point précis de la doctrine husserlienne. La critique de Lévinas est particulièrement éloquente : « On est dès lors porté – sans doute trop vite – à considérer en philosophie, toute cette conscience immédiate uniquement comme des savoirs non-explicites ou

On comprend dès lors que la volonté de ménager un accès immédiat et dans une proximité absolue à la vie de la conscience est un phantasme, que celui-ci prenne la forme de la « voix » phénoménologique ou, plus simplement, d'un contenu pré-expressif du sens. Comment Husserl peut-il alors concilier cet idéal intuitionniste d'une présence pleine à sa reconnaissance que « la phase initiale ne peut devenir objet qu'après son écoulement [...] grâce à la rétention et à la réflexion (donc à la reproduction)<sup>104</sup>. » ? La reproduction et le ressouvenir, comme moments de la *représentation* (*Vergegenwärtigung*) et du signe, sont pourtant bien ce que Husserl cherchait à exclure radicalement de l'analyse en raison de leur incompatibilité avec la forme même de la vie de la conscience. Pourquoi? S'il s'est avéré impossible d'accéder aux *contenus* de la conscience absolue, il n'en demeure pas moins que sa *forme*, elle, n'a jamais été mise en doute. Se pourrait-il néanmoins que la rétention ne soit pas, après tout, un phénomène intentionnel? N'est-ce pas le mouvement par lequel se voit pré-déterminée cette forme, la maintenance ou le présent vivant, qu'il faut alors questionner?

\*

\* \*

L'ambiguïté où s'arrêtait Hegel – la définition d'un rôle secondaire, extérieur et, tout à la fois, décisif pour l'écriture – s'est vue en quelque sorte assumée par Husserl, qui accrédite sa force d'universalisation et thématise de façon remarquable sa nature proprement constituante. Mais ni l'un ni l'autre ne parviennent à éliminer la tension irréductible entre la transparence caractéristique du concept et l'opacité du

---

comme représentation encore confuse à amener à la pleine lumière. Contexte obscur du monde thématisé que la réflexion, conscience intentionnelle, convertira en données claires ou distinctes [...] le "savoir" de la conscience pré-réflexive de soi, sait-il, à proprement parler? Conscience confuse, conscience implicite précédant toute intention – ou durée revenue de toute intention – elle n'est pas acte mais passivité pure. [...] "Conscience" qui plutôt que de signifier un savoir de soi, est un effacement ou discrétion de la présence. » (*Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 40-41).

<sup>104</sup> Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 160.

sensible qui, incarnée dans l'écriture, semble destinée à éloigner le sens pour ne plus donner à voir que la corporéité sensible. Le « détour » par les signes et par l'écriture, faillite de la responsabilité ou scandale pour la liberté de l'esprit, trouve finalement sa faute essentielle dans son irrespect du *telos* de l'idéalité, la présence comme universalité et disponibilité absolues du sens – omnitemporalité.

Le traitement de l'écriture par la phénoménologie illustre de manière privilégiée sa répression à l'intérieur de l'histoire du signe. Tant et aussi longtemps que signe et écriture demeuraient dans l'indistinction, il était impossible de faire apparaître le préjugé intuitionniste qui réglait la subordination de l'écriture à la parole. Ce préjugé ne pouvait manquer de reléguer le signe à un rôle de support de l'expression qui soit sans incidence sur celle-ci. Tout se passe comme si le signe ne devait sa valeur qu'à renvoyer, par un imperceptible jeu de miroir, à son sens premier et dernier. Un signe a passé qui a donné le sens sans laisser de traces. Comme si le signe n'était bon qu'à savoir se faire oublier et l'écriture, salutaire qu'à petite dose.

Le phénomène de crise auquel se trouvent confrontés Hegel et Husserl n'est pourtant pas neuf. *Le Phèdre* de Platon n'avait-il pas en effet averti du danger qu'il y avait à frayer avec l'écriture? N'était-ce pas là en effet la fonction du mythe de Thot et de l'exégèse socratique qui l'accompagne? Et le coup qu'accusent maintenant Hegel et Husserl, n'avait-il pas été prévenu ou différé infiniment par le jugement défavorable du Dieu clairvoyant, voyant clair dans le jeu de Thot et de son invention? Rappelons brièvement la scène de ce jugement.

Thot avait fait l'apologie de l'écriture comme d'un remède (*pharmakon*) à la mémoire et à la science. En fait, l'effet pharmaceutique de l'écriture n'est selon Thot pas seulement curatif, il est aussi amplificateur, il décuple la puissance des facultés mises en cause (274e). Le dieu Thamous ne l'entend évidemment pas ainsi, aussi va-t-il désavouer l'invention de Thot en invoquant leur duplicité : celle de l'écriture et celle de Thot. Cette duplicité nous introduit au cœur du motif du *pharmakon*.

L'écriture est accusée parce qu'elle aggraverait le mal au lieu d'y remédier<sup>105</sup>. Par ricochet, Thot est complice, soit par sa naïveté et sa méconnaissance des effets réels de l'écriture, soit par ruse volontaire, parce qu'il aurait dissimulé la véritable nature de l'écriture derrière une façade ou un fard. Dans les deux cas, une apparence mortifère se substitue à la vérité. La mise en examen de l'écriture dans le *Phèdre* vise en quelque sorte à savoir s'il s'agit là uniquement d'une faute morale (défaut d'usage, et premièrement de l'usage qu'en donne Thot) ou d'un défaut ontologique attribuable à l'écriture elle-même<sup>106</sup>.

Ce qui pour Derrida s'avère remarquable dans ce mythe platonicien, c'est que le jugement défavorable de Thamous s'exerce à partir du même motif que l'apologie de Thot : pour ce dernier l'écriture est *pharmakon*, pour cette raison elle est un bien; pour le premier l'écriture est *pharmakon*, pour cette même raison elle est un mal. La traduction française, dit Derrida<sup>107</sup>, ne donne pas à penser cette ambivalence textuelle du *pharmakon*, l'efface plutôt et la rend imperceptible. Elle est pourtant peut-être le dernier vestige qui demeure afin d'apprécier ce qui a toujours paru soustrait au platonisme et à la métaphysique : la réversibilité et la solidarité ontologiques de leurs oppositions fondatrices (dedans/dehors, vrai/faux, essence/apparence, remède/poison, écriture/parole, bien/mal, sensible/intelligible, etc.). Dans toutes ces oppositions, on imagine facilement une dégradation ou une chute lorsqu'on réfléchit au passage d'un terme à l'autre, pensée qui laisse croire à une dissociation originaire des deux termes – et à une précellence de l'un d'entre eux –, comme s'ils avaient une existence indépendante l'un de l'autre. La différence qui les met en rapport ne serait alors que tard venue, survenue ou seconde vis-à-vis d'une origine première et primordiale.

---

<sup>105</sup> Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 121. Ci-après *D*.

<sup>106</sup> *D*, p. 91.

<sup>107</sup> *D*, p. 121.

Par-delà les effets « métaphysiques » de la traduction et lu dans sa lettre grecque, le mythe permet donc d'éprouver sa contradiction interne. Ce qui s'applique ici sémantiquement au *pharmakon* s'applique aussi indirectement, puisque c'est bien l'objet de ce texte pharmacologique, à l'écriture. L'écriture, comme le *pharmakon*, serait à penser en-deçà ou au-delà de l'alternative remède *ou* poison, et plutôt comme une drogue, dont les effets positifs se paient toujours d'un certain prix. Bien qu'analogue à l'efficace d'une drogue, l'écriture ne saurait toutefois y être assimilée entièrement. C'est que l'ambiguïté qui afflige le *pharmakon* n'est pas à penser ici comme celle d'un *effet secondaire*, mais plutôt comme une *complication* : alors que la drogue ou le médicament atteint son but en procurant un effet *bénéfique*, mais implique parfois certains effets secondaires douloureux, l'écriture ne fait que *différer* le mal, elle le déplace et le retarde, et ce retardement ne fait qu'engendrer des complications (au sens médical de ce terme). Alors que dans le premier cas le négatif n'est qu'un détour nécessaire dans l'économie de la vie, il apparaît plutôt dans le second comme le *telos* ou l'*eskhaton* du *pharmakon* qu'est l'écriture.

Il ne faut pas s'y tromper, c'est tout un mouvement de sauvegarde qui se trouve initié ici. S'il n'est plus possible de dire la vérité à partir de l'opposition remède/poison – le *pharmakon* a enrayé cette possibilité – alors il faut manœuvrer pour réinscrire l'opposition à un autre niveau : celui, par exemple, entre *bon pharmakon* et *mauvais pharmakon*. En vérité, cette nouvelle opposition se règle sur celle de l'essence/apparence : un bon *pharmakon* n'étant qu'une drogue dont l'essence est de guérir véritablement; un mauvais n'étant qu'une drogue qui ne soulage le mal qu'en apparence.

Qu'est-ce qui est reproché à l'écriture exactement? Très précisément ce qu'avaient soulevé Hegel et Husserl : qu'elle aggrave l'oubli du sens plutôt que d'y remédier, et ce pour deux raisons : d'abord, parce qu'elle est une répétition vaine de ce qui était *déjà présent* dans l'intériorité ou dans son expression vocale. Mais à

accumuler ainsi les signes écrits, on ne fait qu'encombrer l'espace mnésique, risquant ainsi de masquer et d'obstruer ce qui y circulait de plein droit, c'est-à-dire la vérité ou l'*eidos*<sup>108</sup>. Bref, l'écriture n'est qu'un outil mnémotechnique improductif – Hegel nous avait familiarisés avec ce motif –; en ce sens elle n'est utile qu'à ceux qui savent *déjà* et ne peut pas servir pour accroître la connaissance : elle permet bien de répéter indéfiniment la face signifiante du signe, mais demeure un vecteur sans charge si le lecteur ne possède pas aussi l'ogive signifiée qui l'accompagne.

Ensuite, et paradoxalement, la faute la plus grave de l'écriture réside dans le fait qu'elle remplit *trop bien* son rôle de suppléante ou de copie, si bien que son improductivité première s'en trouve dissimulée. Ce qu'il y a de scandaleux avec l'écriture est donc son caractère frauduleux : elle semble vivante, mais n'est en vérité que matière morte et inerte<sup>109</sup>. Elle est littéralement morte-vivante, et en cela abuse; sa *présence apparente* et sensible camoufle l'absence la plus radicale qui soit, c'est-à-dire la *vacuité intelligible* que Husserl dénonce aussi. L'écriture est un *simulacre* ou une répétition de la présence, elle est d'autant plus vénale que la copie – nom du signe qui éveille sa signification propre – qu'elle ne dit pas son nom.

Le renversement de la copie en simulacre doit rappeler l'ambivalence du *pharmakon*; le simulacre serait au mauvais *pharmakon* ce que la copie est au bon *pharmakon*. Les choses ne sont toutefois pas si simples et il apparaît impossible d'opposer ainsi copie et simulacre. En fait, aussi absurde que cela puisse sembler, le simulacre représente l'*accomplissement* de la logique de la copie. Pour Platon, l'écriture ne sera jamais une bonne copie ou un bon *pharmakon*, car elle ne peut dupliquer que la face sensible du signe et non son sens intelligible. Mais il y a ici une circularité retorse : il faut supposer le versant intelligible *déjà* produit – et ici la

---

<sup>108</sup> *PP*, p. 168.

<sup>109</sup> Platon, *Phèdre*, 275d.

doctrine platonicienne des Idées pèse de tout son poids – pour que l'écriture puisse être exclue comme répétition improductive, pure puissance de consignation.

La réflexion husserlienne a cependant permis de suspecter un tel schéma, puisqu'elle introduit l'idée selon laquelle l'idéalité signifiée n'est constituée *comme telle* qu'en autant qu'elle puisse être doublée et dédoublée, c'est-à-dire répétée indéfiniment dans l'élément d'une histoire. L'écriture est le champ de cette historicité. Aussi l'accomplissement ou le parachèvement de l'idéalité impliquent-ils la possibilité d'une répétition parfaite : la production d'une copie conforme. Or, c'est précisément à ce niveau que le *pharmakon* vient jouer de son ambiguïté, le caractère scandaleux de l'écriture ayant été reconnu dans sa capacité à suppléer la mémoire dans une apparence si parfaite qu'elle laisse croire à la présence du sens. Le simulacre est ainsi ce moment effrayant où imitation et répétition atteignent leur point de bascule et où, ressemblant *trop*, le signe se met à différer de l'original comme un autre original. Qu'est-ce en effet qu'une copie conforme si ce n'est un « autre » original? L'écriture représenterait en quelque sorte l'*automatisation* ou l'*autonomisation* du simulacre, monstruosité dotée de sa vie propre devant laquelle Platon aurait reculé.

L'origine se verrait ainsi dédoublée dès l'abord, et tout le questionnement derridien dans « La pharmacie de Platon » vise à accréditer la pensée d'une supplémentarité qui ne serait précédée d'aucune origine positive, la produisant bien plutôt comme telle<sup>110</sup>. Cette différence serait si l'on veut l'*ingrédient actif* du *pharmakon*, elle dénommerait ce processus de répétition du même comme autre – comme *se* différant, un tel mouvement de différence produisant la différence – par lequel l'idéalité trouve autant la condition de sa fécondité signifiante que celle de la dissémination de son sens, aux quatre vents ou en pure perte.

---

<sup>110</sup> Dans *VP*, Derrida décrivait bien cette étrange structure de la supplémentarité : « une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter. » (p. 99).



Le *pharmakon* permet à Derrida de rendre compte de l'ambivalence de l'écriture et, au-delà de l'écriture, de l'essence de l'ambivalence elle-même, à l'écart ou dans la marge de ce que la tradition philosophique a pensé sous ce terme. L'ambivalence, en ce sens, ne serait pas l'indécision entre deux pôles d'une opposition – sauf à considérer cette indécision comme « fondamentale » en un sens insolite – mais ce qui met en mouvement et rend possible toute opposition à partir d'un défaut ou d'un supplément d'origine. Et bien que ni Hegel ni Husserl n'emploient évidemment la notion de *pharmakon*, l'étrange oscillation que leur traitement thématique de l'écriture laisse percevoir indique que ce terme rend peut-être mieux compte que d'autres du déchirement qui se joue sous la surface apparemment impassible de leurs discours philosophiques. Un tel déchirement ne signe pas l'arrêt de mort de « la chose même » ou du savoir absolu, mais peut-être les dé-centre et les replace à l'intérieur d'un « système » qu'ils ne commandent plus, qu'ils n'avaient, en vérité et à en croire Derrida, peut-être jamais commandé.

Dans ce jeu d'effacement de soi et de plénitude du sens, l'écriture semble vouée à perdre. Tout le jeu philosophique consisterait ainsi, dit Derrida, à « biffer une écriture redoutée parce qu'elle rature elle-même la présence du propre dans la parole<sup>111</sup>. » Les parcours hégélien et husserlien n'ont-ils pas montré, malgré eux et contre eux-mêmes, toute l'instabilité du fondement sur lequel ils auront voulu asseoir la forme de l'idéalité (sens, concept, idée, signification, signifié, être) et la forme de l'expérience? Cette instabilité est-elle due à autre chose qu'au pouvoir radicalement corrosif et disruptif de l'écriture, cet *indispensable accessoire*? Dans les multiples gestes qui la répriment et jusque dans sa défaite, l'écriture apparaît – en disparaissant – comme ce qui est irréductible à cette valeur de présence dont le schème rassurant a longtemps structuré la métaphysique. En mettant en lumière la portée capitale de l'écriture ainsi que l'histoire de sa répression systématique, Derrida a contribué à

---

<sup>111</sup> DLG, p. 381.

dessiner la clôture de cette époque du signe et à ébranler jusqu'à son fondement. Nous avons commencé d'indiquer que ce dernier n'est « que » la détermination de l'être comme présence dans l'histoire de la philosophie occidentale. C'est dans l'ombre immense de la méditation heideggérienne qu'il faut désormais suivre le développement de la problématique derridienne.

TROISIÈME PARTIE  
L'OUBLI DE L'ÊTRE, ENTRE NIHILISME ET ÉCLIPSE

Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes.

J. Derrida, *Positions*

Il n'est pas d'expérience qui puisse être vécue autrement qu'au présent. Cette impossibilité absolue de vivre autrement qu'au présent, cette impossibilité éternelle définit l'impensable comme limite de la raison.

J. Derrida, *Violence et métaphysique*

Revenant sur la primauté du présent dans la conception husserlienne du temps, Derrida écrit ceci qui, dans *La voix et le phénomène*, apparaît à première vue comme une concession inattendue, voire même incompatible avec la critique que nous lui connaissons de la « métaphysique de la présence » :

...il n'y a d'ailleurs aucune objection possible, à l'intérieur de la philosophie, à l'égard de ce privilège du maintenant-présent. Ce privilège définit l'élément même de la pensée philosophique, il est l'*évidence* même, la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens. 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<sup>1</sup>.

Admission lourde de sens. Ne barre-t-elle pas par avance toute possibilité de contester Husserl précisément là où l'analyse de l'écriture avait fait porter l'insistance? Si la chaîne des concepts de conscience du temps, d'expérience et d'intuition s'avère validée et indestructiblement soudée à la présence, comment pourra-t-on sauver

---

<sup>1</sup> *VP*, p. 73-74. On pourrait multiplier les exemples où Derrida tient un propos similaire.

l'écriture du jugement husserlien la condamnant à la réclusion? La marque écrite, en effet, nous est irrémédiablement apparue dans son devenir-immotivé comme le mouvement de l'effacement du sens. Dans la mesure où ce mouvement est inconciliable avec le *telos* et la forme même de l'expérience (philosophique ou non), la question se transforme radicalement : il ne s'agit plus de savoir pourquoi l'écriture a été livrée à la plus tenace des répressions, mais plutôt de savoir grâce à quel *tour de force* elle pourrait prétendre s'y soustraire. Dans l'ordre philosophique, l'écriture apparaît en effet comme un concept intenable, semblant devoir remettre en question le projet depuis sa marge, comme si la périphérie commandait le centre. Puisqu'elle décrit un mouvement excentrique qui ne correspond pas à celui qui doit guider tout projet philosophique sérieux, comment aurait-on pu éviter à l'écriture – ce signe brisé – d'être retirée hors de la circulation et donc mise hors d'état de nuire?

Mais est-ce vraiment le cas? Les parcours que nous avons suivis jusqu'à maintenant invitent à penser que la phénoménologie n'a jamais été en mesure de faire totalement l'économie de l'écriture. C'est d'ailleurs pour cette raison que la *logique de la supplémentarité* s'est d'abord exprimée chez Derrida, et de façon exemplaire, à propos et à partir du signe. Cette structure supplémentaire par laquelle « une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter<sup>2</sup> » permet de rendre compte que, même exclue, l'écriture ne cesse pas d'opérer. Cet écart entre ce qui est annoncé ou énoncé comme principe d'exclusion et ce qui opère malgré tout dans le texte témoigne de la tension qui travaille la phénoménologie et la remet en question.

Si le diagnostic derridien est vrai, s'il n'y a décidément *rien* à opposer au privilège qui commande l'exclusion de l'écriture, au privilège du présent comme forme temporelle propre à toute expérience – langagière ou autre –, s'il n'y a pas d'alternative à ce privilège à un point tel qu'il ne peut qu'aller de soi, n'est-ce pas précisément les raisons de cette *absence d'opposition* qu'il faut commencer par

---

<sup>2</sup> *VP*, p. 99.

questionner? En quoi ce privilège du présent est-il *inéluçtable*? En quoi un mode temporel bien précis peut-il déterminer de façon exclusive la forme de l'expérience?

*Sein und Zeit*, peut-être plus que tout autre, a permis de méditer ces questions. Selon Heidegger, l'être du temps aurait toujours été interprété comme présence et ce mode d'être temporel se serait perpétué dans l'histoire de la métaphysique comme la détermination fondamentale de l'être en son ensemble. L'*eidos* du temps se confondrait donc avec l'*eidos lui-même*. Le présent ou la présence apparaissent inéluçtables en vertu d'un oubli de la question de l'être, partagé entre nihilisme et éclipse.

Nous montrerons à partir de la critique heideggérienne comment le privilège du présent se trouve ultimement fondé – dans la phénoménologie, mais aussi plus largement dans l'histoire de la philosophie – sur l'oubli de la question de l'être. En convoquant le mot d'ordre « droit aux choses mêmes! » cher à la phénoménologie husserlienne, nous illustrerons en quoi la tension interne qui s'exerce en son sein résulte de la subordination de ce mot d'ordre à une idée prédéterminée de la science et de la philosophie. Cette subordination oriente et, en tant que telle, voile la possibilité que la recherche parvienne à éclaircir en profondeur et définitivement ses présupposés. En se subordonnant à un idéal scientifique en vue d'une connaissance théorique, c'est-à-dire certaine, la recherche husserlienne fonde son épistémologie sur une ontologie implicite, car elle omet de se poser la question de savoir ce qu'elle entend lorsqu'elle utilise le mot « être », elle omet de poser la question de sa précompréhension de l'être. Cette omission n'est toutefois pas le fruit d'une défaillance ou d'un accident propre à l'entreprise husserlienne; elle révèle bien plutôt l'historialité constitutive de notre *Dasein* et le poids que la tradition fait porter sur celui-ci.

On explicitera ensuite le sens de cette historialité en précisant le caractère herméneutique de tout questionnement et de toute recherche. Dans la mesure où le

rapport à la tradition est précisément ce qui fait obstacle à l'éclaircissement du présupposé le plus radical – la précompréhension de l'être – il n'est possible d'atteindre un questionner véritablement libre qu'en procédant à une *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie, *Destruktion* devant faire apparaître la décision par laquelle s'instaure le nihilisme comme oubli de la question de l'être et son scellement dans la détermination de l'être comme *présence constante*. Cette décision s'institue sur la base de l'interprétation platonicienne de l'Idée.

Il s'agira d'indiquer en terminant, à partir de l'expérience heideggérienne elle-même, comment le motif du nihilisme peut encore barrer l'accès à la vérité de l'être. À la décision platonicienne qui inaugure le déclin et l'oubli de l'être, on pourrait d'abord croire qu'il est possible d'en substituer une qui en respecte le sens. L'erreur consiste précisément dans cette croyance qu'il est possible de remédier au nihilisme en fondant plus authentiquement ou plus originairement le sens de l'être. L'oubli n'est pas une épreuve que la pensée pourrait surmonter en temps voulu. Au contraire, le nihilisme et l'oubli sont le *destin* même de la philosophie dans la mesure où la vérité de l'être apparaît dans la co-appartenance fondamentale de l'être et de l'oubli, du dévoilement et de l'occultation. Sa vérité réside tout entière dans son *éclipse* : l'être se donne en son retrait.

## CHAPITRE I L'ANGLE MORT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

Dans l'introduction à *Être et temps*, Heidegger écrit que « Plus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*. La compréhension de la phénoménologie consiste uniquement à se saisir d'elle comme possibilité<sup>1</sup>. » Il marquait par là discrètement son désaccord quant au concept de phénoménologie et à la tâche qu'elle engage. Où s'enracine un tel désaccord? D'abord et avant tout dans la revendication de l'existence d'une tension et d'une contradiction au cœur même du projet husserlien. On peut, en prolongeant le trait de la critique qu'adresse Heidegger à Husserl dès 1923-24, isoler plus clairement la source de la tension interne à l'entreprise phénoménologique husserlienne. Tout se passe comme si la phénoménologie évoluait sur deux plans distincts, mais appelés à se conjuguer; le plan programmatique d'abord, qui fournit l'orientation générale de la recherche, et le plan de l'analyse où le fil conducteur est lui-même produit par la description phénoménologique. Le sens de la critique heideggérienne est de se demander si la recherche en vue d'accéder « droit aux choses mêmes! » est compatible avec cette *orientation du regard* qu'impose le versant programmatique de la phénoménologie. Une telle orientation, comme définition d'un point de départ et d'une perspective, n'est-elle pas au fond déjà prédestination et prescription d'un point d'arrivée?

Afin de bien saisir l'ampleur et la portée de la critique heideggérienne du concept de phénoménologie, peut-être est-il préférable de partir de sa propre conception de la phénoménologie. Cette conception est admirablement documentée grâce à l'édition des cours des années 1920. On peut dire à cet effet que cette conception culmine dans *Être et temps* en se condensant; si elle se raffine dans l'enchaînement qui va de l'*Introduction à la recherche phénoménologique* (1923-24)

---

<sup>1</sup> *ET*, p. 38.

à l'œuvre maîtresse de 1927, en passant par les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925), elle demeure inchangée quant à son principe essentiel. Celui-ci se rassemble tout entier pour Heidegger dans la maxime « aux choses mêmes ». C'est précisément quant à l'interprétation de ce mot d'ordre que se fait jour la divergence capitale entre Husserl et Heidegger.

Quoi qu'on puisse en penser, il faut se garder de voir dans le « aux choses mêmes » un appel à la recherche de l'essence des phénomènes, si par là on entend un quelconque en-soi idéal et suprasensible<sup>2</sup>. En ce sens, le retour aux choses mêmes n'est ni chez Heidegger ni chez Husserl l'indicateur d'une adhésion à un platonisme vulgaire. Il indique plutôt, à un niveau minimal qui leur est commun, l'exigence de fonder le principe de la recherche phénoménologique dans l'absence de présuppositions<sup>3</sup>, que celles-ci s'expriment dans un recours non critique (et non réflexif) à des concepts hérités de la tradition ou, plus largement, dans le sens commun et dans notre enracinement à l'intérieur d'une culture donnée. C'est donc en premier lieu à une certaine passivité de la connaissance que s'oppose la maxime en question. Mais ce principe demeure en quelque sorte banal s'il ne doit nommer que l'exigence de « mettre en lumière » explicitement les choses telles qu'elles se montrent; c'est là, à vrai dire, le principe de toute connaissance scientifique : toute science doit procéder de l'expérience<sup>4</sup>.

Les chemins husserliens et heideggériens se séparent ici. Pour Husserl, ce premier principe est complété dans sa généralité par l'adjonction d'un second, qui vise à caractériser la nature que doit supposer tout accès qui puisse revendiquer un

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 133. Ci-après *P*. Voir aussi *ET*, p. 30-31.

<sup>3</sup> *ET*, p. 28; Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, première partie (*Recherches I et II*), trad. H. Élie, avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1961, p. 22; *P*, p. 119-120.

<sup>4</sup> *Idées...I*, p. 64.



caractère explicitement dénué de présupposés. L'accès royal aux choses mêmes sera de nature intuitive : « C'est la "vision" immédiate, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais la vision en général, en tant que conscience donatrice originaire sous toutes ses formes, qui est l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle<sup>5</sup>. » Se trouve ainsi exprimé le principe des principes de la phénoménologie husserlienne qui fournit la règle d'interprétation de la maxime « aux choses même ». Atteindre la chose même, ce sera en effet en posséder une vision « en chair et en os », c'est-à-dire une intuition évidente, pleine, présente. Dès lors, ce sera la tâche de la phénoménologie que d'explicitier comment une telle intuition directe peut être produite dans et par la conscience, et ainsi s'avérer être le gage de connaissances absolument rigoureuses. Cette orientation, dégagée dès le tome II des *Recherches logiques*, se perpétue sans changement à travers *La philosophie comme science rigoureuse* et dans les *Idées...I*.

Pour Husserl, l'absence de présuppositions est donc garantie par la qualité du moyen d'accès, l'intuition directe, et elle équivaut à isoler des connaissances absolument valides; nous avons vu dans la partie précédente comment ce motif prenait corps dans la phénoménologie husserlienne. Pour Heidegger néanmoins, la structure de l'apparaître et de la phénoménalité en général est irréductible à la seule intuition. La nature du moyen d'accès n'est pas nécessairement garante de l'accès aux choses elles-mêmes dans leur être. Pour l'auteur d'*Être et temps*, le sens de cet accès est plutôt contenu à même le nom de phénoméno-*logie*. Le phénomène, ce dont s'occupe la phénoménologie, est précisément ce qui est en question pour elle. La phénoménologie est donc *-logie* en un sens radicalement différent des autres sciences (biologie, ontologie, épistémologie), justement parce que ces sciences, comme discours sur quelque chose, ont *déjà* leur objet, qu'elles présupposent. Dans la

---

<sup>5</sup> *Idées...I*, p. 66. Le même motif est exprimé à la p. 78 du même ouvrage ainsi que dans Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, *op. cit.*, p. 8 et dans Edmund Husserl, « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* (1913) », *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, Presses universitaires de France, 1975, p. 364-365.

phénoménologie, on ne trouve rien de tel, puisqu'elle ne vise pas à garantir la fiabilité d'un moyen d'accès, c'est-à-dire d'accéder « scientifiquement » aux choses, mais bien à se demander *quelles sont ces choses elles-mêmes*<sup>6</sup>.

La phénoménologie est donc en quelque sorte une science « sans objet » ou, plus précisément, une science qui ne présuppose rien de la nature de son objet thématique, pour la raison simple que la recherche phénoménologique porte sur le « comment » et la manière dont les choses, c'est-à-dire les phénomènes, *font* *encontre, se phénoménalisent*<sup>7</sup>. La phénoménologie est en ce sens et en premier lieu un discours sur l'apparaître et non un discours sur l'apparaissant, sur l'être et non sur l'étant, sur la « vérité » de l'être et non sur la vérité de l'étant. Elle est pour Heidegger « méthodologie » philosophique plutôt qu'ontologie phénoménologique.

Il n'en demeure pas moins que les « objets » de la philosophie sont, au sens large, des phénomènes, et qu'ainsi la phénoménologie se présente à première vue comme « science des phénomènes ». Toutefois, la nature de ces objets est précisément ce qui, dans la recherche phénoménologique, est en question. Pourquoi? Parce que le phénomène peut prendre deux significations : d'abord comme ce qui est manifeste et qui se manifeste, ce qui se montre de soi-même dans la clarté<sup>8</sup>; ensuite, comme ce qui, se présentant *comme* ce qui est manifeste – et manifestement vrai – n'est qu'*apparemment* manifeste. Le phénomène est cela dont l'apparaître peut essentiellement verser dans le paraître ou, plus justement, ce type de choses dont l'apparaître consiste à paraître. Cela ne signifie pas qu'il y ait autre chose « derrière » le phénomène, quelque chose qui serait plus essentiel ou plus vrai, mais plutôt que,

---

<sup>6</sup> P, p. 120.

<sup>7</sup> P, p. 130-132.

<sup>8</sup> P, p. 130.

d'abord et le plus souvent, le phénomène apparaît dans la clarté en projetant une zone d'ombre<sup>9</sup>. Comme si la clarté du manifeste pouvait également être aveuglante.

Cette structure ambiguë de l'apparaître fonde la possibilité de l'apparence, c'est-à-dire la possibilité qu'un phénomène fasse encontre comme ce qu'il n'est pas<sup>10</sup>. L'apparaître projette son ombre, l'apparence. Cette ombre projetée ne témoigne pas d'un être appauvri, d'une copie ou d'un simulacre du phénomène – cela nous réintroduirait de plein fouet dans un essentialisme de type platonicien – mais plutôt de la possibilité que le phénomène se voile dans la latence. Atteindre le phénomène, ce sera pour Heidegger un combat contre l'apparence en vue du dévoilement du phénomène :

Ce qui est phénomène sur le mode de la possibilité n'est justement pas donné comme phénomène, mais *doit d'abord être amené à se donner*. La *phénoménologie est justement, en tant que recherche, le travail qui consiste à rendre visible les phénomènes en les libérant*, c'est-à-dire à en détruire méthodiquement tous les recouvrements<sup>11</sup>.

Ces recouvrements sont multiples, mais ils sont tous, d'une façon ou d'une autre, liés au langage. En quel sens est-ce le cas?

La méditation de Heidegger à propos de la détermination aristotélicienne du *logos*, au §2 d'*Introduction à la recherche phénoménologique*, peut nous aider à le déterminer. Commentant *De l'âme*, Heidegger indique que la définition aristotélicienne fondamentale de l'être humain peut être interprétée ainsi : « Être homme veut dire : être un vivant qui a la possibilité d'avoir commerce [...] avec le monde en tant qu'objet de préoccupation possible, et en vérité être capable de parler<sup>12</sup>. » Cela montre bien la connexion indissociable qui, chez Heidegger, relie le

---

<sup>9</sup> *P*, p. 133.

<sup>10</sup> *ET*, p. 29.

<sup>11</sup> *P*, p. 134. Soulignons que ce passage explicite admirablement le motif de la *Destruktion*.

<sup>12</sup> *IRP*, p. 38.

questionnement à la compréhension, comme pouvoir-être fondamentaux – comme existentiels – du *Dasein*<sup>13</sup>.

La phénoménologie herméneutique tire précisément sa pertinence du rôle fondamental de la compréhension en tant que caractère d'être du *Dasein*. Tout le rapport du *Dasein* à la mondanité en général est en effet interprété à travers la notion d'être-dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*) et en dépend : le *Dasein* est ce qui d'emblée est projeté dans un monde qu'il comprend et dont il se préoccupe. Or, pour Heidegger, la racine du langage consiste dans son caractère apophantique, c'est-à-dire en tant que « discours avec le monde par lequel le monde qui est là est montré en tant qu'étant là<sup>14</sup>. » Le langage apparaît ainsi dans sa proximité essentielle avec le phénomène : tous les deux consistent à rendre manifeste quelque chose; tous les deux montrent à la fois eux-mêmes (l'apparaître, le Dire) et autre chose qu'eux-mêmes (le paraître, le Dit).

Il faut bien voir que le langage ne possède pas seulement qu'une fonction de monstration du monde, ni même de nomination, mais qu'il représente avant tout le moyen permettant au *Dasein* d'accéder au monde, de le posséder dans son apparaître<sup>15</sup>. N'est-ce pas pourtant la perception (*esthesis*) qui doit primordialement assurer cet accès avec le monde? Il est vrai que la sensibilité est notre premier rapport avec le monde qui, on doit bien l'admettre, nous préexiste et préexiste à son accaparement par le langage. Mais sans l'entendement qui discerne, classe, met en relief et différencie (*krinein*) le sensible perçu, aucune perception et aucune perceptibilité en général ne serait possible<sup>16</sup>. Dans cette action de l'entendement qui rend possible la perception du perçu comme perçu, c'est-à-dire comme quelque chose

---

<sup>13</sup> *ET*, p. 7 et 12.

<sup>14</sup> *IRP*, p. 38.

<sup>15</sup> *IRP*, p. 41.

<sup>16</sup> *IRP*, p. 42-43.

qui se détache de l'indifférencié, Aristote fait remarquer que le discours est en quelque sorte déjà à l'œuvre<sup>17</sup>. Si c'est le cas, c'est pour Heidegger précisément parce que la compréhension est la manière dont le *Dasein* ouvre son monde en existant son « Da ». C'est ce qui autorise Heidegger à radicaliser le propos aristotélicien et à dire que le *Dasein* « est toujours en quelque manière langage. Dans la perception, le langage ne parle pas seulement de surcroît, mais il va même jusqu'à *diriger* la perception, nous voyons, *en passant par* le langage<sup>18</sup>. »

Cette structure herméneutique du *Dasein* s'oppose frontalement au propos husserlien, pour qui la perception immédiate était susceptible de garantir adéquatement le rapport au monde et aux choses mêmes. La vision peut donc nous abuser<sup>19</sup>, et Heidegger ne manque pas de le rappeler : « Dans la mesure où le langage est pris dans une perspective traditionnelle et ne fait pas l'objet d'une appropriation originaire, il *recouvre* les choses, ce même langage dont la fonction fondamentale est pourtant bien de montrer les choses<sup>20</sup>. » C'est dire que les préjugés et les présupposés du langage passent continûment dans la perception et en orientent la visée, de telle sorte que la vision se dirige sur... ceci plutôt que cela. Cette structure de visée, Heidegger la caractérise comme souci. Le souci se soucie d'être préoccupé. Si l'on souhaite parvenir aux choses mêmes, il faut au préalable libérer la vision du souci et de la préoccupation qui en obstruent et en dissimulent l'accès<sup>21</sup>. La *Destruktion* trouve ainsi une de ses justifications méthodologiques.

---

<sup>17</sup> *IRP*, p. 44.

<sup>18</sup> *IRP*, p. 47. Voir aussi *ET*, qui mentionne que « Tout voir pur et simple anté-prédicatif de l'à-portée-de-la-main est déjà en lui-même compréhensif-explicitatif. » (p. 131).

<sup>19</sup> Dans ce qui est peut-être une critique faite à Husserl, Heidegger écrit dans *ET* que « L'idée de la saisie et de l'explication "originaires" et "intuitive" des phénomènes est diamétralement opposée à la naïveté d'une "vision" gratuite, "immédiate" et irréfléchie. » (p. 37).

<sup>20</sup> *IRP*, p. 47.

<sup>21</sup> *IRP*, p. 297.

En quoi la phénoménologie husserlienne ne se soustrait-elle pas à cette critique? En quoi participe-t-elle à cette histoire du recouvrement des choses mêmes dont Heidegger dit qu'elle englobe tout le cours de la philosophie occidentale<sup>22</sup>? La réduction phénoménologique n'avait-elle pas pourtant explicitement comme objectif « d'exclure tous les énoncés ne pouvant être réalisés par la démarche phénoménologique<sup>23</sup> »? La question heideggérienne consiste à se demander si la réduction est véritablement suffisante pour éliminer *tous* les présupposés que peuvent charrier le langage et le questionnement de la tradition philosophique.

La nécessité de la réduction procédait chez Husserl de la volonté de mettre hors-circuit tous les énoncés qui se perpétuent dans la tradition en dépit de leur sens vague ou ambigu, vide ou indéterminé. Nous avons d'ailleurs rencontré ce motif au sein de *L'origine de la géométrie* sous le thème de la compréhension vide ou passive des significations reçues dans l'échange linguistique, et notamment dans la lecture. Grâce à la réduction phénoménologique, le phénoménologue pouvait toutefois prétendre ré-effectuer activement le sens des concepts tombés en désuétude sous le poids de l'histoire et ainsi réactiver leur évidence première. La phénoménologie semble donc bien à l'abri des présuppositions qui s'exercent au sein du langage.

Eugen Fink montrait à cet effet dans une conférence demeurée célèbre<sup>24</sup> que la réduction phénoménologique s'inscrivait précisément dans un mouvement de thématization et de réflexion sur les présupposés avec lesquels nous opérons naïvement dans la vie ordinaire, dans l'« attitude naturelle<sup>25</sup> ». Mais cette même conférence s'appliquait à démontrer qu'un tel mouvement ne pouvait pas suffire à

---

<sup>22</sup> *IRP*, p. 60-62.

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, *op. cit.*, p. 22.

<sup>24</sup> Eugen Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl ». Conférence prononcée en 1957 au *III<sup>e</sup> Colloque International de Phénoménologie* à Royaumont. Elle a depuis été reprise dans *Proximité et distance* (*op. cit.*, p. 147-167).

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 156-158.

exonérer la phénoménologie de tout emploi de concepts inéclaircis. Pour Fink, la phénoménologie demeure en effet grevée de concepts opératoires et naïfs parce que Husserl ne s'est jamais posé la question de la possibilité d'un *langage transcendantal* dans lequel le phénoménologue pourrait conduire en toute sécurité ses recherches :

Le phénoménologue qui accomplit la réduction se met, en pensant, à distance de l' « attitude naturelle » [...] Mais par là, il *sort* en toute rigueur aussi de la situation, dans laquelle le langage humain a son lieu comme la nomination des choses, l'appel des Dieux, la parole avec les autres hommes. Peut-il encore disposer du logos dans le même sens qu'avant<sup>26</sup>?

C'est dans le même esprit que Derrida suggèrera quelques années plus tard que Husserl n'a pas réussi – ne peut pas avoir réussi – à se détacher de tous les présupposés parce que la réduction est incapable d'affecter le langage *hérité* avec lequel elle doit bien, bon gré, mal gré, composer et opérer. « Entre le langage ordinaire (ou le langage de la métaphysique traditionnelle) et le langage de la phénoménologie, enchaîne Derrida, l'unité n'est jamais rompue malgré des précautions, des guillemets, des rénovations ou des innovations<sup>27</sup>. » Il faut souligner l'importance de cette proposition au sein de l'architecture de *La voix et le phénomène*, puisqu'elle apparaît au moment précis de l'énoncé de son fil directeur. Derrida cherche en effet à montrer que Husserl n'a pu éluder la question de la possibilité d'un langage transcendantal que parce qu'il abordait le langage en lui supposant un horizon invariablement logique. Cette absorption du langage au sein de la logicité est d'ailleurs attestée par le privilège inquestionné de la troisième personne de l'indicatif présent du verbe être (*ti esti*, qu'est-ce que...?) Que cette forme verbale perpétue la domination de l'être comme présence, c'est ce que nous verrons bientôt.

La critique heideggérienne de Husserl présente toutefois un motif plus immédiat et, d'une certaine façon, plus radical. Nous avons fait ressortir plus tôt deux

---

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 165.

<sup>27</sup> *VP*, p. 6.

existenciaux fondamentaux du *Dasein* : le pouvoir-comprendre d'une part, donné dans le langage, et, de manière indissociable, le pouvoir-questionner. L'ouverture (le « Da ») du *Dasein* et son caractère ontologique dépendent finalement de ces deux pouvoir-être<sup>28</sup>. On pourrait même dire que le pouvoir-questionner a un certain privilège sur le pouvoir-comprendre, précisément parce qu'il ouvre la possibilité d'un auto-examen du comprendre, celui-ci s'exerçant de prime abord et le plus souvent sous une forme machinale. Le comprendre – et la précompréhension d'autant plus – est en quelque sorte un questionner « déficient<sup>29</sup> ».

Inversement, le questionner le plus éminent, n'est-ce pas la philosophie? L'analytique existentielle du *Dasein* mobilisée dans la première partie d'*Être et temps* est-elle autre chose que la possibilité d'un tel questionner? À cet égard, *Être et temps* est tout à fait exemplaire puisqu'en lui il s'agit non pas de conduire une recherche à partir d'un questionnement qui l'oriente, mais de questionner afin de produire l'élaboration satisfaisante de la question, élaboration qui permettra aux phénomènes de faire rencontre véritablement. La maxime sous les auspices de laquelle Heidegger avait placé sa recherche est ainsi respectée, tout comme la portée méthodologique préalable qu'il voulait voir reconnue à la phénoménologie se trouve explicitée.

C'est sur ce plan qu'apparaît le plus clairement à Heidegger l'échec du projet husserlien. Il écrit à cet effet que la délimitation du champ d'investigation de la phénoménologie dépend de et, d'une certaine façon, se réduit à l'idée que l'on se fait de la philosophie<sup>30</sup>. En énonçant que « l'essence de la philosophie [est] que son travail s'effectue dans le domaine de l'intuition directe<sup>31</sup> », Husserl ne présume-t-il

---

<sup>28</sup> *ET*, p. 7 et 12.

<sup>29</sup> C'est ce qu'on peut déduire du passage suivant de *ET* : « Or viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner. » (p. 7).

<sup>30</sup> *P*, p. 120.

<sup>31</sup> Edmund Husserl, *La philosophie comme science...*, *op. cit.*, p. 85.



pas un champ de recherche hors duquel les phénomènes rencontrés ne présentent aucun intérêt scientifique et se trouvent par là même exclus?

La présupposition que Heidegger thématise chez Husserl est en quelque sorte plus retorse que celles qui s'exercent dans le langage et qui se présentent comme de simples significations vides et obstruées par la poussière du temps. En effet, la présupposition dont il s'agit se présente dans une structure de dissimulation par laquelle elle n'apparaît purement et simplement plus comme telle; pire encore, elle apparaît comme l'inverse de ce qu'elle est, c'est-à-dire comme absence de présupposition, ce qui renforce sa dissimulation. Malgré son caractère plus tenace, la structure présomptive du questionnement husserlien est de la même nature que celle qui afflige le langage. Le questionner « enchaîné » à un fil conducteur est, comme la perception qui est traversée par le langage, un *se-diriger-sur...* et un *souci de...*

Le *souci*, par lequel un questionnement se dirige d'emblée sur la tâche qu'il s'est préalablement fixé, est caractérisé par la préoccupation et la circonspection. Si, de son côté, la préoccupation témoigne d'une certaine façon du caractère positif du *souci* (précisément comme acte de se soucier, c'est-à-dire de ne pas demeurer indifférent et de se tourner vers...), la circonspection fait plutôt signe vers son versant négatif et indique plutôt un rétrécissement de l'ouverture dans laquelle chaque *souci* n'a en quelque sorte qu'une vision limitée; cette limitation provient du fait que le *souci* s'accomplit selon une visée (un *se-diriger-sur...*) exclusive. L'exclusion dont il est question n'a pas seulement pour effet d'omettre certaines « régions » du monde, mais aussi de configurer ce que le *souci* prend en vue de telle sorte qu'à chaque fois et expressément il ouvre ce qu'il voit d'une façon déterminée, *comme ceci ou cela*, et *pour ceci ou cela*<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *ET*, §15; *IRP*, p. 121-122.

Quel est donc, une fois pour toute, le souci dans lequel la phénoménologie husserlienne se complaît et se leurre? Ce souci, nous l'avons déjà caractérisé dans la partie précédente comme l'ambition de fonder la scientificité absolue de la connaissance à travers l'élucidation de la région « conscience ». Le souci husserlien n'est ainsi pas de parvenir aux choses mêmes, mais de s'assurer de la possibilité d'une connaissance rigoureusement valide de ces choses. Or, ce souci en apparence innocent est configuré selon Heidegger par une idée pré-déterminée – et traditionnelle – de la science quant à la nature de la connaissance<sup>33</sup>. Parce que Husserl sait déjà – parce qu'il présuppose comme déjà connu – ce qu'il *faut* entendre par « science », il peut se proposer comme but l'élucidation de la possibilité d'une connaissance *scientifique* à l'intérieur de quelque chose comme la conscience<sup>34</sup>. C'est en ce sens que Heidegger dira alors, et dès 1923-24, que dans la phénoménologie husserlienne

...la maxime « droit aux choses mêmes » ne peut déjà plus avoir ici le sens de « se rendre présentes les choses librement à partir d'elles-mêmes *avant* tout questionnement d'un genre déterminé »; elle a bien plutôt le sens de laisser l'interrogé faire encontre *dans le cadre de cette problématique prédessinée bien déterminée*<sup>35</sup>.

Aussi, son jugement sera-t-il, seulement quelques années plus tard, extrêmement sévère à l'endroit de Husserl : « La phénoménologie est par conséquent *non phénoménologique* – c'est-à-dire qu'elle n'est qu'*apparemment phénoménologique* – dans la tâche fondamentale qui consiste à déterminer le champ qui lui est propre<sup>36</sup>! »

En un sens singulier, aussi véhémente soit-elle, la critique de Heidegger ne vise toutefois ni Husserl *personnellement* ni ses successeurs et disciples. C'est que le dévoiement de la phénoménologie et la dissimulation du sens de sa tâche authentique n'est pas le résultat d'une quelconque faute, d'un défaut ou d'une faillite imputable à

---

<sup>33</sup> *P*, p. 161.

<sup>34</sup> *IRP*, p. 117-120.

<sup>35</sup> *IRP*, p. 118.

<sup>36</sup> *P*, p. 191.

Husserl lui-même<sup>37</sup>. D'une certaine façon, le projet husserlien *ne pouvait pas ne pas échouer*, puisqu'il était dès le départ transi d'une métaphysique implicite et littéralement soutenu par elle. Ce projet portait en lui-même, « génétiquement », la nécessité de son échec parce qu'il se trouvait entraîné à la suite d'une tradition dont il ne pouvait radicalement contrôler et exclure les présupposés latents. En cela réside le caractère *historial* des présupposés charriés par la phénoménologie husserlienne.

La notion d'historialité traduit activement le *Geschehen* heideggérien. Que faut-il entendre ici par ce terme? Il est d'abord possible de noter qu'il joue un rôle important dans *Être et temps* et dans *l'Introduction à la métaphysique* (1935). Cette notion représente un existentiel du *Dasein*, au même titre que le comprendre et le questionnement. Elle caractérise sa structure ontologique et explicite le sens de son ouverture, de son « Da ». À un niveau élémentaire, Heidegger vise par *historial* l'énigme ou le problème de la temporalisation, de l'« extension » de l'exister, c'est-à-dire de la possibilité de quelque chose comme le déroulement de la vie, entre la naissance et la mort. Cet entre-deux<sup>38</sup> donne la première indication de l'historicité du *Dasein* : ce dernier est jeté dans le devenir et pro-jeté vers l'avenir. Mais le *Dasein* ne serait pas *Da-sein* s'il n'était qu'exposé à cette « passée » ou à ce passage du devenir. Il n'est *Dasein* que dans la mesure où il a un rapport à cette « passée » comme étant son (sa) *propre* passé(e), c'est-à-dire son propre être-été (*Gewesenheit*). Seul un tel rapport à son passé lui permet d'avoir un rapport au passé en général<sup>39</sup>.

C'est dans ce rapport existentiel que consiste principalement l'historialité du *Dasein*. Il n'en épuise toutefois pas le sens. Le fait que l'exister soit indissociable

---

<sup>37</sup> À cet effet, voir la distinction entre recouvrement accidentels et recouvrements nécessaires. *ET*, p. 35-36; *P*, p.134-135.

<sup>38</sup> Au sujet de la notion d'entre-deux ou de Di-mension, ainsi que de son corrélatif, le quadriparti, voir Martin Heidegger, « "...L'homme habite en poète..." » et « La chose », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 194-245.

<sup>39</sup> *ET*, §73; Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 363. Ci-après *OT*.

d'un rapport au passé ouvre en effet la possibilité de l'histoire en général, d'un passé qui dépasse et s'étend au-delà des limites assignées à la vie individuelle. L'historialité doit également rendre compte de la productivité de ce passé qui peut continuer à produire des effets sur le présent. En effet, en tant qu'être-jeté, le *Dasein* hérite des possibilités du passé telles que celles-ci lui sont transmises par la culture et la tradition<sup>40</sup>.

Il est important de souligner qu'ainsi l'historialité répond à un problème posé par l'être-jeté et qui consistait à se demander d'où pouvait provenir les possibilités d'être qui s'offraient au *Dasein*. Où celui-ci peut-il puiser les possibilités vers lesquelles se projeter s'il est *jeté* et non plus *créé*? La créature, en effet, n'avait pas à chercher en elle-même son dessein et son destin puisqu'elle s'avérait soumise au projet de son créateur divin. Heidegger pose en ce sens une question qui excède non seulement la théologie, mais aussi la métaphysique en tant qu'elle se développe comme onto-théologie<sup>41</sup>. L'analyse de l'être-pour-la-mort, rappelons-le, ne fournissait aucune réponse à cette question, puisqu'elle se limitait à montrer que la mort permet seulement d'*assumer* authentiquement les possibilités données au *Dasein*; elle ne donne toutefois aucune indication sur la provenance de ces possibilités d'être<sup>42</sup>.

Avec l'historialité, il devient possible de comprendre que le *Dasein*, jeté dans un monde, est aussi jeté dans un ensemble de possibilités d'être *dont il hérite*. Le monde constitue un tel héritage, il *est* cet ensemble de possibilités héritées, ainsi que le rappelle Heidegger : « La thèse de l'historialité du *Dasein* ne dit pas que c'est le

---

<sup>40</sup> *ET*, p. 383-384; *OT*, p. 364-365.

<sup>41</sup> La difficulté de ce problème se remarque peut-être au mouvement qui conduit Husserl du Moi transcendantal, origine de lui-même, à la philosophie de l'histoire de la dernière période, dans laquelle il espère trouver la réponse à l'aporie d'un Moi qui serait cause de lui-même et, tout à la fois, inséré dans le mouvement d'une tradition et d'une histoire.

<sup>42</sup> *ET*, p. 382-383; *OT*, p. 354-365.

sujet sans-monde qui est historial, mais bien l'étant qui existe comme être-au-monde. *Le provenir de l'histoire est provenir de l'être-au-monde*<sup>43</sup>. » L'historialité rend compte en ce sens de l'unité de l'histoire, entendue ici comme tradition, et donc de la possibilité de la transmission d'un héritage « de génération en génération ». En amont, la tradition rend compte de la possibilité de léguer une histoire et de la projeter dans un futur où je ne serai plus. Elle rend aussi compte en aval de la possibilité d'hériter d'une histoire qui nous vient du passé et nous « appartient » en un sens tout à fait particulier. Cette transmission bipolaire comporte néanmoins un aspect problématique dans la mesure où l'héritage qui nous est destiné peut demeurer voilé précisément en tant qu'il constitue un héritage.

L'herméneutique philosophique a suffisamment mis en évidence cette passivité de l'héritage des possibilités traditionnelles, sous le thème du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*)<sup>44</sup>, pour que nous puissions faire ici l'économie de ce développement. Il sera suffisant d'indiquer que les possibilités qui nous sont destinées (envoyées, *Schicksal*) par la tradition peuvent manquer leur adresse, leur destination ou leur destinée (*Geschick*), car l'envoi de l'héritage est toujours relayé à travers l'histoire par les autres (la communauté, le peuple, les institutions, etc.). Pour parvenir au *Dasein*, l'héritage doit donc passer par le *Mitsein*<sup>45</sup> et souffrir la possibilité de se perdre en route. Le colis qui nous est destiné peut ne pas arriver intact à destination; il peut même éventuellement purement et simplement ne pas arriver<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> *ET*, p. 388.

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 321-323; Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, p. 217-218.

<sup>45</sup> *ET*, p. 383-384.

<sup>46</sup> Voir *OT*, p. 365. Derrida a développé cette thématique dans « Le facteur de la vérité » et « Envois » (dans *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980) ainsi que dans « Envoi » (dans *Pysché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987).

Qu'est-ce qui se trouve abîmé ou perdu dans ce système postal de l'héritage? À première vue, on pourrait être tenté de dire qu'il s'agit de l'héritage lui-même et des possibilités qu'il contient. Pourtant, cela doit s'avérer impossible si l'on accepte la prémisse heideggérienne que l'être-hérité des possibilités est tout aussi indissociable du *Dasein* que son être-au-monde. C'est en ce sens que l'historialité et l'être-au-monde sont des existentiels du *Dasein* : aucun *Dasein* n'est sans-monde ou, c'est la même chose, sans un ensemble de possibilités héritées de la tradition. En tant qu'il est « Là », le *Dasein* a ses possibilités qu'il hérite de son monde. Ce qui peut s'abîmer, se perdre ou se méconnaître, ce ne sera donc pas les possibilités d'être elles-mêmes, mais l'être-hérité de celles-ci, c'est-à-dire leur caractère *destinal* (ou destiné). Ce qui est en effet destiné au *Dasein*, c'est la capacité d'assumer explicitement les possibilités qui s'offrent à lui comme des possibilités héritées dans lesquelles il se trouve jeté. Pour parler avec Gadamer, c'est à une prise de conscience du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) qu'est appelé le *Dasein*<sup>47</sup>. Dans une telle prise de conscience, les possibilités d'être ne sont pas moins héritées, mais, reconnues comme telles, le *Dasein* est désormais en mesure de débiter son travail d'appropriation. Du somnambule qu'il était, le *Dasein* peut alors devenir maître de sa course.

En tant qu'ils témoignent du caractère « inconscient » ou inéclairci des possibilités traditionnelles dans lesquelles se trouve jetée la phénoménologie husserlienne, ses présupposés conservent un caractère historial inauthentique. La faute de la phénoménologie n'aura donc pas été d'utiliser certains présupposés issus de la tradition, mais de n'avoir pas été en mesure de prendre une distance critique vis-à-vis celle-ci et d'avoir vécu naïvement en elle. La phénoménologie a ainsi en

---

<sup>47</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 383-384; Jean Grondin, *L'horizon herméneutique...*, op. cit., p. 219-220.

quelque sorte laissé l'histoire parler à travers elle; elle est demeurée « sous l'influence » de l'histoire comme on peut être « sous l'influence » d'une drogue<sup>48</sup>.

Au tout début de ce travail, nous avons caractérisé la « méthode » heideggérienne à la suite de Jean-Luc Marion comme une *phénoménologie de l'inapparent*. La raison de cette appellation apparaît peut-être maintenant plus clairement. Dans la mesure où le *Dasein* est historial, il est toujours possible que ses possibilités d'être s'expriment souterrainement. C'est pour ce motif que la phénoménologie de Heidegger se veut avant tout être un *découvrir* des possibilités héritées et latentes qui demeurent recouvertes par l'apparence. Nous comprenons maintenant que l'apparence est en quelque sorte un vernis historique et qu'elle ne désigne pas autre chose que l'effet sédimentaire de l'histoire. Le découvrer ou le décapement qu'entend effectuer Heidegger est important précisément dans la mesure où il rend possible un questionner véritable au sujet des possibilités héritées. Ce questionner véritable, Heidegger l'introduit comme répétition (d'une question, d'une possibilité, etc.), mais il ne faut pas croire que ce terme – il est vrai ambigu – exprime un quelconque ressassement du passé ou une complaisance dans les possibilités qu'a pu offrir jadis un passé maintenant révolu.

Si l'historialité fait prendre conscience du caractère *traditional* de nos possibilités, la répétition n'est toutefois pas l'expression d'une nostalgie ou d'une vénération de ce qui a été. Elle est plutôt la production expresse (« devant nos yeux ») d'une possibilité jusqu'alors enfouie, et qu'il s'agit de mettre en examen comme le fait l'appareil judiciaire par exemple. Et pour que la mise en examen soit efficace, il faut au préalable inculper le bon suspect. La *Destruktion* vise très précisément à garantir l'intégrité de ce processus. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître notre « appartenance » au passé, mais de le convoquer devant nous *comme* passé afin d'être

---

<sup>48</sup> ET, p. 391.

en mesure de questionner à partir de lui et à son propos. La répétition vise donc à assurer un rapport non plus passif, mais productif au passé.

Paradoxalement, c'est parce que le questionnement husserlien demeure aveugle à sa propre historicité qu'il s'enferme à son insu dans une répétition – au sens non heideggérien du terme – improductive de la tradition, et tombe dans les mêmes pièges qu'elle. En se croyant au point de départ d'un chemin sur lequel il était au contraire historiquement engagé, Husserl a malencontreusement marché dans les pas de la métaphysique et a abouti à la même impasse. C'est le sens de cette impasse qu'il faut maintenant interroger.



## CHAPITRE II

### NIHILISME ET PLATONISME : L'ÊTRE COMME PRÉSENCE

Le tout de l'histoire de la philosophie est pensé à partir de sa source *grecque*. Il ne s'agit pas, on le sait, d'occidentalisme ou d'historicisme. Simplement les concepts fondateurs de la philosophie sont d'abord grecs et il ne serait pas possible de philosopher ou de prononcer la philosophie hors de leur élément.

J. Derrida, *Violence et métaphysique*

Toute la philosophie occidentale est du platonisme. Métaphysique, idéalisme, platonisme signifient la même chose par essence. Et ils restent la règle de la pensée, même là où se font valoir des inversions et des contre-courants.

M. Heidegger, *Nietzsche II*

La phénoménologie – comme l'ensemble de la métaphysique d'ailleurs – aurait ainsi atteint une impasse. Nous avons tenté d'indiquer que cette impasse se fondait sur le caractère irréductiblement historial du *Dasein*, historialité en vertu de laquelle

La tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'« évidence » et barre l'accès aux « sources » originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance<sup>1</sup>.

D'une certaine façon, la tradition produit elle-même et en elle-même l'obstruction par laquelle le questionnement philosophique bute et n'est plus en mesure ni de parvenir à une quelconque innovation ni de remonter en amont de l'impasse pour réfléchir à sa raison d'être et la dénouer. La tradition supprime jusqu'à la nécessité de produire

---

<sup>1</sup> *ET*, p. 21.

cette rétrospection en fournissant des réponses « évidentes » qui nous conduisent à considérer les problèmes liquidés et les réponses définitivement acquises.

À cette impasse pernicieuse, il est néanmoins possible de remédier par un travail de désobstruction (Vezin), de déconstruction (Granel) ou de destruction (Martineau). Pour ce faire, il faut déblayer les débris qui barrent et obstruent l'accès rétrospectif vers le questionnement antique qui continue de déterminer « aujourd'hui encore la conceptualité de la philosophie<sup>2</sup>. » Seul un accès ainsi libéré est en mesure de nous permettre d'identifier d'éventuelles limites qu'aurait assignées à la philosophie la fondation grecque de la pensée.

Quel peut être le fil historial qui lie la tradition philosophique occidentale, depuis ses débuts supposés dans la Grèce de Platon jusqu'à la phénoménologie husserlienne qui prétend encore la restaurer<sup>3</sup>? N'est-ce pas celui qui détermine la philosophie comme questionnement vers l'être, c'est-à-dire comme recherche de l'essence des phénomènes? La question socratique « qu'est-ce que...? » (*ti esti?*), qui traverse et organise quasiment l'ensemble des dialogues platoniciens, n'est-elle pas le témoignage par excellence d'un tel questionnement vers l'être? Heidegger indique à cet effet que la forme « qu'est-ce que...? » n'est pas exclusive à la philosophie grecque, et qu'elle se transmet bien plutôt comme la manière proprement philosophique de questionner. « La manière dont même encore aujourd'hui nous questionnons, dit-il, est grecque<sup>4</sup>. »

Aussi ne faut-il pas se surprendre de la continuité qui existe entre le questionnement philosophique antique et l'indication husserlienne quant à la tâche de

---

<sup>2</sup> *ET*, p. 22.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Philosophie première...*, *op. cit.*, p. 9-14.

<sup>4</sup> *Q I-II*, p. 322.

la phénoménologie : cette dernière est « science de l'être au sens absolu <sup>5</sup> » et elle s'exerce à travers la méthode eidétique, c'est-à-dire grâce à l'intuition phénoménologique des *essences*<sup>6</sup>.

La radicalité de la question qu'adresse alors Heidegger à cette vénérable et inamovible tradition philosophique se reconnaît paradoxalement à sa simplicité : savons-nous ce que nous voulons dire lorsque nous utilisons l'expression « être »? Aussi simple soit-elle, cette question n'est cependant pas innocente. Cette même question, qui se trouve citée en exergue d'*Être et temps*, est également celle qui se trouve posée par l'Étranger du *Sophiste* : « Manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression "étant"; mais pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras<sup>7</sup>. »

Dans l'ouverture de cette question se trouve communiquée toute la force d'ébranlement par laquelle doit enfin apparaître le fait décisif selon Heidegger que l'être est tombé dans l'oubli. On voit bien ici le sens productif de la répétition de la question de l'être initiée par Heidegger. Il s'agit en effet de susciter à nouveau l'intelligence du caractère problématique du sens du mot « être ». D'une certaine façon, Platon nous rapproche de ce problème parce qu'il a su le poser comme tel au

---

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 8-9. Voir *supra*, seconde partie, chapitre I.

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *La philosophie comme science...*, *op. cit.*, p. 85-86.

<sup>7</sup> Platon, *Sophiste*, 244a. Pour toutes les citations de Platon, nous renvoyons à la traduction française des dialogues contenus dans les *Œuvres complètes* éditées par Luc Brisson (Paris, Flammarion, 2011, 2198 p.). Dans une remarque éclairante, Alain Boutot nous rappelle que dans la traduction heideggérienne du *Sophiste*, le « étant » ne fait pas référence à l'étant comme chose ou ensemble de choses (sens nominal de « être »), mais bien au fait d'être en général (sens verbal de « être »). Voir Alain Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 32.

lieu de l'éluder comme le feront ses successeurs en général et Husserl en particulier. Après Platon, la question de l'être est tombée dans l'oubli<sup>8</sup>.

Comme le mentionne si justement Georges Leroux, nous aurions tort de voir dans cette proposition une thèse quelconque; par elle s'exprime plutôt la thèse heideggérienne la plus centrale et permanente<sup>9</sup>. Quoi qu'il en soit, cela ne signifie pas que cet oubli soit accidentel; il ne consacre pas non plus la supériorité de Platon vis-à-vis ses successeurs. L'oubli est dès le départ – c'est-à-dire dès Platon – programmé pour se produire, et à un double niveau. Au niveau que nous venons d'évoquer d'abord, en raison du recouvrement de la question de l'être précisément en tant qu'elle *fait question*. Mais ce premier niveau n'est en quelque sorte que le symptôme d'un oubli plus profond qui est la conséquence d'un nihilisme qui s'installe dès la fondation platonicienne de la philosophie. Platon inaugure en effet l'oubli de l'être et rend possible l'oubli de cet oubli lorsqu'il détermine l'être comme étantité, c'est-à-dire comme ce qu'il y a de plus étant dans l'étant<sup>10</sup>.

Dans un livre d'une rare clairvoyance, Alain Boutot a admirablement montré comment la critique de l'idéalisme platonicien reposait à la base de l'interprétation heideggérienne de l'oubli de l'être<sup>11</sup>. Nous n'entendons donc pas nous substituer à lui – ce qui, du reste, serait tout à fait impossible compte tenu de la qualité de sa démonstration – dans ce qui suit ici, mais nous aimerions nous inspirer du fil de lecture que révèle Boutot afin de montrer comment l'idéalisme platonicien est le fondement même sur lequel repose la détermination historique de l'être comme présence.

---

<sup>8</sup> *ET*, p. 2-3 et 21-22.

<sup>9</sup> Georges Leroux, « s.t. », *Philosophiques*, vol. 19, n° 1, 1992, p. 114.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 115.

<sup>11</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 6.

Le diagnostic heideggérien à l'effet duquel l'être a été déterminé comme présence à partir de la fondation grecque de la philosophie peut paraître fort arbitraire au premier abord. Ce diagnostic semble souvent posé sans être justifié. C'est le cas à la fois dans *Kant et le problème de la métaphysique*<sup>12</sup> et dans *Être et temps*, où l'expression apparaît à notre connaissance pour la première fois<sup>13</sup>. À bien des égards, Heidegger semble à ces endroits s'autoriser d'un saut interprétatif qu'il est difficile de cautionner en tant que lecteur. Cette impression est peut-être renforcée par le fait que la destruction de l'histoire de l'ontologie, promise à l'entrée d'*Être et temps*, n'est jamais parvenue à sa fin. La seconde partie du maître-livre de Heidegger devait en effet élaborer et accomplir ce dessein, mais n'a jamais été menée à son terme. Si *Kant et le problème de la métaphysique* peut apparaître comme une archive de ce travail<sup>14</sup>, il n'en reste pas moins qu'il est insuffisant à lui seul pour libérer la voie vers l'intelligence du fondement temporel de la compréhension de l'être. La question de la justesse de l'intuition heideggérienne est cruciale quand on sait la récurrence avec laquelle cette intuition est convoquée par Derrida dans ses premiers ouvrages<sup>15</sup>. Cette utilisation de la thèse heideggérienne a en effet pu laisser croire que Derrida se réfugiait dans des formules complaisantes, ou à l'inverse qu'il s'enfonçait dans des interprétations frivoles.

L'ouvrage de Boutot est sur ce point d'une aide précieuse, car il permet pour la première fois de donner à lire dans son unité et sa cohérence l'interprétation

---

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, intro. et trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 296. Ci-après *K*.

<sup>13</sup> *ET*, p. 26.

<sup>14</sup> Voir Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger...*, op. cit., p. 109-110. Voir aussi l'avant-propos de la première édition de *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris, Gallimard, 1953, p. 53). La confiance de Heidegger à Walter Schulz est également révélatrice : « Tout le monde attend toujours la deuxième partie de *Sein und Zeit*. C'est qu'ils ne connaissent pas le livre sur Kant. » Cité dans Jean Grondin, *L'horizon herméneutique...*, op. cit., p. 57.

<sup>15</sup> Voir *VP*, p.60; *M*, p. 69-82, 153, 159, 207 et 317; *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 302, 366 note, 411-412 et 425-426. Ci-après *ED*. Voir aussi *DLG*, p. 39, 64, 103-104 et 145. La liste ne se prétend pas exhaustive.

heideggérienne de Platon. Il devient ainsi possible de suivre Heidegger dans sa reconstitution virtuelle de l'horizon temporel de la question de l'être au moment critique où cet horizon menace de disparaître comme tel. D'emblée, il est nécessaire de préciser que l'on chercherait en vain des passages de l'œuvre platonicienne où l'identité de l'être et de la présence se trouverait affirmée sans détour et explicitement justifiée. Nous n'avons pas à le déplorer ou à croire que cela oppose *de facto* un démenti à la thèse heideggérienne. En fait, cette thèse ne cherche pas à rendre compte du texte platonicien ou de sa doctrine exotérique; elle représente plutôt un effort herméneutique par lequel est donnée à voir une présupposition déterminante – et, comme telle, inexprimée dans l'œuvre – pour comprendre comment Platon a pu penser ce qu'il a pensé et écrit ce qu'il a écrit. Bref, comme toute pensée, celle de Platon puise sa force dans un impensé qui la commande à distance.

Nous ne chercherons donc pas de preuves explicites de la véracité de la proposition heideggérienne<sup>16</sup>, par exemple en la comparant à tel passage du texte platonicien, probant ou non. En tant que l'identité entre l'être et la présence constante n'est que présupposée par Platon, il ne pourra s'agir d'en rendre compte qu'en produisant les indices et les traces que cette présupposition peut avoir disséminés dans le texte platonicien. Dans cette optique, la signification temporelle implicite de l'être s'accuserait par au moins trois traits : dans l'ambiguïté du mot *ousia* et du participe présent du verbe être (*to on*); dans la définition même de la tâche du philosophe; et dans l'interprétation platonicienne de l'être comme Idée.

À plusieurs endroits<sup>17</sup>, Heidegger commence par rappeler une double ambiguïté : d'abord, celle du participe « étant » (*to on*); ensuite, celle du nom grec pour l'être, *ousia*. Pour Heidegger, la manière dont Platon et, plus tard, Aristote,

---

<sup>16</sup> Heidegger rappelle au moment d'énoncer sa thèse sur la détermination de l'être comme présence constante qu'elle n'est qu'une preuve *extérieure* et qu'elle ne peut être *que* cela. *ET*, p. 25.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 42 (ci-après *IM*) et *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1987, p. 53-54.

utilisent ces termes témoigne d'une certaine obscurité et d'une plurivocité qui touche au sens du mot « être ». En effet, tout comme « étant » peut avoir deux significations, soit une signification nominale (l'étant est *ce* qui est) et une signification verbale (« étant » signifie aussi l'étance, *que* l'étant est, c'est-à-dire le « fait » d'être), *ousia* signifie l'être d'une façon où l'essence et l'existence sont indiscernables. Dans *ousia*, ces deux sens d'être (quiddité, existence) se confondent. Afin d'éviter de perpétuer une telle confusion, Heidegger traduit *ousia* non pas par essence, comme c'est devenu la norme chez les traducteurs de Platon, mais par un terme propre à cultiver et à rendre pensante l'ambiguïté de *ousia*. Heidegger le traduit en effet par *étantité* (*Seiendheit*), terme par lequel il cherche à indiquer « ce qui constitue l'étant en tant qu'étant<sup>18</sup>. »

Néanmoins, malgré la cohabitation de ces deux sens d'être, le terme *ousia* semble, chez Platon du moins, accentuer fortement sa signification essentielle, comme si le fait d'être, l'existence, prenait d'emblée une « coloration » essentielle ou comme si l'essence épuisait à elle seule le sens du mot « être ». Pire encore peut-être, comme si l'essence était le plus haut, voire le seul vrai degré d'existence possible. Pourquoi cette domination de la signification essentielle sur la signification existentielle de l'*ousia*? Heidegger esquisse une réponse par laquelle l'identité entre être et présence constante commence à prendre corps. C'est qu'avant d'être un terme technique philosophique, *ousia* désigne avant tout dans le langage ordinaire grec « le bien immobilier, la propriété et plus généralement les richesses, la fortune dont on dispose<sup>19</sup>. » Pour Heidegger, ce qui caractérise ces éléments et les rassemble en une unité est leur disponibilité et leur subsistance dans le temps. La propriété (le *-heit* allemand et le *-té* français) est un bien immobilier parce qu'elle est, justement, immobile et stable dans le temps, ce qui permet à son propriétaire d'y retourner à sa

<sup>18</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 55. Voir aussi *IM*, p. 197 et Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté...*, *op. cit.*, p. 58-60.

guise, d'en jouir paisiblement et de façon permanente. Dans cette restance et cette permanence, Heidegger voit le signe qu'*ousia* a déjà le sens implicite de *parousia*, de présence constante<sup>20</sup>.

Cette précompréhension temporelle de l'être est visible dans plusieurs dialogues de Platon. C'est le cas notamment dans le *Sophiste*, mais aussi dans le *Théétète* et dans la *République*, à chaque fois où la question de l'être surgit dans l'espace de la recherche dialectique<sup>21</sup>. Or, cette question de l'être (être et non-être, être et devenir, être et apparence), on pourrait la dire subordonnée à un problème préalable, s'il en est. Ce problème, c'est celui de la possibilité d'une réalité intermédiaire entre l'être et le non-être; réalité que les interlocuteurs sont bien obligés d'admettre ou de supposer afin de surmonter la contradiction qui les guette dans leur tentative d'expliquer trois phénomènes problématiques solidaires : le devenir, l'opinion et le sophiste (le discours faux). Si leur réflexe initial est tout simplement d'assimiler ces phénomènes au non-être, les interlocuteurs sont rapidement embarrassés par le fait que cette solution implique en quelque sorte que le non-être *soit*. Assimiler l'opinion, le devenir ou le sophiste au non-être n'est manifestement pas une solution viable puisqu'elle se trouve contredite par la réalité implacable qu'« il y a » du sophiste, de l'opinion et du devenir. En ce sens, ni la catégorie de l'être ni celle du non-être ne parvient à expliquer leur possibilité sans se contredire : l'être ne peut pas ne pas être, et le non-être ne peut pas être. Il faut donc fonder autrement la possibilité du discours faux et de l'opinion pour garantir et pérenniser la possibilité (la seule qui importe réellement) d'un accès à l'être *pur*, c'est-à-dire libéré de tout entrelacement avec le non-être, l'opinion ou l'apparence, que cet être pur soit pensé comme vérité, comme connaissance ou comme justice.

---

<sup>20</sup> *IM*, p. 71; Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>21</sup> *Sophiste*, 237a-244b, 246b-c; *Théétète*, 157a-b; *République*, 477a sq.



Dans la mesure où le problème posé par l'opinion et le sophiste a menacé la possibilité de cet être pur, on comprend mieux pourquoi Platon a été amené à penser l'être comme un troisième terme<sup>22</sup> qui échappe à l'alternative étant (devenir) – non-étant (non-être). Le domaine intermédiaire de l'étant est ainsi compris désormais comme ce qui est soumis au devenir (l'être, par opposition, sera ce qui est immuable), comme ce qui est une copie (l'être, par opposition, sera le modèle) ou encore comme ce qui a l'apparence de la vérité, l'opinion (l'être, par opposition, sera l'objet de la connaissance vraie). Si l'étant est ainsi soumis au devenir, l'être sera donc déterminé comme la réalité stable « au-delà » (*meta*) de l'étant (*ta physika*). La philosophie sera donc métaphysique, recherche de l'être au-delà de l'étant.

L'horizon temporel de la compréhension de l'être apparaît d'autant plus clairement dans la philosophie platonicienne que sont mis en évidence et gardés en mémoire les mouvements d'oubli du caractère transitif de l'être et d'effacement de la différence entre essence et étance que nous venons de dégager. Toutefois, c'est en portant attention à la définition de la tâche et à l'essence du philosophe ainsi qu'à la théorie des Formes que la domination de l'essence devient flagrante. Voyons comment cette définition transporte avec elle une signification temporelle bien déterminée.

La tâche et l'essence du philosophe sont plutôt sans équivoque chez Platon. Avant même de se formuler sous la forme d'une prescription ou d'une définition, les dialogues en fixent bien la méthode; philosopher consistera en effet à questionner l'étant, et à le faire sous la forme directrice « qu'est-ce que l'étant? »<sup>23</sup> Cette forme interrogative n'est d'ailleurs pas exclusive à Platon; c'est aussi celle d'Aristote et,

---

<sup>22</sup> *Sophiste*, 256e-257b.

<sup>23</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, op. cit., p. 25-26; *Q I-II*, p. 329 et Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté...*, op. cit., p. 47-48.

selon Heidegger, la manière d'interroger de toute la philosophie occidentale en tant que telle. Qu'est-ce qui s'exprime dans cette question?

À un niveau extrêmement simple, d'abord, Platon indique qu'il faut envisager la philosophie comme un *désir* de l'être<sup>24</sup>, voire comme une *chasse* à l'être<sup>25</sup>. En posant la question « qu'est-ce que...? » (le beau, le courage, le juste, la piété, etc.), Platon interroge l'étant en se mettant en quête de son être. La philosophie questionne ainsi l'étant dans son être; elle s'interroge sur ce qui constitue l'être-étant, ou l'étantité, de l'étant. Tout l'enjeu consiste à déterminer la manière dont Platon entend cette étantité (*ousia*) de l'étant.

Or, son diagnostic est sans appel : ce qui est susceptible d'être recueilli comme être dans l'étant n'est rien d'autre que son essence. Le philosophe parvient à celle-ci grâce à la méthode dialectique<sup>26</sup>. Dans son évocation du philosophe authentique, Platon écrit en effet de sa tâche, voire de sa manière d'être vis-à-vis de l'étant dans son ensemble : « Se servant de la réflexion elle-même et sans mélange, c'est ainsi qu'il entreprendrait de faire la chasse à ce que chacun des êtres est en lui-même et sans mélange<sup>27</sup>. » Cet être-en-soi de l'étant est caractérisé dans le paragraphe qui précède immédiatement de façon tranchante : c'est dans l'essence, et par elle seulement, que peut être trouvé *ce que (quid)* chaque chose est<sup>28</sup>.

Dans une note de traduction qui touche à la signification du terme essence, Monique Dixsaut écrit ceci qui est d'une extrême importance pour notre propos :

*Ousia* – traduit, faute de mieux, par « essence » –, est un terme qui acquiert avec Platon une signification nouvelle et qu'il éprouve donc le besoin de

---

<sup>24</sup> *République*, 480a.

<sup>25</sup> *Phédon*, 65e-67b.

<sup>26</sup> *Sophiste*, 253e, Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, op. cit., p. 46.

<sup>27</sup> *Phédon*, 66a.

<sup>28</sup> *Phédon*, 65e.

préciser par : « ce que chaque chose se trouve précisément être ». Dans la langue courante, *ousia* signifie « ce qui appartient en propre » à quelqu'un (sa « propriété » au sens le plus concret du mot, son « avoir »). Ce sens persiste dans l'usage philosophique, à ceci près que ce qui appartient en propre à une chose, c'est son être – sa manière d'être propre, qui la distingue de toutes les autres –, et sa consistance : le fait d'être toujours même qu'elle-même<sup>29</sup>.

L'essence est ainsi l'être en tant qu'il est ce qui, dans l'étant, dure et perdure de façon constante et consistante. On voit peut-être mieux pourquoi Platon juge redoutable l'amalgame entre l'être et le devenir, puisque ce dernier représente tout ce qui peut faire échec à la saisie de ce qu'il y a d'être dans l'étant. Ce qu'il a de plus étant dans l'étant (*ontôs on*), ce sera en effet ce qui en lui résiste au devenir et lui assure une identité, une constance et une stabilité au milieu de l'incessant écoulement de l'étant. Cela est particulièrement frappant dans cet autre passage du *Phédon* visant à définir plus précisément la nature de l'être en tant qu'essence :

Cette essence [...] est-ce qu'elle se comporte toujours semblablement en restant même qu'elle-même, ou est-ce qu'elle est tantôt ainsi et tantôt autrement? L'égal en soi, le beau en soi, le « ce qu'est » chaque chose en soi-même, le véritablement étant, est-ce que jamais cela peut accueillir en soi un changement<sup>30</sup>...?

La réponse, on s'en doute, sera négative. L'essence désigne en propre ce mode d'existence le plus élevé et le plus « réel », à l'inverse de la sphère de l'étant qui, changeant et s'écoulant, se voit attribuée un degré d'être intermédiaire ou dégradé. C'est pour cette raison et eu égard à cette distinction entre réalité et irréalité que Platon caractérise la vision des choses en soi comme un état de veille (l'état du philosophe) tandis que ceux qui n'ont accès qu'aux divers phénomènes (du beau, du bien, du juste, etc.) vivent dans un songe et prennent leur rêves pour la réalité *elle-même*<sup>31</sup>. Ceux-ci, dirait Platon, *se racontent des histoires*<sup>32</sup>, et il est intéressant de

<sup>29</sup> Platon, *Phédon*, trad., introduction et notes de M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991, p. 331, note 80.

<sup>30</sup> *Phédon*, 78d.

<sup>31</sup> *République*, V, 475e.

<sup>32</sup> *Sophiste*, 242c.

constater que Heidegger définit précisément le « premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'être<sup>33</sup> » dans un sillage platonicien : pour entrer convenablement dans ce problème, il faut se refuser à se conter de telles histoires et ne pas expliquer l'être de l'étant en ayant recours à un autre étant.

Dans un sens, cette ontologie est tout à fait conséquente avec la politique platonicienne énoncée dans la *République*. Si le philosophe est en effet appelé à gouverner la cité, c'est que son accès aux choses en soi lui permet de prendre des décisions absolument soustraites au devenir et à l'opinion, donc totalement justes et justifiées<sup>34</sup>. C'est pour démontrer la viabilité de cette « utopie » que les livres V et VI de la *République* visent à isoler le « naturel » philosophe, puisque l'accès du philosophe aux choses en soi doit préalablement être acquis et démontré. Cette manière même de procéder fournit des indications précieuses sur la conception platonicienne de l'être, les philosophes étant ceux qui « sont toujours épris de cette science qui peut éclairer pour eux quelque chose de cet être qui existe éternellement et ne se dissipe pas sous l'effet de la génération et de la corruption<sup>35</sup>. » Étant parti en quête de l'être de l'étant, le philosophe est ainsi celui qui est en mesure de voir au-delà du visible, au-delà de la lumière nocturne et fantasmatique de l'étant, pour tourner son regard vers la partie la plus *lumineuse* de l'être, invisible mais non moins réelle et d'autant plus « étante » qu'elle est caractérisée essentiellement par une indéfectible présence.

L'accentuation de la signification essentielle de l'être sur sa signification transitive était d'abord apparue confusément à travers certains dialogues platoniciens où le domaine de l'étant semblait poser problème aux catégories fondamentales (être/non-être) de la philosophie. Notre analyse de la tâche dévolue au philosophe et à

---

<sup>33</sup> *ET*, p. 6.

<sup>34</sup> Voir Georges Leroux, « Introduction », dans Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2002, p. 33. Voir aussi *République*, VI, 484b.

<sup>35</sup> *République*, VI, 485b.

la philosophie chez Platon a permis de préciser le sens de cette accentuation. En déterminant l'être comme essence, c'est-à-dire comme ce qu'il y a de plus stable et de permanent dans l'étant, Platon introduit dans la philosophie l'horizon temporel qui avait été implicitement attribué au sens de l'être.

Mais pourquoi avons-nous interprété jusqu'ici avec Heidegger le mode d'existence propre à l'essence comme présence? Cette notion, après tout, ne va pas tout à fait de soi et elle ne s'impose pas naturellement comme ce qui définit par excellence l'essence et l'être<sup>36</sup>. Peut-être est-il donc venu le temps de préciser le sens particulier des notions de présence et de présence constante ici en jeu afin de faire apparaître plus clairement leur connexion intime avec la compréhension antique de l'être. Nous aimerions montrer que cette connexion ne va pas de soi même chez les Grecs, et que ce caractère problématique s'exprime au sein même des dialogues platoniciens. On pourrait penser que cela porte un coup dur à la thèse heideggérienne voulant que l'horizon grec de la compréhension de l'être soit marqué par la présence. Pourtant, il n'en est rien et, à vrai dire, l'incompréhension marquée qui accompagne, dans les dialogues, l'énonciation par Socrate d'une connexion entre l'être et la présence peut servir à expliciter le sens de cette dernière notion et, avec elle, le sens de la connexion elle-même. Nous citons *in extenso* tels passages de l'*Euthydème* et du *Lysis* pour mettre en évidence leur parenté d'intention<sup>37</sup>.

L'*Euthydème* d'abord. Le dialogue porte à cet endroit sur l'être des choses langagières, et notamment du sens figuré du langage (« parler pour ne rien dire », « dormir éveillé », etc.) :

---

<sup>36</sup> Voir Timothy Clark, « Heidegger, Derrida, and the Greek Limits of Philosophy », *Philosophy and Literature*, vol. 11, n° 1, p. 76.

<sup>37</sup> On aurait pu étendre la démonstration en incluant ce passage du *Gorgias* (497e) : « Réfléchis : quand tu declares qu'un homme est bon, n'est-ce pas à cause des bonnes choses qui sont présentes en lui? Et quand tu dis qu'il est beau, n'est-ce pas à cause de la beauté qui se trouve en lui? »

– Qu’as-tu à rire, Clinias, de choses si sérieuses et si belles? – Parce que toi, Socrate, demanda Dionysodore, as-tu déjà jamais vu une belle chose? – Oui, j’en ai vu, répondis-je, Dionysodore, et même beaucoup. – Étaient-elles autres que le beau, dit-il, ou bien les mêmes que le beau? – Je me sentis dans tous mes états tant j’étais embarrassé [...] pourtant je répondis qu’elles étaient autres que le beau, du moins que le beau pris en soi, mais que, toutefois, en chacune d’elles se trouvait la présence d’une certaine beauté. – Si donc un bœuf se trouve en ta présence, répliqua-t-il, tu es un bœuf, et parce qu’en ce moment je suis en ta présence, tu es Dionysodore! [...] de quelle façon, reprit-il, une chose se trouvant en présence d’une autre, cette chose serait-elle cette autre<sup>38</sup>?

Dans l’*Euthydème*, Dionysodore accule Socrate à la contradiction en lui posant la question du rapport que les multiples choses belles entretiennent avec le beau en soi. L’embarras de Socrate face à la question est d’ailleurs révélateur de la difficulté du problème, qui est celui de la participation du devenir sensible à l’être intelligible. La réponse que Socrate donne à Dionysodore fait intervenir pour la première fois la notion de présence. Si le beau en soi est « autre » que les choses belles, il ne peut cependant en être séparé radicalement, sans quoi les choses ne seraient pas à proprement parler belles. Il doit donc exister un rapport sous lequel les choses peuvent revendiquer leur être-beau sans pour autant s’assimiler au beau en soi, sinon il n’existerait pas de belles choses, mais une unique Beauté. Le problème, on le voit, est redoutable. Socrate le résout en caractérisant le rapport du sensible à l’intelligible comme un rapport de présence du second au premier : si le beau en soi est « autre » que les choses belles, il est toutefois *présent auprès* d’elles, de telle sorte que les choses sont *ce* qu’elles sont, c’est-à-dire belles, du fait de la présence de l’Idée (ou de l’essence) auprès d’elles.

Mais l’objection de Dionysodore à la réponse de Socrate nous met en vue de notre problème ou, plutôt, nous fait prendre conscience que l’argument de la présence est insuffisant en lui-même pour véritablement le résoudre. Dionysodore pousse en effet l’argument socratique à l’absurde : « Si un bœuf se trouve en ta présence, tu es

---

<sup>38</sup> *Euthydème*, 300e-301e.

un bœuf... ». Si la présence des choses qui sont auprès de nous devait « déteindre » sur nous jusqu'à colorer notre être, toute la conception de l'être en tant qu'essence stable de l'étant serait vouée à la perte.

Enchaînons tout de suite avec le *Lysis* :

– ...j'affirme que certaines choses sont de même nature que ce qui est présent en elles, voire identiques, et d'autres non. C'est comme si l'on voulait teindre quelque chose d'une couleur, la teinture serait en quelque sorte présente en la chose teinte. – Tout à fait. – Est-ce que la chose teinte est alors de même nature, sous le rapport de la couleur, que l'enduit? – Je ne comprends pas, répondit-il. – Alors présentons les choses de cette manière, repris-je. Si l'on enduisait de blanc de céruse tes cheveux blonds, est-ce qu'ils seraient blancs ou n'en auraient-ils que l'apparence? – Ils en auraient l'apparence, répondit-il. – Et pourtant la blancheur serait présente en eux. – Oui. – Mais cela ne les rendrait pas plus blancs et, bien que la blancheur soit présente en eux, ils ne seraient ni blancs ni noirs. – C'est vrai. – Mais lorsque, mon cher, la vieillesse induit en eux cette même couleur, ils deviennent alors identiques à ce qui est présent en eux, à savoir blancs en raison de la présence de la blancheur. – Comment ne le deviendraient-ils pas? – C'est donc cela que je te demandais à l'instant : lorsqu'une chose est présente en une autre, est-ce que celle-ci devient semblable à ce qui est présent en elle? Ou bien il y aura ressemblance si elle est présente d'une certaine manière, sinon, non? – Plutôt de cette dernière façon, répondit-il<sup>39</sup>.

Ce passage semble à première vue répéter le même problème posé par l'objection de Dionysodore à l'argument de la présence : « Est-ce que la chose teinte est alors de même nature, sous le rapport de la couleur, que l'enduit? » Néanmoins, malgré cette apparente répétition, le *Lysis* marque un progrès décisif dans l'intelligence du problème de la présence. En effet, il ne s'agit plus ici de savoir d'où provient l'être-beau des choses belles si ces dernières ne doivent ni se confondre ni être radicalement hétérogènes au beau en soi, mais plutôt de distinguer deux degrés de présence dont un seul est en mesure de caractériser le rapport de l'étant à son être, à ce qu'il est : « J'affirme que certaines choses sont de même nature que ce qui est présent en elles, voire identiques, et d'autres non. » Ou encore : « Ou bien il y aura ressemblance si

---

<sup>39</sup> *Lysis*, 217c-217e.

elle est présente *d'une certaine manière*, sinon, non? [Nous soulignons dans les deux cas.] »

C'est bien ce que l'exemple du blanc de céruse doit démontrer. En effet, ce que Socrate cherche à faire admettre à Ménexène est que la présence du blanc de céruse dans les cheveux blonds de ce dernier modifie seulement en apparence leur couleur, et non pas *dans leur être*. Ainsi, la présence sensible d'une chose auprès d'une autre n'altère pas la première dans son être même, quand bien même elle *semble* le faire. C'est donc à un tout autre type de présence que nous avons à faire lorsque, par exemple, les cheveux blanchissent sous l'effet de la vieillesse : ils deviennent alors identiques à ce qui est présent *en eux*, à savoir blancs en raison de la présence de la blancheur. Autrement dit, la présence qui caractérise l'être-blanc ou l'être-vieux n'est pas une présence extrinsèque ou surajoutée à l'étant, mais bien une présence intrinsèque, qui lui appartient en propre et de façon indestructible. En tant qu'essence, l'être est « présent » dans l'étant comme *cela* qui est en lui invariable – « qui est toujours même que [lui]-même<sup>40</sup> » –, qui est immuable – « sans accueillir à aucun moment, sur aucun point, en aucune façon, aucune altération<sup>41</sup>. » – et qui est permanent – « qui existe éternellement et ne se dissipe pas sous l'effet de la génération et de la corruption<sup>42</sup>. »

Paradoxalement, le degré de présence auquel on parvient est une présence soustraite au devenir et donc, d'une certaine façon, *hors du temps*. La métaphore du temps dans le *Timée*, comme image mobile de l'éternité immobile, traduit parfaitement la relation de l'étant « dans le temps » à son essence « hors du temps ». Elle caractérise également de façon juste la relation de la présence sensible, qui s'inscrit dans une durée temporelle, à la présence *constante* de l'être de l'étant, qui,

---

<sup>40</sup> *Phédon*, 78d.

<sup>41</sup> *Phédon*, 78d.

<sup>42</sup> *République*, VI, 485b.



dégagée de son interprétation plotinienne<sup>43</sup>, est une durée intemporelle ou une omnitemporalité<sup>44</sup>. C'est en ce sens d'ailleurs que Heidegger définit la présence constante : « Ainsi, présence constante signifie : tout le présent, l'étant actuel qui est actuel, constant dans chaque maintenant. La présence constante désigne alors ce qui est actuel en tout maintenant, en tout temps<sup>45</sup>. » Si nous avons précédemment caractérisé l'essence comme présence « hors du temps », le sens de cette intemporalité se trouve maintenant clarifié. Il ne s'agit pas en effet d'une intemporalité pure et simple, à l'image de Dieu par exemple (Plotin). Si l'essence a une présence hors du temps, c'est plutôt parce qu'elle est ce qui, dans l'étant, est valide *en tout temps*, elle représente ce qui est à chaque fois le cas de l'étant, peu importe le moment où on le considère. Pour cette raison, l'être, en tant qu'essence, est omniprésence si par là on entend ce qui est omniprésent de l'étant dans l'étant.

D'une certaine façon, l'essence entretient donc un lien serré avec le devenir, même si c'est sous un rapport négatif : « ...ce qui est toujours identique et immuable ne saurait devenir ni plus vieux, ni plus jeune avec le temps, ni être jamais devenu, ni devenir actuellement, ni devenir plus tard, ni en général subir aucun des accidents que la génération a attachés aux choses [sensibles]<sup>46</sup>. » De là un formidable paradoxe, que l'être est conçu comme ce qui est imperméable au devenir, comme ce qui ne s'absente pas dans l'étant dont le destin est bien, pourtant, de devenir. Ce paradoxe

---

<sup>43</sup> Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans Dorian Tiffeneau (dir.), *Mythes et représentations du temps*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 59-85. O'Brien montre que la valeur de présence ou d'éternité affectée à l'être et à l'idée n'implique pas chez Platon une absence de durée comme l'a interprété Plotin. L'intemporalité n'est en ce sens pas ce qui est soustrait au temps et à la durée, mais ce qui demeure toujours valide malgré la fluctuation du temps.

<sup>44</sup> Le déplacement de la traduction de l'*aión* platonicien d'« éternité » à « omnitemporalité » est ici décisif. Voir Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan. Sur Platon*, précédé de « Avances » par Jacques Derrida, Paris, Minuit, 1995, p. 104 : « Cet attribut [l'« éternité »] ne représente donc pas le contraire de la temporalité, mais un mode spécifique de temporalité; et c'est pourquoi nous avons décidé de traduire l'*aión* par l'*omni-temporalité*. »

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté...*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>46</sup> *Timée*, 38a.

est alimenté selon Platon par le fait que nous utilisons des expressions impropres pour parler de l'essence et du devenir. De la première, en effet, seul le « elle est » lui convient, et non pas « elle était » ou « elle sera », ce qui montre une fois de plus le sens particulier qui est attribué à la présence essentielle. D'un autre côté, nous faisons fausse route lorsque nous utilisons l'expression « il est... » pour prédiquer le devenir : « ce qui est devenu *est* devenu, ce qui devient *est* en train de devenir, ce qui est à venir *est* à venir, le non-être *est* non-être, toutes ces expressions sont inexactes<sup>47</sup>. »

Ne parvenons-nous pas ainsi curieusement à la conclusion, difficile à soutenir, que l'essence dit de l'étant ce qui n'est pas « étant » en lui, alors que toute la philosophie platonicienne s'était engagée dans la recherche du « véritablement étant » (*ontôs on*) dans l'étant? Comment le « véritablement étant » peut-il s'avérer être ce qui n'« est » pas étant, ce qui n'« est » pas soumis au devenir? Et inversement, comment l'être pourrait-il être *ce* qu'il est sans *qu'il* soit, sans étance et sans transitivité? C'est dans la béance de telles questions qu'on peut localiser ce que Heidegger appelle l'oubli de l'être. Cet oubli ne consiste pas simplement en ce que l'être a été déterminé comme présence. Comme on l'a vu, celle-ci comporte, au sein même du corpus platonicien, plusieurs sens dont un est apte à caractériser le séjour de l'étant en son étance. L'oubli réside plutôt dans le fait que l'être et la présence ont reçu une interprétation unique et déterminante – comme essence et comme omnitemporalité – qui occulte les autres significations possibles<sup>48</sup>.

La conséquence la plus importante de cet oubli de l'être, du point de vue de Heidegger, réside dans la *négation* de l'étant qu'elle implique. En effet, si ce qu'il y a de plus étant dans l'étant est l'être, si cet être est déterminé comme essence et si cette essence est caractérisée par un mode d'existence absolument étranger à celui qui régit

---

<sup>47</sup> *Timée* 38b.

<sup>48</sup> Voir *IM*, p. 186 et Georges Leroux, « s. t. », *op. cit.*, p. 117.

le domaine de l'étant, une séparation nette ne peut manquer de s'établir entre l'être et l'étant. Alors que l'être représentait quelque chose de l'étant, voire même ce qui en lui faisait éminemment question, l'interprétation platonicienne le fixe définitivement comme ce qui n'est pas l'étant et comme ce qui n'est pas étant dans l'étant. Mais bientôt, en déterminant le site de l'essence dans l'Idée, la philosophie platonicienne va aggraver de façon irréversible l'écart entre l'être et l'étant, jusqu'à inaugurer l'histoire de la métaphysique comme nihilisme<sup>49</sup>.

Nous sommes initialement partis de l'ambiguïté qui affecte les mots fondamentaux que sont étant (*to on*) et être (*ousia*). Nous avons indiqué, avec Heidegger, que cette ambiguïté traduisait l'amphibologie de l'être, qui est à la fois quiddité et fait d'être. La lecture de certains thèmes des dialogues platoniciens et l'analyse de la tâche qui, en eux, est attribuée au philosophe a permis de constater une réduction systématique et toujours plus profonde de l'être à l'essence. De plus, l'explicitation du motif cardinal de la présence constante, qui agit comme condition déterminante de l'essence, a permis de rendre compte que cette réduction ontologique (de l'être à l'essence) préfigurait une réduction ontique (de l'étant à son être) qui aggrave la première.

Or, cette aggravation – et tout ce qui fait système avec elle (être – essence, être – présence) – devient proprement irréductible dans l'interprétation platonicienne de l'être comme *Idée*. Par elle se trouve consacré l'avènement de la métaphysique et franchi un pas décisif dans le parachèvement de l'oubli de l'être. L'explicitation de la théorie des Formes doit mener à comprendre plus clairement la signification de cet oubli en mettant en évidence ce qui demeure impensé dans l'interprétation de l'être qui constitue la métaphysique comme métaphysique.

---

<sup>49</sup> Voir Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, op. cit., p. 132.

Dès le départ, Heidegger met en garde contre la tentation d'interpréter l'Idée (*idea*) platonicienne en un sens moderne, comme représentation subjective ou comme perception de la chose<sup>50</sup>. Le lien qui existe entre l'Idée et le philosophe, par exemple, ne pourra donc aucunement se réduire à la relation sujet-objet, telle que nous la connaissons de nos jours. Chez Platon, nous dit Heidegger, l'Idée (*idea*) veut plutôt dire la même chose qu'*eidos*, que l'on traduit habituellement par forme ou espèce. Cette traduction apparaît cependant inadéquate pour Heidegger, qui préfère traduire *eidos* par aspect (*Aussehen*)<sup>51</sup>.

Ce choix apparaît discutable, puisqu'après tout il réintroduit le sens subjectif auquel nous avons voulu expressément nous soustraire. Ainsi, en effet, regarder une chose « sous tous ses aspects », c'est en voir tous les côtés et la voir dans sa diversité. Cette façon d'entendre l'aspect comme une perspective sur la chose est pour Heidegger une transposition d'un sens moderne sur un terme grec; il faut donc la récuser. Malgré son ambiguïté, la traduction heideggérienne de l'*eidos* a l'avantage de respecter le sens littéral et pré-philosophique du mot *eidos* : « Dans la langue de tous les jours, *eidos* signifie l'aspect qu'une chose visible offre à notre œil corporel<sup>52</sup>. » L'aspect représente ainsi dans un premier temps la forme extérieure, ce qui est visible d'une chose. On pourrait encore dire qu'il est son « visage » en tant qu'il est ce par quoi elle se présente à nous<sup>53</sup>.

À partir du langage ordinaire, où *eidos* signifie à peu de choses près l'apparence que projette une chose, Platon va cependant faire subir à cette notion une torsion proprement inouïe pour lui faire dire philosophiquement l'exact opposé de son sens pré-philosophique. En effet, pour Platon, l'aspect ne sera plus la forme

---

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 174. Ci-après *N II*.

<sup>51</sup> *N II*, p. 174.

<sup>52</sup> Martin Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>53</sup> *IM*, p. 185.

extérieure et visible d'une chose sensible, mais se trouvera lié à l'essence, proprement invisible et non-sensible, de cette chose. Écoutons Socrate :

Il y a plusieurs choses belles, dis-je, et plusieurs choses bonnes, et nous affirmons que chacune existe ainsi [...] – Nous affirmons aussi l'existence du beau en soi et du bien en soi, et de même pour toutes ces choses que nous avons d'abord posées comme multiples, nous les posons maintenant, renversant notre approche, selon la forme unique de chacune, comme une essence unique, et nous appelons chacune « ce qui est »<sup>54</sup>.

Il y aurait donc pour la multiplicité des choses d'un même ordre (belles, bonnes, pieuses, etc.) une forme et une essence dont elles tirent leur unité. En ce sens, la forme ou l'aspect d'une chose ne sera pas son apparence extérieure, ce que l'on peut en voir. Ce sera plutôt l'*allure* que la chose nous *donne*<sup>55</sup>, c'est-à-dire « ce en quoi l'étant qui nous rencontre a sa consistance, ce à partir de quoi il se montre parce que c'est là qu'il se tient constamment, c'est-à-dire *est*<sup>56</sup>. » L'*eidos* est ce qui fait paraître l'étant *tel qu'il est*, il est la condition de son apparaître et ce qui doit être présent dans la chose visible pour qu'elle puisse être-telle-qu'elle-est.

L'Idée, dit Heidegger, est ce qui a le pouvoir de briller, parce qu'elle assure la visibilité de l'étant. Sans cette visibilité, il n'y aurait en effet aucune vision possible de l'étant, non pas parce que nous ne pourrions pas voir (absence d'organe dédié à la vision), mais bien parce que nous ne pourrions pas voir (absence de lumière). Et, inversement, c'est la lumière de l'Idée qui projette les ombres que sont l'apparence et l'étant. L'*eidos* est donc ce qui est *apparemment absent* de l'étant – et comme tel, invisible – mais néanmoins *réellement présent* en lui en tant qu'il est le fond stable sur lequel repose le visible changeant.

---

<sup>54</sup> République, VI, 507b.

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p.422-423. Ci-après *Q III-IV*.

<sup>56</sup> *N II*, p. 218, cité dans Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 106. Inexplicablement, le passage cité dans la version originale allemande n'a pas été traduit dans la version française du *Nietzsche II*.

Or, il est remarquable de constater que cette manipulation platonicienne du sens du mot *eidos* ait reçu un accueil plutôt tiède de la part de ses compatriotes grecs, et ce d'une façon tout à fait analogue à ce que nous avons noté à propos de l'usage platonicien de la notion de présence. Antisthène, par exemple marquait son incompréhension vis-à-vis cette manipulation en disant « O Platon, je vois bien le cheval, mais je ne vois pas la chevalité<sup>57</sup>. » Cet argument, on le remarquera, est en fait extrêmement similaire à celui employé par Dionysodore dans l'*Euthydème* : « Parce que toi, Socrate, as-tu déjà jamais vu une belle chose? [Nous soulignons] » Ce qui est remis en question par Antisthène et Dionysodore n'est-ce pas l'existence même de la forme ou de l'essence compte tenu de l'impossibilité de les voir? Dans l'*Euthydème*, Socrate avait résolu le problème du rapport du sensible à l'intelligible par l'utilisation de la notion de présence en un sens renouvelé. Le problème posé par Antisthène, qui est celui de l'apparente absence de la forme, porte en fait plus décisivement sur la possibilité de notre connaissance des formes intelligibles.

Nous aurions tort de croire qu'il s'agit là d'un problème demeuré ignoré par Platon. En fait, il compose une partie du *Phédon*, où Platon introduit explicitement la dichotomie visible/invisible et la met en relation avec le domaine de l'étant et celui des formes :

– Posons donc, tu veux bien? deux espèces parmi les choses qui sont, l'une qu'on peut voir, alors que l'autre est invisible. – Posons, dit-il. – Posons aussi que celle qui est invisible est toujours même qu'elle-même, alors que celle qu'on peut voir ne l'est jamais. – Posons cela aussi, dit-il<sup>58</sup>.

Mais l'invisibilité dont il est fait état ici n'est que relative; les formes sont bien invisibles pour notre œil corporel, mais cela ne doit pas pour autant signifier qu'elles soient invisibles pour *tout* type de vision. L'âme, en effet, a la propriété d'être apparentée aux formes intelligibles, d'être en contact avec elles et en quelque sorte de

---

<sup>57</sup> Cité dans Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, op. cit., p. 103. Voir aussi *Q III-IV*, p. 465.

<sup>58</sup> *Phédon*, 79a.

les voir<sup>59</sup>. C'est en elle que la possibilité de la connaissance réside, dans la mesure où « c'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut retourner cet instrument [l'œil] hors de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de s'établir dans la contemplation de ce qui est et de ce qui, dans ce qui est, est le plus lumineux<sup>60</sup>. »

Aussi Platon résout-il le problème de la possibilité de la connaissance des formes intelligibles en renouvelant le sens donné à l'*eidos*. Celui-ci désigne désormais l'aspect proprement invisible du visible, aspect pour lequel il existe néanmoins un type de vision par lequel l'invisible peut être paradoxalement pris en vue. Cette vision sera le fait du philosophe. Ce dernier est en mesure d'accéder à la forme cachée derrière l'étant sensible<sup>61</sup> et à l'invisible derrière le visible grâce la méthode dialectique. En quoi consiste-t-elle exactement? Il faut d'abord dire qu'elle s'oppose à la sophistique en tant que moyen de parvenir à la connaissance. Encore une fois la métaphore optique prédomine ici. Le sophiste est en effet celui qui prétend pouvoir implanter le savoir dans l'âme comme on redonnerait la vue à des yeux aveugles<sup>62</sup>.

La dialectique suppose plutôt, de son côté, une véritable conversion de l'âme qui n'est pas sans rappeler la conversion du regard préconisée Husserl. Ce qui caractérise le dialecticien, c'est qu'il est en mesure d'avoir une vision synoptique sur les choses<sup>63</sup>. Cette vue d'ensemble est tout à fait nécessaire si l'on se rappelle que les formes ne sont pas visibles à première vue. En quoi est-elle importante? C'est que la dialectique ne peut effectuer son opération propre que si le philosophe est d'abord apte à embrasser du regard le divers concret, soumis au devenir, pour ensuite s'en

---

<sup>59</sup> *Phédon*, 79d.

<sup>60</sup> *République*, VII, 518c.

<sup>61</sup> *République*, V, 476b, *Banquet*, 211a.

<sup>62</sup> *République*, VII, 518b-c.

<sup>63</sup> *République*, VII, 537c.

détourner expressément. Ce détournement se produit par une sorte de *méta-vision* où ce qui est regardé n'est plus la multiplicité éparse et changeante de l'étant, mais ce qui en elle peut être rassemblé en une unité invariante qui est la forme ou l'aspect. C'est d'ailleurs ce qu'affirme explicitement Socrate dans le *Phèdre* :

– Oui voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux : des divisions et des rassemblements qui me permettent de parler et de penser. Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité, « je marche sur ses pas et je le suis à la trace comme si c'était un dieu ». Qui plus est, ceux qui sont capables de faire cela, [...] je les appelle « dialecticiens »<sup>64</sup>.

La vision synoptique est ainsi un pré-requis à la dialectique puisque sans la possibilité de prendre en vue de multiples choses à la fois, l'opération de rassemblement n'aurait aucune chance de réussir. La pensée est dialectique parce qu'elle est en mesure de « voir » la parenté qui existe parmi le divers<sup>65</sup> malgré les différences visibles qui font écran. En cela, elle est bien une vision d'un genre nouveau, car elle inaugure la possibilité de saisir ce qui demeure stable, constant et présent dans la diversité de l'étant multiple. Comme recherche de l'invariant dans le variable, la vision synoptique-dialectique peut donc être rapprochée de la réduction eidétique et de l'intuition phénoménologique des essences, rapprochement que Husserl, d'ailleurs, ne manque pas de revendiquer<sup>66</sup>. En ce sens, la réduction du visible rend manifeste le principe de groupement – la forme – qui était d'abord invisible.

On comprend mieux dès lors pourquoi Platon tient au terme *eidos* pour traduire le sens de l'Idée. Il n'y a pas – pour le dialecticien du moins – d'incompatibilité entre le visible et la forme, tous deux étant visibles, mais à des niveaux différents. Or, l'ordre visible-invisible de la forme, nous l'avons noté, n'est pas immédiatement accessible à tous. L'allégorie de la caverne montre bien la facilité

---

<sup>64</sup> *Phèdre*, 266b.

<sup>65</sup> Voir Léon Robin, *Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 64.

<sup>66</sup> Voir *supra*, seconde partie, chapitre I.



avec laquelle l'âme peut se complaire dans la pénombre et réagir assez mal à son exposition aveuglante à la lumière des formes. C'est ce qui explique que les prisonniers, libérés de leurs chaînes et libres de contempler les choses elles-mêmes<sup>67</sup>, préfèrent encore s'en détourner pour ne voir que les ombres qui se profilent sur les parois de la caverne. D'une certaine façon, l'accoutumance aux simulacres est aussi, sinon plus puissante que l'éclat de la vérité qui d'abord éblouit celui qui n'y a pas été préparé. C'est pourquoi il échoit au philosophe la tâche d'éduquer et de former les âmes pour les détourner de l'obscurité et les habituer à cette vision difficile des formes. C'est d'ailleurs en vue d'une telle éducation (*paideia*) que le philosophe est appelé, dans l'allégorie de la caverne, à y redescendre et à séjourner auprès des hommes pour les libérer de leurs chaînes, fût-ce contre leur gré et au péril de sa vie<sup>68</sup>.

À plusieurs endroits, nous avons noté chez Platon un abîme grandissant entre l'étant et son être. En effet, tant dans la contradiction entre l'être et le devenir, dans la définition de l'essence et de la présence comme ce qui résiste au devenir, que dans la doctrine de l'Idée où la forme est saisie comme ce qui est invariant dans l'étant, on parvient à la conclusion que l'être n'est pas « étant » et, réciproquement, que l'étant n'« est » pas véritablement parce qu'il *défigure* nécessairement l'Idée dans son passage dans la matière instable<sup>69</sup>. Le phénoménal, domaine du devenir et de l'étant, possède donc une existence affaiblie, il est toujours le signe d'une déchéance de l'être. Il faudra être attentif à la signification de cette déchéance.

Notre analyse a montré la nécessité de l'aboutissement de la théorie des Formes dans une réflexion sur l'éducation des âmes. Sans une telle éducation, il serait impossible pour l'homme de produire l'*orientation du regard* qui est requise pour une vision claire des formes. Et, effectivement, l'allégorie de la caverne est bien à

---

<sup>67</sup> *République*, VII, 515d.

<sup>68</sup> *République*, VII, 519c-520a.

<sup>69</sup> *IM*, p. 188.

comprendre, selon les termes mêmes de Platon, comme une allégorie sur l'essence de l'éducation<sup>70</sup>. Pourtant, nous pouvons également affirmer sans contredire Platon que c'est aussi sur l'*intégralité* de sa conception de l'être que nous renseigne le mythe. Rappelons-en les grandes lignes : des hommes, dans une caverne, sont enchaînés, de telle sorte qu'ils ne peuvent que faire face à la paroi rocheuse où leur parviennent les ombres des choses qui se promènent dans leur dos grâce à la lueur d'un feu. Inaccessible aux hommes enchaînés se trouve une voie d'accès à l'extérieur de la caverne, où brille le soleil<sup>71</sup>.

L'interprétation que Platon donne du mythe est claire<sup>72</sup> : la caverne est l'image du lieu de séjour des hommes et la « réplique » de l'extérieur, où brille le soleil des Idées. La caverne est et demeure, pour les hommes non-éduqués (enchaînés), la seule « réalité ». En elle, la vision des hommes n'est en mesure de distinguer que l'ombre des choses, c'est-à-dire leur apparence sensible ou leur simulacre<sup>73</sup>. Ils en tirent une connaissance incertaine, que l'on appelle l'opinion<sup>74</sup>. La progression du mythe est celle d'une désaliénation progressive de l'homme par son accoutumance à regarder les choses en face et, avec elles, la lumière d'abord aveuglante qui les rend visibles. Cette accoutumance à la lumière, nous l'avons déjà largement décrite comme un détournement du sensible et un entraînement à la vision synoptique rassemblant le divers dans l'unité de la forme. Parce que la forme est lumineuse et que l'homme n'est pas prêt à supporter cette luminosité, la forme est pour lui de prime abord *in-forme*. L'éducation – la redescente du philosophe dans la caverne – doit pallier cette infirmité visuelle.

---

<sup>70</sup> *République*, VII, 514a.

<sup>71</sup> *République*, VII, 514a-515b.

<sup>72</sup> *République*, VII, 517b-c.

<sup>73</sup> *République*, VII, 515c.

<sup>74</sup> Voir *République*, V, 478c.

L'interprétation platonicienne de l'allégorie intéresse grandement Heidegger dans ce qui est probablement son plus long texte sur Platon, « La doctrine platonicienne de la vérité<sup>75</sup> », et ce parce qu'elle représente selon lui une trace inestimable de la manière dont la détermination de l'être comme Idée se radicalise en une hégémonie de l'Idée sur l'être. Il est possible de s'introduire à la thèse heideggérienne par une question simple concernant le sens de l'allégorie : que signifie le fait qu'il y ait un extérieur à la caverne et qu'il faille s'élever *hors* de la caverne *vers* cet extérieur? Que cela nous dit-il sur la conception platonicienne de l'être?

Il faut d'abord indiquer que le rapport qui existe entre la caverne et l'extérieur n'est pas celui des deux mondes – sensibles et intelligibles – par lequel on explique souvent le « réalisme » platonicien. Platon parle plutôt de deux niveaux ou de deux lieux d'un même monde<sup>76</sup>, raison pour laquelle il est possible de passer d'un lieu à l'autre – sortir de la caverne ou y redescendre. L'élément commun aux deux lieux de séjour – qui rend possible le séjour en ces lieux – est la *lumière*. Seulement, il ne s'agit pas dans l'un et l'autre de la même lumière, car elles n'ont pas la même source. Celle de la caverne est produite par le feu – invention artificielle – alors que la lumière qui se répand sur les choses du lieu extérieur est le soleil. Quelle est leur fonction commune? Toutes deux sont des modes du *dévoilement* – c'est ce qui interpelle Heidegger – mais le dévoilement produit par le soleil est privilégié et justifie le mouvement d'ascension hors de la caverne. Seul le soleil, en effet, *met en lumière* de façon adéquate. Cette façon adéquate, vraie (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), de dévoiler est celle du dévoilement de l'essence ou de l'Idée, car l'Idée diffuse la lumière la plus lumineuse<sup>77</sup> et la plus brillante<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> *Q I-II*, p. 423-469.

<sup>76</sup> *République*, VI, 508b.

<sup>77</sup> *République*, VII, 518c.

Bien que le feu ait lui aussi un potentiel de dévoilement, on doit le considérer comme moindre; il ne parviendra jamais à égaler la luminosité du soleil, car en vérité il ne dévoile que l'aspect *sensible* de l'étant. Avec cette source de lumière, il persistera toujours et inévitablement des zones d'ombre dans l'étant. Seul le philosophe est en mesure de faire la lumière sur ces zones d'ombre et ainsi de révéler l'être de l'étant, c'est-à-dire l'aspect non sensible qu'est son visage intelligible se cachant sous le masque des ombres de l'apparence. L'Idée dévoile mieux parce qu'elle dévoile totalement la chose et qu'ainsi ce qu'elle dévoile, c'est l'*être*. L'être est lumière parce qu'il est ce qui rend visible sans être visible lui-même.

Le domaine de l'étant est donc, en un sens, *indigne* de l'être. Ce faisant, le fossé qui s'était institué entre l'étant et son être ne devient-il pas abîme? En concevant l'être comme Idée intelligible et absolument non sensible, n'en vient-on pas à *réduire au néant* toute la dimension physique de l'étant pour se concentrer sur la dimension méta-physique? L'allégorie de la caverne, en tant qu'elle est le récit d'une ascension hors de l'étant et d'un *détournement* vers l'être, rend bien compte de l'effacement du sens ontologique de l'étance et de sa relégation dans le plan ontique comme copie, imitation, apparence ou simulacre<sup>79</sup>.

L'être de l'étant pourrait-il pourtant *perdurer* comme visage intelligible de l'étant si celui-ci ne *transperçait* pas l'espace physique et s'y installait, rendant ainsi possible qu'il soit vu? Toute l'ambiguïté de l'apparaître ne réside-t-elle pas en ce que ce qui est montré (l'essence, l'Idée) est *contemporain* et non pas *antécédent* au fait de la monstration? Et le méta-physique contemporain du physique; l'être donc, contemporain de l'étant. Mais cette contemporanéité n'a jamais été reconnue comme telle chez Platon, de telle sorte que la connotation *a priori* de l'Idée<sup>80</sup> autorise

---

<sup>78</sup> *Q I-II*, p. 452.

<sup>79</sup> *IM*, p. 188.

<sup>80</sup> *N II*, p. 174-175.

Boutot à dire, commentant Heidegger, que « tout idéalisme, à vrai dire, dans la mesure où il accorde la préséance à l'idéal et à l'idéal sur le réel, sur la *res*, est d'une certaine façon "nihiliste". Platon, le premier idéaliste, est aussi et corrélativement le premier nihiliste<sup>81</sup>. »

Que doit-on comprendre ici par nihilisme? Ce terme vise à rendre compte du mouvement de *dévaluation* de l'étant qui se produit avec l'avènement de la doctrine de l'Idée. Chez Platon, cette dévaluation découle du fait que l'Idée et l'être sont *antérieurs* à l'étant. Cette antériorité de l'Idée sur le sensible ne va pas de soi. En effet, il semble plus exact de dire que, du point de vue qui est le nôtre, le sensible se propose d'abord et qu'ensuite seulement il est possible d'accéder à l'intelligible. Mais cette antériorité épistémologique en cache en fait une seconde, ontologique, puisque chez Platon l'Idée précède de façon absolue l'étant sensible et se manifeste « en premier ». À vrai dire, sa priorité n'est pas qu'uniquement temporelle; son apriorité consiste en ce qu'elle conditionne l'existence de l'étant sensible. Sans l'Idée du lit par exemple, nul lit particulier ne pourrait venir à l'existence. Cette double antériorité, apparemment inconciliable, est d'ailleurs explicitement reconnue chez Aristote, qui écrit « J'appelle antérieurs et plus connus pour nous les objets les plus rapprochés de la sensation, et antérieurs et plus connus d'une manière absolue les objets les plus éloignés des sens<sup>82</sup>. »

Chez Platon, l'antécédence ontologique de l'être sur l'étant n'est nulle part plus visible que dans la doctrine de la réminiscence que le *Phédon* s'applique à développer. En effet, dans ce dialogue, la connaissance n'est rendue possible que par un acte de ressouvenir, effectué par l'âme immortelle, des Formes intelligibles qu'elle avait acquises avant de se voir enchaînée à un corps dans lequel la pureté des Formes

---

<sup>81</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>82</sup> Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 71b 33 *sqq.* Cité dans Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 144.

est toujours déjà contaminée par le sensible et devient ainsi inaccessible<sup>83</sup>. D'une certaine façon, la doctrine de la réminiscence éclaire celle de la participation de l'étant à l'être, puisqu'elle permet de comprendre comment les jugements sensibles (X est égal à Y) peuvent mobiliser une Forme intelligible (l'être-égal ou l'Égalité) que le monde sensible ne devrait pas être en mesure de connaître par lui-même. Si le sensible participe de l'intelligible, c'est donc parce que ce dernier le précède en droit et qu'il agit en quelque sorte comme sa condition de possibilité. La condition de possibilité du jugement sensible repose sur l'antécédence ontologique de la Forme intelligible, présente dans l'âme mais qu'il nous faut apprendre à re-connaître. Ce caractère a priori de l'Idée n'est somme toute que fort peu éloigné, *mutatis mutandis*, de ce que Kant nomme le « principe suprême de tous les jugements a priori » : que « les conditions de la possibilité même de l'expérience sont du même coup les conditions de la possibilité des objets de l'expérience<sup>84</sup> ».

Tout compte fait, la présence constante ou l'omnitemporalité de l'Idée est aussi à penser comme une *présence avant* – une antécédence vis-à-vis – l'étant, présence qui n'énonce pas simplement un ordre de succession, mais qui présuppose aussi une disjonction originaire entre les deux termes. On pourrait dire que le nihilisme de la métaphysique se localise dans son obnubilation par le *dis-* de la disjonction et son inattention à la duplicité qui s'annonce dans ce qui *participe* de l'être, et primordialement dans le participe dont nous avons montré qu'il énonce l'amphibologie de l'être : *étant*. Le nihilisme est l'oubli de l'essence participiale de l'être et de la duplicité<sup>85</sup> qu'elle implique.

---

<sup>83</sup> *Phédon*, 79c-d.

<sup>84</sup> Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renault, Paris, Flammarion, 2006, p. 236, tr. modifiée. Voir aussi Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 225.

<sup>85</sup> Il faut entendre ce terme à partir de l'équivalent allemand *Zwiefalt*, mis pour duplication. La duplicité cherche à évoquer le caractère de ce qui possède un double (*Zwie*) pli (*falt*). Voir Martin Heidegger, « D'un entretien de la parole », *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 112.

Curieusement, le nihilisme se reconnaît à la *double* négation qu'il produit. La négation de l'étant et son exclusion du domaine propre à l'être – concrétisation de l'idéalisme – d'abord; mais aussi et même si cela semble contradictoire, *négation de l'être*, en tant que le dépassement de l'étant ne s'effectue que dans le but avoué d'y revenir de façon éminente, c'est-à-dire d'y revenir comme méta-physique – pensée de l'être de l'étant. Le paradoxe du nihilisme, comme produit authentique de la métaphysique<sup>86</sup>, est que l'oubli de l'étance « physique » est tout autant oubli de l'être que substitution clandestine de l'étant à l'être et son annulation au profit d'un être conçu comme étantité (essence, Idée, présence constante, a priori). Comme si l'Idée platonicienne, dans sa teneur antécédente et dans son élévation de l'être au-dessus de l'étant, tirait paradoxalement l'être vers le bas et l'appauvrissait. S'il y a de l'impensé dans la métaphysique, c'est précisément parce que sa pensée de l'être est une pensée *appauvrie*.

Or, c'est en vertu de cette annulation de l'être que Heidegger peut, dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », ébranler la philosophie en posant l'identité de l'être et du néant<sup>87</sup>. Cette identification est une tentative pour nous éveiller au fait que même la suppression de tout l'existant et son renvoi dans le néant – expérience qui nous est donnée dans l'angoisse – ne parvient néanmoins pas à produire un complet anéantissement; cette néantisation comportera toujours un *reste* qu'est précisément l'être, comme pure adhérence de l'exister au monde – pur fait qu'« il y a » – en dépit de la suppression de toute détermination, de toute essence et de toute quiddité existante. Ainsi, c'est au dépassement de la compréhension de l'être comme seule *réalité de ce qui est* – existence (*existentia*) – qu'appelle Heidegger.

Il est ironique que la philosophie, partant de la question « qu'est-ce que l'étant? » et donc de « qu'est-ce que l'être *de* l'étant? » ait été irrésistiblement

---

<sup>86</sup> *N II*, p. 281.

<sup>87</sup> *Q I-II*, p. 45 et 62.

conduite à les dissocier si radicalement que toute mémoire de leur provenance commune ait été plongée dans un oubli sans cesse croissant. L'originalité de Heidegger n'est-elle pas de nous rappeler à la pensée difficile de cette *différence ontologique*? L'être n'est pas (un) étant, et pourtant il n'y aurait ni étant sans être, ni être sans les étants qui à chaque fois en sont la manifestation. En ce sens, la *différence* ontico-ontologique est aussi – et essentiellement – une *complémentarité* ou une *solidarité* ontico-ontologique<sup>88</sup>. Cette solidarité, la métaphysique ne sera jamais parvenue à la penser puisqu'elle l'a mise hors-jeu dès son point de départ platonicien. D'où le jugement lucide et nuancé de la *Lettre sur l'humanisme* : « Il est vrai que la métaphysique représente l'étant dans son être et pense ainsi l'être de l'étant. Mais elle ne pense pas la différence de l'Être et de l'étant. La métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'Être lui-même<sup>89</sup>. » Avec *Être et temps*, c'est à cet oubli de l'être que Heidegger tentera de remédier. Qu'en est-il de l'être *comme tel*? Comment penser l'être en dehors de sa phénoménalisation « dans » l'étant? Comment parvenir à formuler convenablement la question du sens de « être »? Par ces questions faussement simples, Heidegger aura-t-il pu réveiller la sonorité verbale de l'être et, *peut-être*, son sens primordial au-delà de tout nihilisme.

---

<sup>88</sup> Voir Pierre Aubenque, « Les dérives et la garde de l'être », dans J.-F. Mattéi (coord.), *Heidegger. L'énigme de l'être*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 26.

<sup>89</sup> *Q III-IV*, p. 78.



### CHAPITRE III ÉCLIPSE ET ÉPOQUALITÉ DE L'ÊTRE

Peut-être est-ce le défaut radical du livre *Sein und Zeit* que je me sois trop tôt aventuré trop loin.

M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*

L'oubli de l'être se redouble. Non seulement avons-nous oublié ce que veut dire « être », mais cet oubli recouvre de surcroît l'horizon proprement temporel de notre compréhension de l'être. Être *et* temps ne sont plus aperçus dans leur connexion originaire. Ce qui précède devait permettre de mieux comprendre pourquoi Heidegger, après avoir constaté dès l'ouverture cet oubli de l'être, plaçait au centre d'*Être et temps* la tâche d'interpréter le temps comme le seul horizon possible de toute compréhension de l'être. Notre enquête visait justement à faire émerger cet horizon temporel – développé de façon incomplète dans *Être et temps* – comme celui d'une *certaine* interprétation du temps, celle de la présence constante ou de l'omnitemporalité. Heidegger s'ingénie dans son dialogue avec Platon à indiquer qu'une telle interprétation du temps est fatale pour la philosophie en ce qu'elle consacre l'avènement d'un nihilisme qui signifie l'approfondissement croissant de l'oubli de l'être.

Dans *Être et temps*, la destruction de l'histoire de l'ontologie devait permettre de briser la dépendance inaperçue de l'être à l'égard de cette interprétation du temps – ou à tout le moins de la rendre explicite –, et ce en revenant aux intuitions philosophiques premières par lesquelles la philosophie occidentale avait vu le jour. Pourtant, l'interprétation du temps comme présence constante ne constitue pas, de l'avis de Heidegger lui-même, un accident philosophique qui aurait pu être évité par un surcroît de vigilance, mais s'installerait plutôt dès la fondation grecque de la

philosophie et comme la philosophie elle-même. Pour cette raison encore, il faut noter que la thèse derridienne de la métaphysique de la présence – à laquelle il accorde une extension souvent maximale jusqu'à la faire coïncider avec « la » philosophie occidentale –, cette thèse selon laquelle le privilège du présent-maintenant définit l'élément même de la pensée philosophique, est tout sauf irréfléchie ou prétentieuse; elle se justifie en tout cas pleinement à travers la lecture heideggérienne de l'histoire de la philosophie.

Quoi qu'il en soit, n'y a-t-il pas là une contradiction entre, d'une part, un aspect programmatique décisif au sein d'*Être et temps*, c'est-à-dire l'élaboration du sens de l'être lui-même à partir d'une temporalité inédite (que Heidegger fixe sous la graphie *Temporalität*<sup>1</sup>) et, d'autre part, l'impossibilité d'atteindre, par la destruction de l'histoire de l'ontologie, une région ou un moment de la pensée philosophique qui soit exempté de la « corruption » et de l'oubli de l'être initiés par l'interprétation « vulgaire » du temps? Peut-on véritablement apporter une réponse à la question du sens de l'être sans que cette réponse s'inscrive comme une interprétation parmi d'autres du temps? Peut-être cette contradiction a-t-elle pu laisser penser que Heidegger était tourné vers une nostalgie de l'origine ou d'un sens premier de l'être. À vrai dire, *Être et temps* contient bien cette ambiguïté et la possibilité de cette interprétation, et c'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles la 3<sup>e</sup> partie de la première section, « Temps et être », ne fut pas retenue pour la publication du maître-livre<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> « La tâche fondamental-ontologique de l'interprétation de l'être comme tel inclut donc l'élaboration de l'être-temporal (*Temporalität*) de l'être. C'est dans l'exposition de la problématique de l'être-temporel qu'est pour la première fois donnée la réponse concrète à la question du sens de l'être. » *ET*, p. 19.

<sup>2</sup> *N II*, p. 155-156 et *Q III-IV*, p. 84-85. Voir aussi Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 19-20.

Nous ne nous intéresserons pas ici à la question du tournant (*Kehre*) dans la pensée de Heidegger, d'autant plus que de nombreux commentateurs<sup>3</sup> – et des plus éminents – s'y sont largement attardés et en ont suffisamment bien cernés les enjeux pour nous permettre de faire l'économie de cette discussion. Si nous mentionnons tout de même le débat autour de cette *Kehre* heideggérienne, c'est que son mouvement général n'est pas étranger à la problématique de l'écriture, telle que Derrida la développe. Ce qu'il faut montrer ici, c'est que l'inspiration que Derrida puise chez Heidegger ne peut pas être trouvée isolément dans *Être et temps* – quand bien même la déconstruction y emprunte apparemment un de ses thèmes les plus percutants – ni même cependant être identifiée uniquement à la pensée du « second » Heidegger – quand bien même ils partageraient une parenté de style dans l'écriture.

La raison en est que la philosophie de Heidegger est avant tout une expérience de pensée et un cheminement dans la pensée, et qu'ainsi cette pensée ne serait pas compréhensible sans *Être et temps* ou seulement avec *Être et temps*, comme un virage ne serait pas possible s'il n'incluait pas ce à partir de quoi il entame son inflexion et sans lequel il ne serait pas virage, mais cercle<sup>4</sup>. Bref, le tournant ne laisse pas *Être et temps* « derrière » lui, comme une quelque chose de suranné ou de désuet, ainsi que le marque bien Heidegger dans son cours de 1941 sur Schelling :

Cela ne veut pas dire que *Sein und Zeit* soit devenu pour moi quelque chose qui appartient au passé. Aujourd'hui encore je n'ai pas « avancé plus loin », ne fût-ce que parce que je sais toujours plus clairement que je ne dois pas avancer

---

<sup>3</sup> L'ouvrage de Jean Grondin dont nous venons de faire mention propose un tour d'horizon fort exhaustif de cette question en plus de proposer une bibliographie sélective des titres qu'il juge incontournables. Mentionnons ici également l'apport de Hans-Georg Gadamer (*Les chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002), de William J. Richardson (*Heidegger*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963), d'Otto Poggeler (Otto Poggeler, *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, trad. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967) et de Jean Greisch (« Temps et être », dans *OT*, p. 423-483).

<sup>4</sup> Voir Hans-Georg Gadamer, *Les chemins...*, *op. cit.*, p. 277.

« plus loin »; mais peut-être me suis-je approché un peu plus de ce que j'ai tenté dans *Sein und Zeit*<sup>5</sup>.

Il faut récuser l'idée selon laquelle le tournant équivaldrait à une rupture dans la pensée heideggérienne, comme si après « l'échec » d'*Être et temps* il avait été inévitable de faire table rase et de repartir à neuf. Une telle interprétation nous dispense trop facilement de la tâche de méditer sur l'unité et la cohérence intrinsèques d'une pensée en apparence dispersée.

La pensée qui s'exprime « après » ou « avec » le tournant ne porte donc pas sur autre chose que sur l'objet qui était celui d'*Être et temps*; seulement, la manière d'approcher cet objet s'est radicalement modifiée en raison de la prise de conscience que l'inadéquation de la méthode de recherche initiale risque de compromettre la fécondité de la réflexion sur l'être et de la rejeter en pleine métaphysique. En modifiant son approche, ce n'est rien de moins que la signification attribuée à l'oubli de l'être qui se voit altérée; c'est l'épreuve de l'être comme refus et comme éclipse que ce changement d'approche rend possible. Ce revirement de la pensée, parce qu'il dit quelque chose sur le rapport essentiel de la pensée à la métaphysique et qu'il parle silencieusement de l'épreuve de l'être, ne peut manquer d'intéresser Derrida dans le développement de sa problématique de l'écriture. Comment advient ce changement d'approche? Quelles en sont les étapes décisives?

### ***Le pari risqué d'Être et temps***

Lorsque s'ouvre *Être et temps*, l'approche revendiquée se veut résolument phénoménologique. La théorie de l'être, l'ontologie, ne saurait être dissociée de la

---

<sup>5</sup> Martin Heidegger, « Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d'été 1941 », dans *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 324, trad. modifiée. (GA 49, p. 26-27. Cité dans *OT*, p. 424).

phénoménologie et du questionnement transcendantal qui en découle<sup>6</sup>. Nous pouvons nous introduire à un tel questionnement en interrogeant la problématique qui est celle d'*Être et temps* : nous ne savons plus aujourd'hui – mais nous avons vu que ce « aujourd'hui » est aussi celui de Platon<sup>7</sup> – ce que nous voulons dire lorsque nous disons « être » et, pourtant, « Chacun comprend : "le ciel *est* bleu", "je *suis* joyeux", etc<sup>8</sup>. » Une telle compréhension de l'être est bien un *fait*, mais elle pose la question de l'unité possible de la diversité des usages et significations de « être », donc du *sens* unitaire qui régit la multiplicité de ces usages de telle sorte qu'ils y trouvent leur dénominateur commun. La tâche d'*Être et temps* est ainsi l'élaboration concrète de cette question du sens de l'être.

Si la question de l'être a pu être suscitée à partir de la tension irrésolue entre le factum de la compréhension et l'indétermination du sens qui la règle en dernière instance, cela ne signifie toutefois pas que la question soit prête à être posée sèchement. À la question « quel est le sens de l'être? » il n'est en effet pas possible de répondre directement, car c'est précisément l'intelligence de *ce-vers-quoi* questionne une telle question qui est manquante. Pour cette raison, *Être et temps* ne peut faire l'économie de l'*élaboration* expresse de la question (§2) afin d'en ménager l'accès et d'y entrer convenablement. Comment produire cet accès?

*Être et temps* répond en effectuant un retour au factum de départ. La compréhension moyenne de l'être est peut-être vague et confuse; néanmoins se trouve manifesté ainsi un premier phénomène positif et « concret » de l'être<sup>9</sup>. Cette positivité fournit le socle sur lequel fonder la recherche. De la sorte, on peut comprendre l'unité

---

<sup>6</sup> *ET*, p. 38.

<sup>7</sup> Voir le passage du *Sophiste* (243e-244b) où l'Étranger et Théétète confessent leur embarras vis-à-vis du sens de « être » et appellent le secours des Anciens, qui eux auraient connus ce qu'ils voulaient dire lorsqu'ils utilisaient ce mot.

<sup>8</sup> *ET*, p. 4.

<sup>9</sup> *ET*, p. 5.

indissoluble qui lie le §2 au §4, qui justifie le privilège ontique du *Dasein* comme objet de l'analyse en tant qu'il est celui qui « a » la compréhension de l'être. Si le §2 distinguait *formellement* le questionné (l'être de l'étant) de l'interrogé (l'étant), dans le seul but d'accéder au demandé (le sens de l'être), c'est en vue de la question primordiale de savoir si le choix de l'étant interrogé est arbitraire et sans conséquence et, si non, « sur quel étant le sens de l'être doit-il être déchiffré<sup>10</sup>? »

Cet étant exemplaire, on le sait, sera le *Dasein* pour une double raison. D'abord en ce que le questionner par lequel advient la question de l'être est lui-même un mode d'être possible et spécifique du *Dasein* : questionnant, il se trouve dans la situation unique d'être concerné par son questionné, d'être inter-essé et d'être compris par la question de l'être<sup>11</sup>. Ensuite et plus fondamentalement, le *Dasein* détient un privilège ontique à être considéré comme l'étant exemplaire en raison de la différence de son mode d'être vis-à-vis de l'étant sous-la-main (*vorhanden*)/intramondain. Contrairement à ce dernier, le *Dasein* ne fait pas qu'apparaître au sein de l'étant; il est le seul étant en mesure d'avoir rapport à son être et rapport à l'étant qui l'entoure – le *Dasein* a un privilège ontique en ce qu'il comprend l'être, il est ontico-ontologique<sup>12</sup>. Du §2 au §4, le phénomène de la compréhension moyenne de l'être a ainsi fructifié. De phénomène « positif », il est maintenant le phénomène privilégié à interroger si l'on souhaite entrer dans la question de l'être. Pour le dire grossièrement, le *Dasein* a le sens de l'être comme l'entrepreneur le sens des affaires.

Mais cette entrée dans la question de l'être, il ne faut pas oublier qu'elle est seulement provisoire, comme en témoigne l'intitulé de la première section de la première partie d'*Être et temps* : « Analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein* ».

---

<sup>10</sup> *ET*, p. 7.

<sup>11</sup> *ET*, p. 8.

<sup>12</sup> *ET*, p. 12.

Si elle est ainsi préparatoire, c'est que l'analytique existentielle, qui mène de la compréhension à l'être-dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*) jusqu'au souci comme être de l'étant qu'est le *Dasein*, ne représente pas la destination de la question de l'être. Éluclidant l'interrogé (le *Dasein*), on a bien mis en lumière le questionné (l'être de l'étant *Dasein*), mais le questionnement ne se trouve pas pour autant épuisé puisque la tâche que s'était fixée *Être et temps* n'est pas de dégager le sens d'être du *Dasein*, mais celui de l'être *en général*. Que ce dernier ne puisse être obtenu qu'à partir de l'interprétation de la temporalité comme sens ontologique du souci ne doit pas faire oublier la portée limitée de l'analytique existentielle; limitée en ce qu'avec celle-ci « n'est pas apportée déjà et du même coup la réponse à la question directrice, *laquelle porte sur le sens de l'être en général*<sup>13</sup>. »

Il se trouve ainsi bien marqué qu'*Être et temps* ne cherche pas à fournir le seul fondement du *Dasein* – à travers l'analytique existentielle –, mais aussi et à sa suite le *fondement dernier* de la théorie de l'être en général et, par là, l'œuvre se veut aussi une *ontologie fondamentale*<sup>14</sup>. *Être et temps* prétend trouver ce fondement et la réponse à la question du sens de l'être dans l'interprétation du temps comme horizon ultime de la compréhension de l'être : « C'est dans l'exposition de la problématique de l'être-temporel qu'est pour la première fois donnée la réponse concrète à la question du sens de l'être<sup>15</sup>. »

Le lecteur qui parvient pour la première fois au terme d'*Être et temps* a peut-être la surprise désagréable de voir le livre s'interrompre sans avoir véritablement livré sa promesse d'apporter la réponse concrète à la question du sens de l'être. Il est vrai que cette surprise aura pu être atténuée par le fait qu'*Être et temps* développe – de manière apparemment conforme à ce qui avait été annoncé – une section où se

---

<sup>13</sup> *ET*, p. 17. Nous soulignons.

<sup>14</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger...*, *op. cit.*, p. 239.

<sup>15</sup> *ET*, p. 19.

trouve abordée la question de la temporalité (« *Dasein* et temporalité », 2<sup>e</sup> section de la première partie). Il ne faut cependant pas se laisser abuser par le recouvrement apparent des termes. La temporalité traitée dans la 2<sup>e</sup> section du livre comme le « sens ontologique du souci » n'est pas la temporalité dont Heidegger avait annoncé dans le plan de la recherche (§5) que l'élaboration de sa problématique pourrait enfin apporter la réponse tant espérée à la question du sens de l'être. La temporalité du souci n'était en effet que le premier pas sur le long chemin de l'ontologie fondamentale. La temporalité du *Dasein* fait encore écran à une temporalité plus originaire dont il est difficile de dire si elle est déjà la temporalité de l'être ou si elle n'est que le sens authentique d'une temporalité déchuée du *Dasein* (l'intratemporalité). Il semble prudent d'affirmer que la temporalité originaire du *Dasein* (*Zeitlichkeit*), qui est développée dans la seconde portion d'*Être et temps* comme l'unité de l'avenir, de l'être-été et du présent<sup>16</sup> et qui vise à rendre compte non plus du temps mesuré, mais du temps vécu<sup>17</sup>, se trouve à la charnière entre le temps du *Dasein* et le temps de l'être.

Toute la difficulté du projet d'*Être et temps* réside dans ce renversement de perspective où, après avoir déchiffré la temporalité à même le *Dasein*, il fallait s'abstraire de tout étant et ne plus dire que le temps de l'être lui-même. Entreprise remarquablement laborieuse, car si la pensée a bien le code qui lui permet de lire l'étant et d'en déchiffrer le sens, il n'est pas certain qu'elle soit en mesure de s'aider d'aucun repère, ni code ni langage lorsqu'elle entreprend de décrypter la temporalité de l'être en dehors de toute référence à l'étant. La 3<sup>e</sup> section de la première partie (« Temps et être ») devait bien produire le renversement par lequel la temporalité abolissait son rapport au *Dasein* et s'élevait à l'universalité en se pensant comme l'horizon temporel de l'être en général. Seule une telle abstraction devait être en mesure de répondre rigoureusement au but ultime de la recherche : l'élaboration

---

<sup>16</sup> *ET*, p. 326.

<sup>17</sup> Voir Jean Grondin, *Le tournant...*, *op. cit.*, p. 61.



*conceptuelle* de l'être comme tel. De l'être au temps du *Dasein*, il devait donc être en principe possible de revenir en retour du temps vers l'être lui-même et de caractériser ce dernier en son *être-temporal* (*Temporalität*).

Cette section cruciale ne dut toutefois jamais voir le jour. Heidegger dit plus tard qu'elle ne fut pas publiée « parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante [le renversement par lequel se produit l'abandon de la subjectivité] et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique<sup>18</sup>. » L'insatisfaction qui s'exprime ici ne doit pas mener à croire qu'elle ne traduit qu'une condition *provisoire* de la pensée, comme si elle n'était tout simplement pas suffisamment mûre pour dire ce qu'elle cherchait à dire ou comme si elle n'avait pas encore trouvé les bons mots pour le dire. Ce n'est pas par *provision* que la pensée fut incapable de produire le renversement qui va du temps du *Dasein* au temps de l'être, mais, comme le reconnaîtra Heidegger, pour des raisons *structurelles* qui concernent la tentative d'*Être et temps* en son cœur et sa manière même d'approcher le problème<sup>19</sup>.

Heidegger ne s'avisait toutefois pas immédiatement de la *nécessité*<sup>20</sup> de l'inachèvement d'*Être et temps*, comme en témoigne le fait qu'il nourrissait encore l'espoir, alors que le livre est sous presse, qu'en un an « tout pourrait déjà être dit plus clairement<sup>21</sup> ». On peut tenir pour preuve de cet espoir le cours donné par Heidegger à l'été 1927 (*Être et temps* paraît en avril de la même année; le semestre d'été débute environ en mai) portant pour titre *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, dont une note de la première page indique qu'il s'agit d'une « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und*

---

<sup>18</sup> *Q III-IV*, p. 85.

<sup>19</sup> *N II*, p. 155-156

<sup>20</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger...*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>21</sup> Cité dans *OT*, p. 423.

*Zeit*<sup>22</sup> ». Ainsi, si *Être et temps* ne s'acquitte que de la première moitié du programme de sa 1<sup>ère</sup> partie (« l'interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité »), on peut considérer que les *Problèmes fondamentaux...* visent pour leur part à en concrétiser la seconde moitié (« l'explicitation du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être<sup>23</sup> »).

Le cours de l'été 1927 n'est peut-être pas autant intéressant pour le prolongement naturel d'*Être et temps* qu'il propose – on y trouve en effet l'ébauche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie (Kant, Descartes, ontologie médiévale) et une nouvelle explication du caractère ekstatique de la temporalité – que pour la remise en question de l'ontologie fondamentale qui s'y trouve formulée. D'une part, on peut encore y lire, à la suite d'*Être et temps*<sup>24</sup>, qu'il doit être possible de passer d'une compréhension préconceptuelle et préontologique de l'être à son objectivation, par laquelle seulement peut s'accomplir « l'acte fondateur grâce auquel l'ontologie se constitue comme science<sup>25</sup>. » Une telle objectivation de l'être consiste encore dans le dévoilement exprès et thématique du sens de l'être, qui commande en silence et oriente implicitement la compréhension de l'être et le rapport à l'étant. Heidegger semble ainsi penser que la tâche de l'ontologie fondamentale ne consiste qu'à rendre visible, par l'éclairage et la « clarté du concept » qu'elle suppose, la zone d'ombre qui dirige la compréhension de l'être. C'est en ce sens d'ailleurs que Heidegger insistera pour dire que l'éclaircissement doit précéder tout dévoilement et que le comprendre « doit en un sens apercevoir dans son être-dévoilé cela même en direction de quoi il

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 17. Ci-après *PPF*.

<sup>23</sup> Voir *ET*, p. 39.

<sup>24</sup> Voir *ET*, p. 6. « C'est à partir de la *clarté du concept* et des modes de compréhension explicite qui lui appartient qu'il faudra établir ce que vise la compréhension obscurcie — ou non encore éclairée — de l'être... [Nous soulignons] »

<sup>25</sup> *PPF*, p. 338.

projette<sup>26</sup>. » Cela, il faut le noter, se situe encore dans une proximité toute husserlienne, puisque le principe même de la réduction phénoménologique réside précisément dans la reconduction aux horizons de sens qui soutiennent la pensée lorsqu'elle se dirige vers son objet pensé.

L'apport de Heidegger sera de saisir cette dissociation entre l'horizon de la pensée et ce qu'elle pense et de la thématiser explicitement comme *différence ontologique*. Cette différenciation se produit d'abord de façon opératoire dans le *Dasein* et comme *Dasein* : « Exister est synonyme d'"effectuer cette distinction"<sup>27</sup>. » Pourquoi? Parce que le *Dasein* est cet étant pour lequel il y va de son être même. Cela signifie qu'il comprend l'être et que, comprenant l'être, il se rapporte à l'étant et à lui-même. Bref, tout rapport à l'étant implique une compréhension de l'être qu'à l'époque des *Problèmes fondamentaux...*, Heidegger n'hésite pas à qualifier de « préalable<sup>28</sup> », car il est nécessairement sous-entendu que pour pouvoir se rapporter à l'étant comme à quelque chose d'étant, il faut avoir saisi, d'une manière ou d'une autre, son être. Cette différenciation ontologique qui se produit opératoirement comme *Dasein* et préconceptuellement dans le *Dasein*, Heidegger se propose d'en faire une *science*, précisément en portant en pleine lumière la distinction et en explicitant l'être comme un pôle thématique de celle-ci. L'éclaircissement de l'ontologie fondamentale et la conceptualisation de l'être n'est autre finalement que cette différence ontologique « quant elle est expressément soulignée<sup>29</sup>. » Puisque la découverte de l'étant dévoile aussi toujours d'une certaine manière l'être, il doit être possible d'objectiver tant l'étant (dans les sciences positives ontiques) que l'être (dans l'ontologie fondamentale)<sup>30</sup>. Tout le projet d'une phénoménologie de

---

<sup>26</sup> PFP, p. 341.

<sup>27</sup> PFP, p. 383.

<sup>28</sup> PFP, p. 390.

<sup>29</sup> PFP, p. 383.

<sup>30</sup> PFP, p. 384-386.

l'inapparent, introduit au §7c d'*Être et temps*, gouverne ici encore le cours de l'été 1927.

Mais ces deux projets (ontologie fondamentale, phénoménologie de l'inapparent), comme projets d'objectivation de l'être, vont s'attirer une mise en garde d'autant plus curieuse que Heidegger ne semble pas en tenir compte pour lui-même, comme si elle ne visait avant tout qu'un problème propre à la *réception* :

Nous pouvons d'emblée être sûrs et certains que dans l'interprétation temporelle de l'être comme tel, une mésinterprétation, qui elle aussi n'est pas fortuite, se tient en réserve. [...] Déjà l'acte fondamental pour la constitution de l'ontologie, c'est-à-dire la philosophie – l'objectivation de l'être, autrement dit *l'ouverture en projet de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité* –, est livré à l'incertitude et constamment exposé au danger d'un renversement, étant donné que l'objectivation se meut nécessairement dans une direction, conforme au projet, qui va à l'encontre du comportement quotidien par rapport à l'étant. L'ouverture en projet de l'être se transforme donc elle-même nécessairement en un projet ontique<sup>31</sup>...

La mise en garde apparaît massive. Elle semble compromettre la viabilité tout entière du projet de l'ontologie fondamentale dans la mesure où la possibilité d'objectiver l'être se bute au problème de son déploiement et de son énonciation puisque le projet de l'être ne peut s'incarner que *dans* la compréhension et *comme* rapport à l'étant. La compréhension épuise-t-elle tout ce que l'être a à nous adresser?

Quoi qu'il en soit, Heidegger ne semble pas être prêt à renoncer au projet d'une ontologie scientifique. Le défaut de l'objectivation de l'être ne serait donc pas de risquer de l'appauvrir en le faisant basculer dans le domaine ontique de l'apparence, mais plutôt qu'elle implique une ambiguïté inévitable quant à la terminologie dont elle se sert pour dire l'être<sup>32</sup>. Disant l'être avec une langue qui n'a toujours dit que l'étant, la tentative de conceptualiser l'être risquerait d'être mal

---

<sup>31</sup> *PPF*, p. 386-387.

<sup>32</sup> Heidegger dira plus tard dans la « Lettre sur l'humanisme » que « tout langage se tient dans un rapport analogue au "on"... » *Q III-IV*, p. 73. Voir aussi *ET*, §34.

entendue ou mal interprétée, parce que la terminologie apparemment identique masque la direction inouïe que la science transcendante de l'être cherche à lui imprimer. L'accès à l'être serait donc ésotérique, mais non impossible pour ceux qui savent bien lire. Pour cette raison sans doute, la mise en garde exprimée, Heidegger, imperturbable, reprend son chemin là où il l'avait laissé : « L'objectivation de l'être peut s'accomplir de prime abord dans l'optique de la transcendance. Nous nommons *science transcendante* la science de l'être ainsi constituée : science qui interroge et explicite l'horizon de la transcendance bien comprise<sup>33</sup>. »

Pourtant, nous aurions tort de croire à l'assurance tranquille de Heidegger. Depuis *Être et temps* déjà, il s'interroge sur l'approche qu'il a privilégiée jusque-là pour aborder l'être. La fin inquiète du maître-livre en témoigne suffisamment par la cascade de questions qui y éclatent soudainement et qui visent souvent la fécondité même de la méthode définie d'entrée de jeu : « Ce qu'il faut, c'est chercher et *emprunter* un *chemin* pour la mise au jour de la question-fondamentale ontologique. Ce chemin est-il le *seul*, ou en général le *bon*, voilà qui ne peut être décidé qu'après *son parcours*<sup>34</sup>. » Mais la question qui résonne avec le plus d'insistance est peut-être celle qui concerne le rapport et la nécessité qui lient le *Dasein* à l'ontologie fondamentale : « l'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et *quel* étant doit-il assumer la fonction de la fondation<sup>35</sup>? » Non seulement la primauté de l'ontologie fondamentale, en tant qu'elle serait capable de « lire » le sens de l'être à même le *Dasein*, semble ainsi remise en question, mais le choix de l'étant interrogé lui-même est mis en cause.

Il est permis de croire, avec Jean-Luc Marion, que cette hésitation traduit l'impasse où la structure formelle de la question de l'être s'est enfermée. En posant

---

<sup>33</sup> *PPF*, p. 388.

<sup>34</sup> *ET*, p. 437.

<sup>35</sup> *ET*, p. 437.

un troisième terme – le sens de l'être – à la question de l'être, le questionnement ajoute un élément que l'interrogé n'est pas à même de fournir, et pour lequel la recherche n'a aucun appui<sup>36</sup>. D'où peut-être le caractère hybride du cheminement prescrit par *Être et temps* et l'articulation obscure qui unit analytique existentielle et ontologie fondamentale. À quoi bon formuler une analytique existentielle si l'ontologie fondamentale ne doit être fondée en dernière instance qu'ontologiquement, donc en dehors de toute référence à un étant quel qu'il soit? La radicalisation par laquelle *Être et temps* tente de se conformer à sa tâche – de l'étant à l'être de l'étant jusqu'à l'être lui-même – ne se réconcilie-t-elle pas difficilement avec une de ses thèses-clés : « Être est toujours être d'un étant » (§3) ? La thématization exprès de la différence ontologique à l'été 1927 (Heidegger en parle en privé depuis au moins 1924<sup>37</sup>) marque très certainement un progrès, puisqu'elle indique bien que la nécessité de distinguer l'être de l'étant est issue de la reconnaissance que les deux se confondent sur le plan ontique, donc que l'existence quotidienne se meut dans une « indifférence ontologique ». Il semble toutefois qu'à ce moment Heidegger ne puisse s'empêcher de faire retomber la différence ontologique dans le schème de l'ontologie fondamentale en faisant d'elle la ligne que l'on peut suivre pour remonter le fil de l'horizon transcendantal de la question de l'être<sup>38</sup>. C'est en ce sens et sur la base de ce qui avait été acquis par la différence ontologique – que le rapport à l'étant implique et se tient toujours indistinctement dans une certaine compréhension de l'être – que Heidegger pourra en conclure qu'il n'y aurait pas d'étant sans compréhension de l'être. Ce caractère apparemment préalable de la compréhension de l'être sur le rapport à l'étant semble aiguiller Heidegger vers une conception apriorique de l'être dont il n'hésite d'ailleurs pas à créditer Platon<sup>39</sup>. Nous avons vu dans le chapitre

---

<sup>36</sup> Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 194.

<sup>37</sup> Selon le récit qu'en fait Hans-Georg Gadamer. Voir *Les chemins... op. cit.*, p. 276.

<sup>38</sup> *PPF*, p. 388.

<sup>39</sup> *PPF*, p. 388-392.

précédent que l'opinion de Heidegger au sujet de cette conception ne manquera pas de se modifier radicalement, jusqu'à qualifier le nihilisme métaphysique. Pour l'heure, Heidegger semble encore croire que l'apriorité de l'être peut garantir son accessibilité à travers une ontologie « pure ».

### *La réinitialisation de la question de l'être*

Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur la chronologie exacte du renversement de perspective par lequel est progressivement abandonné le projet transcendantal qui était encore celui d'*Être et temps*<sup>40</sup>. Nous avons voulu montrer que les doutes de Heidegger à ce sujet sont au moins contemporains de la publication du livre, comme en fait foi la mise en garde dont nous avons discuté. Qu'à ce moment Heidegger ait pu persister dans la voie de ce projet transcendantal, c'est ce que montrent malgré leur ambiguïté de plus en plus croissante les publications des années 1927-1930 (*Kant et le problème de la métaphysique*, *De l'essence du fondement*, *De l'essence de la liberté humaine*, le cours « Fonds métaphysiques initiaux de la logique » (GA 26) de l'été 1928 et la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique? »).

Toujours est-il que dès 1936-1938, Heidegger semble s'être convaincu de la stérilité de la démarche de l'ontologie fondamentale comme projet d'objectivation scientifique de l'être. Bien qu'il n'y ait, pour celui qui vient de la métaphysique – et nul ne s'y soustrait – aucun autre chemin possible pour s'introduire à la question de l'être que la tentative de projeter l'être à l'horizon de ce qu'on peut en comprendre,

---

<sup>40</sup> Jean Grondin estime par ailleurs qu'il serait vain de vouloir tenter une telle chronologie pour deux raisons au moins. D'abord, en raison de l'« improductivité » de Heidegger entre 1929 et 1933 qui rend difficile toute spéculation sur l'évolution de sa pensée durant cette période. Ensuite, parce que ce renversement de perspective se serait installé progressivement, ce dont les textes publiés rendent peut-être compte à leur manière par leur ambiguïté. (Jean Grondin, « Heidegger et le problème de la métaphysique », *DIOTI*, n° 6, 1999, p. 37-38).

cette tentative ne peut en rétrospective que déboucher sur une *crise*, car procédant de la sorte

l'estre même se voit encore selon toute apparence changé en objet et l'on atteint ainsi l'exact opposé de ce que la mise en train de la question de l'estre entendait avoir ouvert. [...] C'est pourquoi il a fallu surmonter à l'endroit décisif la phase critique de la question de l'être telle qu'elle commence à être abordée, et avant tout éviter une objectivation de l'estre; cela s'est fait d'abord en mettant en veilleuse l'interprétation de l'estre à partir de sa « temporalité », et simultanément en essayant de rendre « visible » la vérité de l'estre indépendamment de cela<sup>41</sup>...

Bref, toute onto-*logie*, fût-elle fondamentale, est discours sur l'étant et non sur l'être. Cette explication de Heidegger avec lui-même fournit un point de référence à partir duquel réfléchir l'inachèvement du chantier d'*Être et temps*, en même temps qu'elle indique, de façon certes schématique, la direction dans laquelle la recherche a pu s'engager suite à la tentative de « Temps et être ». L'éclaircissement montre également bien que la mise en garde formulée à l'égard de la réception de l'interprétation temporelle de l'être<sup>42</sup> s'est muée en une autocritique qui reconnaît maintenant que l'objectivation est un problème *interne* à l'ontologie fondamentale et à la manière dont elle tente d'approcher l'être.

Cela ne signe toutefois pas la fin des hésitations. Aussi tard qu'en 1943, on peut trouver des traces dans le discours heideggérien de la conception apriorique de l'être qui devait en garantir l'intelligibilité; Gadamer attire en effet notre attention sur la première édition allemande de la postface à « Qu'est-ce que la métaphysique? », où l'on peut encore lire qu'« il appartient à la vérité de l'être que l'être puisse bien se

---

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Apports à la philosophie : de l'avenance*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 511-512.

<sup>42</sup> Il n'est pas fortuit que cette mise en garde apparaisse au moment où Heidegger est engagé dans une relecture de la *Critique de la raison pure*. Voir Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982 (GA 25), relecture qui aboutira à son *Kantbuch*.



déployer sans l'étant<sup>43</sup>... » Ce n'est qu'en 1949, et dans la 5<sup>e</sup> édition – qui a servi de base à notre traduction française –, que cette phrase se trouve retournée de bout en bout pour être remplacée par « jamais l'Être ne se déploie sans l'étant<sup>44</sup>... » Comment rendre compte de ce retournement remarquable et quel en est la signification? Nous aimerions suggérer qu'il témoigne de l'abandon définitif du projet et de la langue transcendantaux; et qu'il signifie une modification d'approche décisive pour l'intelligence de l'oubli de l'être.

L'interprétation temporelle de l'être mène à une impasse, celle de l'objectivation de l'être; elle doit donc être écartée ou, à tout le moins, différée. Heidegger cherchera alors un moyen d'accès vers l'être qui soit indépendant de la problématique temporelle. Cette recherche jalonne les cours des années 1927-1930 et s'exprime publiquement dans trois textes parus en 1929 : *De l'essence du fondement*, *Kant et le problème de la métaphysique*, ainsi que la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique? ».

Pour le lecteur contemporain, le passage qui va d'*Être et temps* au premier livre qui lui succède, *Kant et le problème de la métaphysique*, a quelque chose de déconcertant. D'un point de vue purement contextuel, l'ouvrage sur Kant s'inscrit cependant dans l'air du temps, alors dominé par le néo-kantisme. Un des objectifs du livre est d'ailleurs d'ouvrir la lecture de Kant en ébranlant la position néo-kantienne, qui veut voir dans la *Critique de la raison pure* une théorie de la connaissance. Heidegger cherche alors à montrer qu'il faut plutôt comprendre l'entreprise kantienne comme une tentative – la première – pour fonder explicitement la métaphysique<sup>45</sup>.

Mais le *Kant...* est bien plus qu'un livre polémique ou critique du néo-kantisme; il trouve sa justification dans une raison plus profonde. Il faut en effet le

---

<sup>43</sup> Cité dans Hans-Georg Gadamer, *Les chemins...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>44</sup> *Q I-II*, p. 77.

<sup>45</sup> Voir *K*, p. 76-77.

comprendre, dans la continuité du questionnement ouvert *Être et temps* et par les *Problèmes fondamentaux...*, comme le prolongement de l'horizon *transcendental* de la recherche. On peut penser que si Heidegger se tourne vers la philosophie transcendantale kantienne, c'est parce qu'en elle le problème de la connaissance et de la vérité ontologiques se trouve pour la première fois expressément posé, et que par là la philosophie transcendantale prétend instaurer le fondement de la métaphysique. Heidegger ne peut qu'être interpellé par la tentative kantienne puisque le problème auquel elle se trouve confrontée est le même que celui qui se tient entre lui et l'ontologie fondamentale : s'il n'y a pas de connaissance ontique (de rapport à l'étant) sans compréhension préalable de l'être, il devient nécessaire de poser la question de la fondation de l'ontologie comme celle de la possibilité de la connaissance ontologique (de la compréhension de l'être). Si la métaphysique se trouve maintenant convoquée et prise pour thème de l'enquête alors qu'elle apparaissait encore suspecte et tenue à distance dans *Être et temps*, c'est qu'elle se révèle être dans les publications de 1929 le lieu même où se réalisent ces deux possibilités-nécessités solidaires (rapport à l'étant – compréhension de l'être); la métaphysique, dont la question directrice questionne vers l'étant, pré-comprend nécessairement l'être. Avant de saisir *conceptuellement* l'être (c'est la tentative de « Temps et être » et plus spécifiquement des *Problèmes fondamentaux...*), il faut donc expliciter la possibilité constitutive de la métaphysique, la possibilité de la compréhension *pré-conceptuelle* de l'être.

La lecture heideggérienne de la *Critique de la raison pure* comme instauration du fondement de la métaphysique ne va pas de soi, comme en témoigne le débat avec Cassirer tenu à Davos peu avant la rédaction de l'ouvrage sur Kant<sup>46</sup>. En quoi la *Critique...* peut-elle s'avérer être une tentative de fonder la métaphysique? Quel est le but de la métaphysique? Envisagée dans sa conception traditionnelle, la

---

<sup>46</sup> Voir Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, trad. P. Aubenque, Paris, Beauchesne, 1972, 131 p.

métaphysique (*metaphysica specialis*) s'intéresse à l'étant dans son ensemble (Dieu, la nature, l'homme). Elle vise la connaissance de l'étant et pose la question : « qu'est-ce que l'étant? ». La révolution qu'apporte la *Critique...* kantienne consiste en ce qu'elle problématise la notion de connaissance (ontique) en la renvoyant à la question de savoir comment la manifestation de l'étant – le fait que pour nous de l'étant soit d'ores et déjà découvert – est possible<sup>47</sup>.

Pour Heidegger, cette dernière question est fondamentale parce qu'elle nous place devant le problème de la compréhension de l'être en tant que celle-ci est la condition de possibilité de tout rapport à l'étant, et donc de toute connaissance ontique. De la métaphysique au sens strict (*specialis*), on se voit ainsi renvoyé à la question de l'ontologie au sens large (*metaphysica generalis*), comme question portant sur la possibilité de la compréhension de l'être : « la connaissance ontique ne peut s'égaliser à l'étant (aux "objets") que si cet étant est déjà manifeste auparavant *comme* étant. [...] La manifestation de l'étant (vérité ontique) dépend du dévoilement de la constitution de l'être de l'étant (vérité ontologique)<sup>48</sup>... »

La question de l'horizon transcendantal de l'être se trouve bien de la sorte relancée, et ce indépendamment de la problématique du temps. Ce qui intéresse en outre Heidegger dans la tentative kantienne, c'est qu'elle fonde la possibilité de la connaissance ontologique (compréhension de l'être) dans les jugements synthétiques a priori, dont la spécificité consiste à être un mode de synthèse qui n'est pas tiré de l'expérience et qui tente de déterminer l'être de l'étant dans un rapport purement préalable à l'étant. Le questionnement heideggérien s'était réinitialisé à partir de la facticité – la compréhension pré-conceptuelle de l'être – mais il est encore une fois happé par la tentative de saisir l'être « pur » en tant qu'il précéderait toute expérience empirique et la rendrait possible. Heidegger réitère ainsi le cheminement kantien qui

---

<sup>47</sup> K, p. 70.

<sup>48</sup> K, p. 73.

définissait son enquête comme transcendantale parce qu'elle visait une connaissance qui « s'occupe non des objets, mais de notre manière de connaître les objets<sup>49</sup> ». De même, le projet heideggérien s'intéresse à l'horizon *transcendental* de la question de l'être parce que la compréhension de l'être est cette *transcendance* et ce dépassement qui conduit hors et vers l'étant : « Poser le problème de la possibilité de l'ontologie équivaut à s'interroger sur la possibilité, c'est-à-dire sur l'essence de cette transcendance de la compréhension de l'être, équivaut à penser du point de vue transcendantal<sup>50</sup>. »

L'interprétation détaillée de la *Critique de la raison pure* qu'en donne Heidegger n'a pas à nous intéresser ici. Nous ne retiendrons que l'essentiel : d'abord, que l'analyse heideggérienne commence par étudier les présupposés qui déterminent l'élaboration de l'édifice critique. Au nombre de ces présupposés, Heidegger en isole un en particulier qu'il faut retenir, la finitude de la raison : celle-ci est primordiale en tant qu'elle caractérise l'essence même de la connaissance humaine et qu'en elle réside la ressource de l'intuition et de l'entendement – qui sont pour Kant les sources fondamentales de la connaissance<sup>51</sup>. Ensuite, que cette même finitude constitue l'amorce de la « répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique » telle que la propose Heidegger à la quatrième section de son *Kant...*, et qui viendra finalement s'identifier à une « métaphysique du *Dasein* ».

Pourquoi une métaphysique du *Dasein*? La finitude n'évoque pas ici le fait que l'existence humaine comporte des limitations ou des imperfections – au contraire de Dieu par exemple. Plutôt, la finitude de l'homme se manifeste dans le fait que l'homme, comme être fini, est aussi un être qui se soucie de sa propre finitude et s'y intéresse de telle sorte que se trouvent formulées des questions qui ont trait aux

---

<sup>49</sup> Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 110, trad. modifiée. Cité dans *K*, p. 75-76.

<sup>50</sup> *K*, p. 76.

<sup>51</sup> *K*, p. 96-97.

limites de son pouvoir (« que puis-je savoir? »), de son devoir (« que puis-je faire? ») et de son espoir (« que puis-je espérer? ») et par lesquelles se trouve fondée la métaphysique<sup>52</sup>. « Par ces questions, écrit Heidegger, la raison humaine ne trahit pas seulement sa finitude mais encore manifeste-t-elle que son intérêt le plus intime se concentre sur cette finitude même<sup>53</sup>. » D'où une conclusion choquante, ce ne serait pas la théologie, la psychologie et la cosmologie qui pourraient fonder la métaphysique, mais bien l'anthropologie, en tant qu'elle seule pose la question décisive : « qu'est-ce que l'homme? » Par cette question en effet, la métaphysique trouve la profondeur requise pour instaurer son fondement, car la question des limites de la raison humaine – et donc de l'essence de sa finitude – se trouve posée comme telle.

Pour Heidegger, cette question se trouve bien présupposée par la *Critique de la raison pure*, mais Kant aurait « reculé » devant elle<sup>54</sup>, aussi aura-t-il échoué à instaurer authentiquement le fondement de la métaphysique qu'il venait lui-même de révéler. La question de la fondation de la métaphysique est une question sur la finitude selon Heidegger parce qu'elle manifeste une interrogation sur ce que l'on peut – savoir, faire, croire – raisonnablement attendre<sup>55</sup>. En ce sens, le propre de la métaphysique n'est pas d'outrepasser la finitude et d'aller « au-delà de l'étant » en s'assurant des vérités éternelles ou d'une connaissance a priori (logique pure), mais bien de questionner cette finitude afin que la raison puisse se voir assignées ses limites. Dans la mesure où la finitude s'est montrée digne d'être mise en question, l'interrogation métaphysique porte tout entière sur la question de savoir ce qu'est une finitude qui a conscience de soi, qu'est-ce qu'une finitude *existante* : « La finitude, et

---

<sup>52</sup> *K*, p. 262.

<sup>53</sup> *K*, p. 273.

<sup>54</sup> *K*, p. 271.

<sup>55</sup> *K*, p. 46. Heidegger dit aussi plus loin que : « la raison humaine n'est pas seulement finie parce qu'elle se pose ces trois questions, mais que, au contraire, elle se pose ces questions parce qu'elle est finie, et si radicalement finie qu'il y va, dans sa rationalité, de cette finitude même. » (*K*, p. 273).

l'originalité du problème qu'elle suscite déterminent, dès lors, radicalement la forme interne d'une analytique transcendantale de la subjectivité du sujet<sup>56</sup>. » Pour cette raison, faire la « métaphysique de la métaphysique » sera pour Heidegger une métaphysique du *Dasein*.

Cette entreprise est au moins aussi ardue que l'élaboration de la question de l'être. Tout comme elle, son accès doit être ménagé, et d'abord à partir de cette question de l'être elle-même. Quel lien existe-t-il entre la question de la finitude dans l'homme et celle de l'être? Rappelons d'abord que la question de l'être recoupe parfaitement la question de la (possibilité de la) *compréhension* de l'être<sup>57</sup>. Or, chez Heidegger, la notion de compréhension de l'être a toujours recouvert deux phénomènes distincts; dans un premier temps, elle désigne la *précompréhension* de l'être, en tant qu'une telle compréhension – naïve, obscure et confuse – est incontestablement et nécessairement présupposée dans tout rapport à l'étant. Ce que l'on appelle l'existence ne serait donc pas possible sans compréhension de l'être<sup>58</sup>. Dans un deuxième temps et sur la base de cette précompréhension de l'être évidente, mais indéterminée, Heidegger désigne une compréhension de l'être plus élevée, comme compréhension du concept d'être – c'est la question du sens de « être » : que veut-on dire lorsqu'on utilise le mot « être », quelle est la signification ou l'horizon ultime qui règle sa diffraction infinie en une pluralité de directions parfois contradictoires? Tant *Être et temps* que les *Problèmes fondamentaux...* ont problématisé la précompréhension naïve de l'être et ont formulé l'exigence de la dépasser en direction d'un concept d'être qui en fournisse l'explication.

---

<sup>56</sup> K, p. 275.

<sup>57</sup> K, p. 281-282.

<sup>58</sup> K, p. 284.

Dans le *Kant*..., il semble que, pour la première fois peut-être, ce schéma se renverse. Il ne s'agira plus désormais de clarifier le *concept* d'être, mais de revenir au fait premier qu'est chaque fois la compréhension facticielle et « moyenne » :

La question de l'être, comme question de la possibilité du concept d'être, jaillit de la compréhension préconceptuelle de l'être. Ainsi la question de la possibilité du concept d'être se trouve, encore une fois, reculée d'un degré et transformée en question de la compréhension de l'être en général<sup>59</sup>.

Cette question de la compréhension préconceptuelle de l'être se meut encore au sein d'un horizon transcendantal, en ce qu'elle pose la question de l'essence de la transcendance par laquelle l'homme ouvre son monde et sa présence (*Da*) en lui. Néanmoins, l'horizon de la transcendance s'est grandement rapproché; il n'est plus projeté au loin, comme si une structure cachée commandait à distance la compréhension moyenne de l'être et lui donnait un sens qu'elle était trop naïve pour faire sienne. Bref, c'est la possibilité même de l'être-au-monde qu'il faut interroger pour parvenir à éclairer la question de l'être.

La question de la possibilité de l'être-au-monde – de la compréhension moyenne et préconceptuelle de l'être – n'est toutefois pas distincte de la question de la finitude; tout comme la finitude de l'homme ne peut être définie à partir d'une liste de propriétés que l'homme posséderait ou non, la compréhension de l'être n'est pas une propriété ou une capacité qu'aurait le *Dasein*, mais une *condition* dans laquelle il se trouve *jeté*. Aussi la compréhension de l'être qui rend manifeste l'étant n'est pas un interrupteur que le *Dasein* pourrait ouvrir ou fermer à loisir, elle n'est pas un acte qu'il peut poser au gré de sa volonté. C'est en ce sens peut-être qu'il faut entendre Heidegger lorsqu'il dit que « Plus originelle que l'homme est la finitude du *Dasein*<sup>60</sup>. » En effet, si la finitude traduit la condition humaine, c'est qu'elle est

---

<sup>59</sup> *K*, p. 282. À vrai dire, ce motif était déjà textuellement présent dans *Être et temps* – et à des endroits décisifs de l'ouvrage (§§7 et 83) – mais il aura peut-être été neutralisé par la tension que lui faisait subir le projet fondamental-ontologique.

<sup>60</sup> *K*, p. 285.

l'expression existante de deux limites posées au pouvoir du *Dasein*, comme *ne pas pouvoir ne pas être* et comme *ne pas pouvoir ne pas comprendre l'être*. D'une certaine façon, le *Dasein* est « désarmé » devant l'être; il n'en est pas maître. De même que la finitude est un *avoir-à-être*, la compréhension de l'être est un *avoir-à-comprendre-l'être* : le privilège d'exister « implique par lui-même la nécessité de comprendre l'être<sup>61</sup>. » Il n'y a donc pas réellement de « lien » entre la compréhension et la finitude; au contraire, la compréhension de l'être résume entièrement la finitude de l'homme. Dans l'existence, la finitude se fait compréhension de l'être. Existence, finitude et compréhension de l'être disent tous trois la même chose : « *Da-sein* ».

### ***Le coup d'arrêt du questionnement transcendantal***

Il faut soutenir la violence du renversement qui est ici proposé : il n'y a pas d'abord, comme on pourrait le croire, l'existence, fut-elle condition inexorable et jet dans le monde, et ensuite – voire simultanément – compréhension de l'être comme vocation ou comme destin de cette condition. Il s'agit plutôt d'inverser les termes pour penser la compréhension de l'être comme le fondement premier de l'existence et ce qui l'« ouvre » comme telle. Heidegger écrit en ce sens qu'il « n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence<sup>62</sup>. » L'*avoir-à-être* qui est le signe de la finitude n'est pensable que sur la base plus « originelle » de la compréhension de l'être, sans laquelle il n'y aurait aucune ouverture et aucun *Da* – donc ni *Da-sein* ni *Sein*, ni étant (*Seindes*) d'ailleurs. Puisque la compréhension de l'être n'a lieu que comme et dans l'existence facticielle, le projet d'une régression vers un concept *a priori* de l'être perd tout son sens.

---

<sup>61</sup> K, p. 284.

<sup>62</sup> K, p. 284.



Pourtant, la transition vers la dernière partie de *Kant et le problème...* (« C – La métaphysique du *Dasein* comme ontologie fondamentale ») apparaît décevante. Alors qu'on aurait pu s'attendre à une conclusion nouvelle qui aurait relancé la recherche dans une direction encore vierge, la dernière partie « retombe » dans l'ontologie fondamentale et refait le parcours qui va de l'analytique existentielle à la destruction de l'histoire de l'ontologie en vue d'explicitier l'horizon temporel de la compréhension de l'être<sup>63</sup>. Cette « rechute », indique Heidegger, n'a d'autre but que d'introduire à la métaphysique du *Dasein*, dont l'avant-dernière partie du livre avait dégagé la problématique. Mais « l'ontologie fondamentale n'est cependant que la première étape de la métaphysique du *Dasein*<sup>64</sup> » et, en ce sens, son exposition dans le *Kant...* ne vise qu'à rappeler les acquis de l'analytique existentielle déployée dans la 1<sup>ère</sup> partie d'*Être et temps*. Si le *Kant...* a permis de dégager le problème de la métaphysique du *Dasein* comme étant celui de la compréhension (préconceptuelle) de l'être en général, il ne fallait toutefois pas attendre de lui le développement de ce problème<sup>65</sup>.

Vers la fin de *Kant...*, Heidegger écrit que « L'expression "métaphysique du *Dasein*" est positivement ambiguë. La métaphysique du *Dasein* n'est pas seulement la métaphysique qui traite du *Dasein*, elle est aussi la métaphysique qui se réalise

---

<sup>63</sup> Pourquoi une telle redondance? *Kant et le problème de la métaphysique* est un ouvrage complexe, témoin d'un chantier encore ouvert. H. Declève a montré, bâtissant sur les recherches du père Richardson, que la 4<sup>e</sup> section du *Kantbuch* fut probablement écrite dès l'hiver 1926 dans le cadre d'un séminaire sur Kant (Henri Declève, *Heidegger et Kant*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 33). Cette section est ainsi au moins contemporaine du chantier d'*Être et temps*, et non pas postérieure à lui, bien qu'elle fût retravaillée jusqu'en 1928 (*ibid.*, p. 37). Cela explique peut-être pourquoi la dernière partie de l'ouvrage semble redoubler la 1<sup>ère</sup> partie d'*Être et temps*.

<sup>64</sup> *K*, p. 288.

<sup>65</sup> François Jaran (*La métaphysique du *Dasein* dans l'œuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine* (Thèse de doctorat). Université de Montréal, 2006) a montré dans une thèse admirable quel était le parcours et le destin du développement de cette métaphysique du *Dasein* (1927-1930). Le lecteur intéressé dans le détail par cette période de transition qui a plutôt été mise de côté dans l'interprétation du parcours de Heidegger se rapportera avec profit à ce travail. Il n'entraîne toutefois pas dans notre propos d'étudier cette partie de l'œuvre de Heidegger pour elle-même.

nécessairement comme *Dasein*<sup>66</sup>. » Le projet d'une métaphysique qui traite du *Dasein* est visible à travers la question que sa problématique prescrit à la fin de l'ouvrage sur Kant : qu'est-ce que l'homme? La question ainsi posée formule le problème de la métaphysique et ce problème est celui de la transcendance comme condition ou fondement de la compréhension de l'être. Cette première branche de la métaphysique du *Dasein* cherche à mettre au jour le fondement dernier et l'origine première du rapport à l'étant. Cette direction de la recherche prend l'allure, en rétrospective, d'une inlassable régression qui trouve peut-être son aboutissement et son point d'arrêt dans l'essai *De l'essence du fondement*.

Dans la fin du *Kant*..., Heidegger avait mis en évidence que la transcendance du *Dasein* se manifeste comme besoin de la compréhension de l'être. Ce besoin sera interprété dans *De l'essence du fondement* comme besoin d'assurer un fondement à l'étant (l'étant qu'est soi-même le *Dasein* tout comme l'étant qui n'est pas à sa mesure). C'est précisément cette nécessité que l'essai cherche à mettre en question afin d'en dégager le problème du fondement. Sur quel fondement peut-on asseoir ce besoin de fondement? Quelle est l'essence du fondement et qu'est-ce qui assure au fondement son caractère fondamental et fondatif? C'est là le problème que Heidegger cherche à susciter, d'abord et avant tout afin d'éclairer la voie de son propre questionnement.

Dès l'ouverture de l'essai, Heidegger s'emploie à montrer que la question du fondement renvoie à celle de la transcendance. Vers quoi celle-ci transcende-t-elle? À vrai dire, ce n'est pas vers l'étant, puisque le mouvement de la transcendance consiste précisément à dépasser l'étant. Ce vers quoi la transcendance transcende n'est donc pas l'étant, mais le monde en tant qu'il est la totalité de l'existant. Cette conclusion ne s'impose pas par elle-même. Bien que l'on puisse croire que la fonction première de la transcendance est d'établir le rapport à l'étant, Heidegger veut montrer que ce

---

<sup>66</sup> *K*, p. 287.

rapport à l'étant présuppose en fait l'être-dans-le-monde, car l'étant est toujours découvert en tant que composante d'un projet plus large, d'une unité qu'*Être et temps* désignait déjà sous l'appellation de « totalité de tournure » (§18). L'étant est d'ores et déjà inséré dans un monde, et le sens qu'on en tire dépend de la manière dont le *Dasein* a toujours déjà projeté son monde. Pour cette raison, la transcendance est identifiée à l'être-dans-le-monde et le monde est « concept transcendantal<sup>67</sup> ». La constitution d'un monde est ce qui rend possible le rapport à l'étant.

La terminologie transcendantale qu'emploie ici Heidegger pose cependant l'inconvénient de laisser croire que le *Dasein* est celui qui procure à l'étant son fondement, comme s'il n'y avait de l'être que par l'acte du sujet qui le constitue et le fonde. C'est bien une telle ambiguïté que de telles formulations introduisent : « La transcendance désigne l'essence du sujet, elle est la structure fondamentale de la subjectivité<sup>68</sup>. » Il est permis de croire que c'est à cette utilisation de la « langue de la métaphysique » que Heidegger pensait lorsqu'il attribuait à ses premiers écrits le danger d'une « consolidation de la subjectivité<sup>69</sup> ». Pourtant, quelques pages seulement après avoir caractérisé la transcendance comme « structure fondamentale de la subjectivité », tout se passe comme si Heidegger voulait prévenir du danger d'une telle dénotation : « La thèse suivant laquelle il appartient en propre à l'essence du *Dasein* d'être-dans-le-monde est même évidemment fausse, car il n'y a aucune nécessité absolue à ce qu'un être tel que le *Dasein* existe en fait. Il peut aussi bien ne pas être<sup>70</sup>. »

C'est le problème de ce rapport absolument *nécessaire* (comme être-dans-le-monde) et à la fois essentiellement *accidentel* (comme être-jeté) entre le *Dasein* et

---

<sup>67</sup> *Q I-II*, p. 107.

<sup>68</sup> *Q I-II*, p. 105.

<sup>69</sup> Voir respectivement *Q III-IV*, p. 85 et *N II*, p. 156.

<sup>70</sup> *Q I-II*, p. 109.

son monde qui donne sa densité propre au problème de la transcendance et qui l'écarte d'un subjectivisme où le rapport *Dasein*-monde serait purement et simplement identifié au rapport sujet-objet de la philosophie moderne<sup>71</sup>. Sur la base de quel fondement faut-il alors saisir ce rapport entre le *Dasein* et son monde – qu'est précisément la transcendance – s'il ne doit pas être entendu selon la polarité sujet-objet? *De l'essence du fondement* révélera ce fondement dans la liberté comme acte de (se) fonder<sup>72</sup>. Il n'est pas nécessaire de déployer la triple ramification par laquelle la transcendance est acte de fonder (liberté). Il suffira pour notre propos de noter que, paradoxalement, la caractérisation de la liberté comme « fondement du fondement » stoppe net toute possibilité d'une régression ultérieure vers une origine plus radicale de l'essence de la transcendance; elle révèle en outre les limites de cette entreprise et l'insuffisance de la direction transcendantale de la recherche dès lors que la liberté, finie en son essence, signifie une irrémédiable « dispersion transcendantale » et qu'en tant que fondement elle se révèle comme l'« abîme » du *Dasein*, son fond sans fond<sup>73</sup>.

Parce qu'elle est fond sans fond, la liberté est ce qui requiert et exige sans attendre la fondation<sup>74</sup>. L'abîme incarne la figure paradigmatique de la liberté du *Dasein* parce qu'il est, dans les termes de Gadamer « Assurément quelque chose que l'on ne peut jamais sonder jusqu'au bout, ou, mieux encore, que l'on ne peut que sonder, mais sans pouvoir l'atteindre<sup>75</sup>. » L'abîme, ce sol qui se dérobe et se retire en ne laissant paraître que sa béance, consonne ainsi avec l'oubli de l'être comme éclipse et nous laisse penser que la tentative d'une métaphysique traitant du *Dasein*

---

<sup>71</sup> Heidegger multiplie d'ailleurs les appels à la précaution à ce sujet. Voir par exemple *Q I-II*, p. 139.

<sup>72</sup> *Q I-II*, p. 144.

<sup>73</sup> *Q I-II*, p. 157.

<sup>74</sup> Voir le tome 67 de la *Gesamtausgabe* (GA 67), encore inédit en français. Cité dans Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord (dir.), *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, p. 496.

<sup>75</sup> Hans-Georg Gadamer, *Les chemins...*, *op. cit.*, p. 281.

ne fut pas un cul-de-sac dans le cheminement de pensée heideggérien. Son aboutissement lui donne de nouvelles ressources pour affronter le problème de l'être, non sur une nouvelle base (*Grund*), mais à partir du saut (*Satz*) qu'il révèle être nécessaire<sup>76</sup>.

Dans *De l'essence du fondement*, cette productivité demeure toutefois encore enveloppée et neutralisée par une tension irrésolue. Si le *Dasein est* transcendance, qu'il se réalise *comme* métaphysique, c'est bien parce qu'il est le lieu où la révélation de l'être s'accomplit. Il ne saurait donc y avoir de transcendance du *Dasein* si l'être ne lui offrait pas la chance de son ouverture<sup>77</sup>. Néanmoins et dans la mesure même où l'accès à l'être s'est révélé devoir passer par une analytique existentielle ou encore dans une métaphysique du *Dasein* (qui ont toutes deux pour but l'élucidation du fondement de sa structure d'être), la transcendance semble à son tour devoir agir comme la condition même de la révélation de l'être, l'élément sans lequel il n'y aurait ni être ni étant. C'était d'ailleurs pour cette raison précise qu'avait été reconnue une primauté ontique au *Dasein* dans l'élaboration de la question de l'être<sup>78</sup>. Dans *De l'essence du fondement*, ce pôle semble étouffer le premier sous la massivité de ses formulations : « il n'y a d'être que par la transcendance, celle-ci étant l'acte même de "fonder"<sup>79</sup>. » Transcendance, *Dasein* et métaphysique sont-ils alors seulement le *lieu* de la révélation de l'être ou, plus originairement, la *condition* de cette révélation? L'essai sur le fondement semble encore résolument pencher vers le second terme de l'alternative. Le pouvoir-être fondamental du *Dasein* serait en ce sens celui de

---

<sup>76</sup> C'est précisément en ce sens que Heidegger décrit l'inadéquation de l'ontologie *fondamentale* vis-à-vis de son projet : « C'est parce que le fondement de l'ontologie fondamentale n'est pas un fondement sur lequel il puisse y avoir un construire, parce que le mot « fondement » contredit le caractère provisoire de l'analytique du *Dasein* que le titre "ontologie fondamentale" fut abandonné. » *Q III-IV*, p. 237.

<sup>77</sup> Marlène Zarader, « Être et transcendance chez Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 86, n° 3, 1981, p. 317.

<sup>78</sup> *ET*, p. 12.

<sup>79</sup> *Q I-II*, p. 154.

projeter l'être, c'est-à-dire d'effectuer la différence ontologique qui est aussi un synonyme de sa transcendance.

La différence ontologique et la transcendance ne sont pas des outils du *Dasein*, outils qu'il emploierait pour se rendre l'être présent (*Da-sein*) et ainsi exister proprement dit. Au contraire, le *Dasein* advient « dans » la différence ontologique comme le site passif de son effectuation. En ce sens, exister est l'unité d'un processus actif par lequel la différence advient comme *Dasein* en s'oubliant comme différence. Le *Dasein* s'effectue comme différence ontologique dans l'indifférence ou la confusion ontologique. Cela ne fait finalement qu'explicitier l'affirmation selon laquelle le *Dasein* comprend l'être sur un mode préconceptuel et opératoire, c'est-à-dire sans s'en apercevoir. Tout ce qu'il aperçoit, c'est l'étant que la différenciation – la compréhension de l'être – rend manifeste. Tout cela non pas pour indiquer que le *Dasein* méconnaît son activité ou la pose de manière inconsciente, mais pour suggérer que le *Dasein* n'est pas le producteur de cette différenciation; il en est tout au plus le vecteur ou le véhicule.

À l'époque des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, ce motif ne semblait pas encore être apparu clairement à Heidegger, qui écrivait qu'exister était synonyme « d'effectuer cette distinction<sup>80</sup>. » Cela n'est en fait rigoureusement univoque que si on inverse les termes : exister, c'est cette distinction qui s'effectue. L'inversion permet de rendre compte que la différenciation n'est pas « dans la tête » du *Dasein* comme une de ses activités logiques ou comme une faculté de son entendement et que la fondation de l'être ne lui appartient pas en propre : c'est donc sur la relation du *Dasein* à l'être que porte le renversement complet de perspective que nous avons évoqué plus tôt<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> *PPF*, p. 383.

<sup>81</sup> Voir *Q I-II*, p. 194.

La modification du sens de cette relation est introduction dans la vérité de l'être. On peut la voir à l'œuvre de manière contradictoire dans deux formulations concurrentes pourtant distantes d'un an à peine. Dans *De l'essence du fondement*, on peut lire – on l'a vu plus tôt – que la liberté est l'essence de la transcendance<sup>82</sup>. Dans *De l'essence de la vérité*, on peut cependant lire que la liberté est aussi (ou dorénavant) l'essence de la vérité<sup>83</sup>. À quelle thèse devons-nous accorder crédit? Nous aimerions montrer qu'il ne s'agit pas ici d'une simple substitution des termes, mais que le choix de parler de vérité est motivé par la volonté de secouer l'emprise que la langue transcendantale avait jusqu'ici fait peser sur les textes heideggériens.

### ***Du fondement au saut (Satz) dans la pensée de l'être***

À première vue, vérité et transcendance disent pourtant la même chose : ouverture comme ce qui rend possible le rapport à l'étant. C'est en ce sens que Heidegger parle par exemple, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, de la vérité ontologique comme condition de la manifestation de l'étant<sup>84</sup>. *De l'essence de la vérité* indique par ailleurs que la mise en relation de la liberté et de la vérité – entendue ici comme conformité ou adéquation de la relation à l'étant – a pour but d'ébranler les préjugés du sens commun (dont n'est pas nécessairement dépourvue la philosophie), préjugés selon lesquels l'assimilation de l'essence de la vérité à la liberté est absurde et ne peut conduire qu'à un subjectivisme débridé où ne règne plus que l'arbitraire humain<sup>85</sup>. D'une certaine façon, il n'y a pas que le sens commun qui soit interpellé par la thèse heideggérienne. L'idéalisme moderne – lequel équivaut

---

<sup>82</sup> *Q I-II*, p. 142.

<sup>83</sup> *Q I-II*, p. 173.

<sup>84</sup> *K*, p. 73.

<sup>85</sup> *Q I-II*, p. 174.

pour Heidegger à un subjectivisme – semble aussi visé et, nous l'avons montré, la pensée heideggérienne elle-même semble parfois ne pas être à l'abri de ce glissement lorsqu'elle utilise la terminologie transcendantale.

Seulement, cet ébranlement décisif des préjugés autour des notions de liberté et de vérité ne peut intervenir que si nous sommes « disposés à une volte-face de la pensée<sup>86</sup>. » Le motif de la *Destruktion* est ici encore perceptible puisqu'il s'agit une fois encore de libérer de leurs acceptions courantes et de leurs conceptualités figées des notions dont l'opacité risque d'obscurcir le sens que Heidegger voudrait leur voir imprimer. La volte-face (*Kehre*) exige cependant un saut qui s'apparente presque à un saut dans la foi tellement il requiert que nous accordions créance à une proposition apparemment intenable : la liberté n'est l'essence de la vérité qu'en tant que la vérité est l'essence de la liberté<sup>87</sup>. Tentons de garder l'esprit ouvert.

La liberté s'était découverte comme essence de la vérité (conformité de la relation à l'étant) parce que le rapport de conformité en question – la possibilité du « en tant que tel » en général – ne peut s'établir que si on est d'abord « libre à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert<sup>88</sup>. » Bref, le rapport à l'étant présuppose une ouverture ou un dégagement de l'étant que l'on peut caractériser comme une liberté vis-à-vis lui. Si le *Dasein* était absorbé dans l'étant, nulle liberté ni rapport à l'étant ne seraient possibles. Il s'agit maintenant d'interpréter le sens de cette liberté. Comme ouverture, elle doit précisément consister en ce qu'elle laisse-être (*sein-lassen*) l'étant tel qu'il est. Ce laisser-être doit être entendu singulièrement si l'on souhaite ne pas se méprendre sur les intentions heideggériennes. Laisser-être l'étant signifie d'abord ici « délaisser » l'étant, car il est nécessaire de reculer devant lui, de prendre du recul et de se déprendre de lui pour qu'il puisse avoir l'espace nécessaire

---

<sup>86</sup> *Q I-II*, p. 174.

<sup>87</sup> *Q I-II*, p. 175.

<sup>88</sup> *Q I-II*, p. 172.



pour se manifester comme l'étant qu'il est. Cet espacement, la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique? » le désignait déjà, mais peut-être encore improprement, lorsqu'elle décrivait le mouvement de l'angoisse comme celui d'un *recul* de l'existant par lequel devenait possible sa manifestation comme étant<sup>89</sup>.

Un tel recul ne doit pas signifier une indifférence, comme si on se détournait de l'étant pour ne plus s'en soucier. L'abandon de l'étant – comme recul devant lui – n'est pas un détachement à son égard, mais, comme le dit « Qu'est-ce que la métaphysique? », une fascination à son endroit<sup>90</sup> et donc aussi un *s'abandonner* à lui. D'une certaine façon, le *Dasein* qui laisse-être est dans la situation du jardinier qui « laisse être » son potager; tout entier tourné vers lui, il demeure attentif à ce qui s'y trouve en croissance et à ce qui demande à être recueilli. Ainsi, le laisser-être est tout le contraire d'une indifférence ou d'un retrait vis-à-vis l'étant et il exige un engagement total, quoique passif. Le *Dasein* s'adonne à l'étant en s'y abandonnant.

Cet abandon n'est pas la décision du *Dasein* et « sa » liberté ne consiste pas à faire le choix de s'abandonner. S'il s'abandonne à l'étant dans le recul qui le manifeste comme tel, c'est que le *Dasein* est lui-même voué à l'abandon, c'est-à-dire abandonné au milieu de l'étant. Il a à *endurer* la possibilité de sa relation à l'étant et à *assumer* son ex-position à l'étant<sup>91</sup>. Ce « fait » du laisser-être qui rejaillit sur le *Dasein*, Heidegger le nomme *ek-sistence* comme le triple fait d'être jeté dans l'ouverture, d'être cette ouverture même, et d'être voué à maintenir ouverte cette ouverture. *Dasein* et liberté signifient donc : *être-le-là*<sup>92</sup>. De la sorte se trouve

---

<sup>89</sup> *Q I-II*, p. 61.

<sup>90</sup> *Q I-II*, p. 61.

<sup>91</sup> *Q I-II*, p. 176. Notons par ailleurs que le thème de l'angoisse dans « Qu'est-ce que la métaphysique? » fait signe vers une telle passivité, non seulement en ce que l'angoisse n'est pas un état que se choisit le *Dasein*, mais aussi parce qu'elle transite l'existence de part en part et en son sous-bassement comme le mentionne la dernière partie de la conférence.

<sup>92</sup> *Q III-IV*, « Lettre sur l'humanisme », p. 81. Voir aussi la « Lettre à Jean Beaufret » qui suit immédiatement la « Lettre sur l'humanisme », dans *Q III-IV*, p. 130.

concrétisée la thèse suivant laquelle la liberté est l'essence de la vérité. La liberté n'est plus une propriété de l'homme et ce qui lui permet de choisir parmi diverses possibilités, mais ce qui « possède l'homme<sup>93</sup> » et le tient exposé à l'étant dévoilé comme tel. Seule une telle ex-position permet de rendre compte de la possibilité d'une relation conforme à l'étant – c'est-à-dire vraie.

Il reste à rendre compte de la seconde thèse : « la vérité est l'essence de la liberté ». En toute rigueur, cela a déjà été accompli dans le passage précédent, à condition de comprendre que la vérité nommée dans chacune des deux thèses n'est pas la même. Ce qui est d'abord désigné par vérité, c'est la relation conforme, accordé et adéquate à l'étant; c'est la possibilité d'une relation à l'étant *tel qu'il est*. Il s'agit là, grossièrement, du « concept courant de vérité<sup>94</sup> », celui qui constitue l'amorce du questionnement de l'essai *De l'essence de la vérité*. En questionnant vers ce concept courant de la vérité, l'essai s'achemine néanmoins vers un « ébranlement » des préjugés qui courent au sujet de la vérité. Cet ébranlement se produit lorsque la liberté est interprétée comme exposition au caractère dévoilé de l'étant.

L'argument de Heidegger est à l'effet qu'il faut que l'étant soit dévoilé pour qu'il puisse être éprouvé comme vrai au sein d'une relation. Le dévoilement de l'étant « précède » donc le rapport à l'étant comme la compréhension de l'être « précédait » ce même rapport. Mais contrairement à ce que laisse sous-entendre la compréhension de l'être, la liberté comme exposition à l'étant ne produit cependant pas par elle-même le dévoilement de l'étant. Comme exposition, elle ne consiste qu'à assumer et à investir le lieu à partir duquel le dévoilé pourra être éprouvé comme dévoilé et ainsi faire l'objet d'une relation. Pour cette raison, le dévoilement est la « racine » de la liberté; laissant être l'étant, il *dévoile* autant l'étant qu'il *expose* le

---

<sup>93</sup> *Q I-II*, p. 178.

<sup>94</sup> *Q I-II*, p. 163.

*Dasein*. À sa manière, l'être-exposé traduit lui aussi un caractère dévoilé et le fait d'être dans l'ouvert (être exposé aux intempéries). La vérité est donc bien l'essence de la liberté si on entend l'*aletheia* grec<sup>95</sup> – que l'on traduit généralement par vérité – en son sens littéral et comme dévoilement, c'est-à-dire comme le « dévoilement de l'étant grâce auquel une ouverture se réalise<sup>96</sup>. » La liberté est certes l'essence et le fondement de la vérité (comme conformité de la relation à l'étant), mais seulement dans la mesure où elle reçoit son sens à partir de l'essence de la vérité comme dévoilement.

### *Le sens époqual de l'être*

Si l'essence de la vérité consiste bien en un tel dévoilement, comment alors rendre compte de l'histoire de la métaphysique? Puisque celle-ci représente en quelque sorte l'aventure et l'histoire du *Dasein* comme liberté, comment concilier la vérité de l'être qui advient comme dévoilement avec la métaphysique qui advient comme oubli et voilement de l'être? Comment rendre compte de la possibilité de la non-vérité au sein même de l'essence de la vérité? Heidegger n'est pas inattentif à cet enjeu, et c'est pourquoi il se hâte d'indiquer que « l'examen de la non-essence de la vérité ne comble pas une lacune subsidiaire, mais il constitue le pas décisif dans la position adéquate de la *question* de l'essence de la vérité<sup>97</sup>. »

Évidemment, la non-vérité qui est ici en question n'a rien à voir avec un défaut de conformité dans le rapport à l'étant; ce n'est pas la possibilité d'un tel

---

<sup>95</sup> *Q I-II*, p. 176.

<sup>96</sup> *Q I-II*, p. 178.

<sup>97</sup> *Q I-II*, p. 179-180

accident qu'il s'agit d'expliquer<sup>98</sup>. Comme la vérité s'est faite liberté, c'est-à-dire ouverture ek-sistante tendue vers l'étant dévoilé, la non-vérité surgit au plus près de l'essence de la vérité. Le dévoilement qui advient avec le laisser-être de l'étant rend bien en un sens possible qu'une relation à l'étant s'établisse; sans l'éclaircie qui fournit un espace de visibilité, aucune lumière ne pourrait se diffuser et l'étant ne pourrait pas être pris en vue. À vrai dire cependant, cette formulation est trompeuse, car il n'y a pas, et cela était clair dès le §44 d'*Être et temps* consacré à « l'être-dans-la-vérité » du *Dasein*, d'abord la condition de possibilité (l'ouverture) et ensuite seulement la possibilité réalisée (la relation à l'étant); ni même encore préexistence de l'étant à son dévoilement, comme s'il se tenait en attente d'être illuminé pour enfin apparaître. Au contraire, l'être et l'étant, l'exposition à l'étant et le rapport à l'étant, sont à penser dans un seul et même trait solidaire<sup>99</sup>. Le *Dasein* ek-siste son « là », son ouverture ex-posée, en étant d'emblée dans la relation à l'étant, dans les formes qui définissait déjà la constitution existentielle du Là (affection, comprendre, langage) dans *Être et temps* (§§28-34) et qui demeurent valides à cette étape du cheminement heideggérien.

Mais précisément parce l'ouverture qui libère l'espace et la relation qui l'investit ne sont pas deux moments disjoints, mais un seul et même événement dans l'Être qui a pour nom *Da-sein*, ce-qui-dévoile originairement se retire en ne laissant être que le dévoilé, l'étant. Le laisser-être, la vérité comme liberté, s'accomplit toujours dans une relation à l'étant et comme relation à l'étant, c'est-à-dire comme être-au-monde. Dans *Être et temps*, cet être-au-monde se caractérisait fondamentalement par l'échéance, qui signifiait la propension du *Dasein* à s'en tenir à ce qui lui est accessible et urgent, à se limiter aux objets de sa préoccupation immédiate. L'objet constant de la préoccupation du *Dasein*, c'est en effet l'étant et rien d'autre. « Et rien d'autre », c'était par cette formule que Heidegger ouvrait la

<sup>98</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger...*, op. cit., p. 133.

<sup>99</sup> Voir *Q I-II*, p. 298-299.

question du rapport de l'étant au Rien de l'être dans « Qu'est-ce que la métaphysique? », car c'est justement cette omniprésence et cette domination de l'étant qui sont dignes d'être mises en question là où l'être n'apparaît plus et ne peut plus apparaître.

Absorbé dans l'horizon de son monde quotidien, le *Dasein* en son caractère échéant ne se préoccupe que de ses possibilités immédiates. Au sein de cette préoccupation se décide à chaque fois le *pour-quoi* et l'*en-vue-de-quoi* de son rapport. En ce sens, l'homme est dans un commerce constant avec le monde et s'en soucie, c'est-à-dire qu'il l'envisage d'emblée *pour... cela, comme...ceci* et *en-vue-de...* tel usage déterminé. Mais en demeurant absorbé dans son commerce avec l'étant immédiat, le *Dasein* est *obnubilé*, c'est-à-dire qu'il demeure inattentif à ce qui, pour peu visible qu'il soit, n'en fonde pas moins la possibilité de son rapport soucieux avec l'étant. Ce qui se trouve ainsi obnubilé ou dissimulé est le dévoilement de l'étant lui-même<sup>100</sup>.

Cela signe en fait une double dissimulation. D'abord, la dissimulation de la vérité originelle, de « la merveille des merveilles : *Que l'étant est*<sup>101</sup>. », c'est-à-dire « qu'il y a » du dévoilement et de l'ouverture, et qu'ils sont nécessaires au rapport à l'étant. Ensuite, une dissimulation de l'horizon même qui donne sa signification au rapport à l'étant, donc une dissimulation de la compréhension de l'être toujours déterminée et déterminante qui se trouve à orienter le rapport à l'étant – c'est-à-dire sa signification – à partir de ce que Heidegger appelle la « totalité de tournure<sup>102</sup> ». La première dissimulation est le fondement de l'*errance*. L'*errance* cherche à traduire la situation et la constitution fondamentale du *Dasein* en tant qu'il est « au monde »; elle désigne la simultanéité avec laquelle se produit le dévoilement et la

---

<sup>100</sup> *Q I-II*, p. 182.

<sup>101</sup> *Q I-II*, p. 78.

<sup>102</sup> Voir *supra*, p. 210.

dissimulation. La seconde dissimulation dérive de la première et se détermine comme le fondement de l'apparence. Celle-ci approfondit l'errance en ce sens qu'elle crée une illusion de stabilité par laquelle l'étant semble bien connu et parfaitement dévoilé dans son être. L'apparence ouvre en ce sens la porte à la méprise, à l'aveuglement et à l'évidence. D'une certaine façon, l'apparence est encore plus pernicieuse, elle est plus périlleuse que l'errance qui en constitue pourtant le fondement. C'est qu'elle est le lieu où se trouve *niée* l'errance. La méconnaissance est en un sens pire que l'ignorance : « Avec des aveugles, nul ne peut discuter des couleurs. Mais il y a pire que la cécité : c'est l'aveuglement, qui croit qu'il voit – et qu'il voit de la seule façon possible – quand c'est pourtant cette croyance où il est qui lui bouche toute vue<sup>103</sup>. » L'apparence s'affirme comme sol et comme certitude, comme science et comme métaphysique, et, en cela, elle s'enfonce plus loin encore dans l'errance.

Cette dissimulation, insistons-y, est aussi vieille que le dévoilement et, en ce sens, la non-vérité est une partie intégrante de l'essence de la vérité, voire son événement fondamental<sup>104</sup>. *Être et temps* notait d'ailleurs déjà à cet effet que « l'être-dans-la-non-vérité constitue une détermination essentielle de l'être-au-monde<sup>105</sup>. » En bâtissant sur des thèmes chers au Heidegger des années 1929-1930, on pourrait dire que le séjour horizontal du *Dasein* tendu au-dessus de l'abîme ouvert de l'ek-sistence porte en lui-même la nécessité d'un enracinement vertical dans l'étant, enracinement littéralement fondé sur *Rien*. « Qu'est-ce que la métaphysique? » définissait en ce sens le *Dasein* comme celui qui est en instance – qui se tient debout – dans ce Rien<sup>106</sup>. *De l'essence de la vérité* condense essentiellement le même propos dans la proposition lapidaire : « Ek-sistant, le *Dasein* est insistant<sup>107</sup>. » Il en résulte que ce

---

<sup>103</sup> Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>104</sup> Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 134.

<sup>105</sup> *ET*, p. 222.

<sup>106</sup> *Q I-II*, p. 69.

<sup>107</sup> *Q I-II*, p. 185.

qu'*Être et temps* désignait sous le nom d'échéance, ce qui est désigné dans *De l'essence de la vérité* comme dissimulation, obnubilation ou retrait, et ce qui sera désigné plus tard dans *La question de la technique* et ailleurs comme *Gestell* ne sont que trois façons distinctes, mais une, pour dire « l'oubli de la vérité de l'être en sa proximité<sup>108</sup> » inaperçue. Oubli *de* l'être. Toute l'ambiguïté de cette expression semble émaner du sens que doit porter son génitif.

Cet oubli devait à l'origine recouvrir deux thèmes difficilement séparables : 1/ que l'être n'apparaît purement et simplement plus, qu'il est en quelque sorte introuvable en dépit ou en raison de son « évidence ». *Être et temps* a parfaitement exposé ce premier thème et l'a effectivement lié à l'échéance du *Dasein*. Seulement, la conjonction avec les notions d'authenticité et, surtout, d'inauthenticité a peut-être brouillé la portée et le sens de cet oubli. 2/ Ce factum de l'oubli, Heidegger semble très vite<sup>109</sup> l'expliquer par un régime plus profond : si l'être disparaît, c'est que l'étant est pris pour lui et se substitue à lui à partir et en raison de l'interprétation restrictive et subordonnée à un horizon temporel du sens de « être ». C'est ce régime de l'oubli que nous avons introduit plus haut sous le nom de nihilisme; ce nihilisme se perpétue à travers l'histoire de la métaphysique occidentale comme cette métaphysique elle-même.

Pris isolément, ces deux régimes d'oubli semblent devoir indiquer que l'oubli de l'être est un produit de la métaphysique et que, s'il n'est pas la faute d'un individu en particulier, il s'agit néanmoins d'une erreur historique dont la responsabilité n'appartient à personne que parce qu'elle appartient en un sens à tous; l'historialité de l'oubli ne témoignant finalement que de la grandeur de la fondation initiale de la métaphysique et de sa puissance d'envoûtement. Tout se passe comme si le geste de fondation était si radical qu'il barrait pratiquement toute possibilité de faire retour sur

---

<sup>108</sup> *Q III-IV*, p. 90.

<sup>109</sup> *ET*, §§5-6.

lui. Le projet d'une fondation plus originelle du sens de l'être laisse penser que Heidegger lui-même a pu céder jusqu'à un certain point à cette interprétation.

Pourtant, le renversement auquel il parvient explicitement pour la première fois dans *De l'essence de la vérité* montre que dans l'oubli de l'être, l'être n'est pas simplement l'objet de l'oubli, « comme si l'être, pour prendre une image, était le parapluie que la distraction d'un professeur de philosophie lui aurait fait abandonner quelque part<sup>110</sup>. » Un tel oubli, fût-il oubli de l'oubli et donc aveuglement métaphysique, ne rendrait pas mieux compte du sens de l'oubli de la vérité de l'être. La vérité sur l'oubli de l'être est que l'oubli *est* la vérité de l'être, que « l'être lui-même traque d'oubli sa vérité<sup>111</sup> », c'est-à-dire que l'être se produit comme voilement et comme oubli dans la relation à l'étant, qu'il ne se produit nulle part ailleurs et nullement autrement. En ce sens, l'oubli *de* l'être doit s'entendre en son génitif *subjectif*: l'oubli est l'épreuve que nous impose l'être<sup>112</sup>, épreuve non pas passagère, mais durable, aussi durable que l'ek-sistence en tant que celle-ci *est* cette épreuve même. Tout se passe comme si la proximité de l'être à l'étant était si insoutenable qu'il se laissait redoubler et s'effaçait derrière lui<sup>113</sup>. Le retrait de l'être est donc consubstantiel au dévoilement dont il nous fait grâce et l'être ne peut être éprouvé qu'à travers son éclipse derrière l'étant. À vrai dire, il n'y a pas d'être « derrière » l'étant qui l'éclipserait; l'être n'est que le nom elliptique de cette éclipse même et la métaphore du plan écliptique qu'est l'ek-sistence.

Il est important d'insister que, vue sous cet angle, la métaphysique cesse d'apparaître comme une impasse ou comme une décision manquée pour plutôt se

---

<sup>110</sup> *Q I-II*, p. 238.

<sup>111</sup> *Q III-IV*, p. 315.

<sup>112</sup> *Q I-II*, p. 30-31.

<sup>113</sup> *Q III-IV*, p. 90.



présenter comme le lieu même où se dispense la vérité de l'être<sup>114</sup>. L'oubli de l'être est le destin de la métaphysique et il n'y a pas de « dépassement » possible. La métaphysique questionne vers l'étant et pense trouver l'être. Dans cette méprise, l'être est délaissé au profit de l'étant; l'oubli se redouble et la métaphysique est « exclue de l'épreuve de l'être<sup>115</sup>. » « Dépasser » la métaphysique ne sera donc pas monter plus haut qu'elle ou retourner en-deçà d'elle vers un commencement plus matinal, mais questionner le caractère destinal de cette exclusion et de ce retrait de l'être en posant la question de l'essence de la métaphysique – « qu'est-ce que la métaphysique? »

Parce que la métaphysique se déploie comme époque – au double sens de ce mot (période, suspension) – de l'être et qu'ainsi elle illustre en quelque sorte l'oubli de l'être, elle constitue malgré sa pauvreté et son nihilisme le seul témoignage « positif » de l'être en son refus. Dès lors que la métaphysique est inéluctable, dès lors qu'on ne peut en sortir pour enfin contempler l'être derrière son voile pudique<sup>116</sup>, la métaphysique apparaît non plus comme quelque chose de suranné à dépasser (*überwinden*), mais comme une situation à *endurer* et à *assumer* (*verwinden*) dans son absolue nécessité<sup>117</sup>. Poser la question de l'essence de la métaphysique signifie en ce sens la rappeler à sa provenance essentielle, lui remémorer l'oubli qui la met en chemin; non pas levée pure et simple de l'oubli, mais prise en garde de cet oubli en tant qu'il est le retrait de l'être voulu par lui et imposé à l'homme.

---

<sup>114</sup> *Q III-IV*, p. 89.

<sup>115</sup> *Q I-II*, p. 41.

<sup>116</sup> Heidegger recourt parfois à l'analogie de la pudeur pour décrire le mouvement de l'être, par exemple dans *Essais et conférences* (*op. cit.*, p. 319). Jean-Louis Chrétien traite de cette thématique dans un article intitulé « La réserve de l'être », dans Michel Haar (dir.), *Heidegger. Cahiers de L'Herne*, Paris, L'Herne, 1983, p. 259-261.

<sup>117</sup> Au sujet de cette assomption, voir *Q I-II*, p. 236-239. Granel traduit *Verwindung* par « appropriation » dans *Zur Seinsfrage*. Ce choix n'est pas mauvais, mais il n'est peut-être pas suffisamment évocateur pour le contexte qui est le nôtre. Nous retenons donc plutôt la traduction d'A. Préau. Voir sa justification dans Martin Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 80, note 3.

QUATRIÈME PARTIE  
PENSÉE DE L'ÉCRITURE | ÉCRITURE DE LA PHILOSOPHIE

Commencer – ignorer ou suspendre  
l'épaisseur indéfinie du passé – c'est la  
merveille du *présent*.

E. Lévinas, *Humanisme de  
l'autre homme*

...si Heidegger a radicalement déconstruit  
l'autorité du présent sur la métaphysique,  
c'est pour nous conduire à penser la  
présence du présent. Mais la pensée de cette  
présence ne fait que métaphoriser, par une  
nécessité profonde et à laquelle on  
n'échappe pas par une simple décision, le  
langage qu'elle déconstruit.

J. Derrida, *Les fins de l'homme*

Problème de l'écriture, problème de la présence. Leur déploiement a scandé pour une bonne part le parcours poursuivi jusqu'ici. Au cœur de cette poursuite, une trace ou un fil, traqué, qu'il faut maintenant pleinement faire apparaître dans toute la cohérence de son tissu.

Problème de la présence : histoire d'un *non*-problème, de ce qui jamais n'a pu faire problème, de ce que l'on pourrait appeler l'unité indissoluble de la vie et du présent ou l'« impossibilité absolue de vivre autrement qu'au présent<sup>1</sup> ». Gravité d'une condition rappelée maintes fois par Derrida, ici par exemple : « De Parménide à Husserl, le privilège du présent n'a jamais été mis en question. Il n'a pu l'être. Il est l'évidence même et aucune pensée ne semble possible hors de son élément. La non-

---

<sup>1</sup> *ED*, p. 194.

présence est toujours pensée dans la forme de la présence<sup>2</sup>... » Grâce à Heidegger, l'évidence invincible de cette condition aura-t-elle pu commencer à s'estomper, cette valeur de présence n'ayant pu être mise en question qu'à partir du moment où était interrogée la connexion intime entre être et temps et posée *comme question* la question du sens de l'être.

La formulation d'une telle question rendait peut-être inévitable que celui qui interrogeât à son sujet fût pris en elle et comme prisonnier de la conceptualité qu'il mettait par ailleurs en question<sup>3</sup>. Cet enclos circulaire qu'est la métaphysique, nous espérons l'avoir suffisamment montré, Heidegger n'a pas (ou n'a plus) prétendu l'avoir dépassé, mais seulement d'en avoir desserré la prise toute-puissante. Une telle entreprise ne brise certes pas le cercle dans lequel nous nous trouvons retenus, mais nous éveille cependant à l'existence de la barrière et rend dérisoire toute prétention à l'outrepasser<sup>4</sup>; la barrière ne donne sur aucun extérieur où il deviendrait possible de s'affranchir de l'emprise de la métaphysique et de la présence. Par quoi encore cet avertissement formulé dans *Être et temps* n'est rien moins que désuet : « ...ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement<sup>5</sup>. » Le cercle de la compréhension, moteur et impulsion de la question de l'être, est aussi ce qui la retient et l'empêche de s'élever hors du sol de la métaphysique vers un quelconque horizon transcendantal du sens de l'être qui en serait enfin libéré. Complicant alors le motif de présence – tel qu'il avait toujours été compris par la tradition, c'est-à-dire comme présence constante – Heidegger aura aussi contribué à en apaiser la problématique : la présence n'est plus simplement et massivement ce qui

---

<sup>2</sup> *M*, p. 36-37.

<sup>3</sup> C'est d'ailleurs là le *nexus* de la critique prudente que Derrida formule à l'égard de Heidegger dans *DLG*, p. 23-24 et surtout p. 33 et 36.

<sup>4</sup> Pour Heidegger, le langage *est* cette barrière et est donc constitutif de la métaphysique : « Et si la langue, précisément, de la métaphysique, et cette métaphysique elle-même constituait *en tant que* métaphysique cette barrière qui interdit le passage de la Ligne, c'est-à-dire l'assomption du nihilisme? » (*Q I-II*, p. 224-225).

<sup>5</sup> *ET*, p. 153.

fait problème au sein de la métaphysique, mais son destin même en vertu du retrait (présentant-soustrayant) de l'être.

Problème de l'écriture : difficulté où vient se réfléchir et s'exposer l'énigme de la présence. Il n'est pas indifférent que l'interrogation sur l'écriture, comme le problème de la présence *et précisément parce qu'elle fait corps avec lui*, apparaisse d'abord comme une question *verrouillée*. La forme historique de ce verrou a été de considérer l'écriture comme un problème *mineur* (indigne de l'attention philosophique) et *extérieur* (impropre à la philosophie) au bon fonctionnement de la machinerie philosophique. Problème qui est cependant urgent dans sa persistance à s'offrir comme une alternative au langage parlé, voire même scandaleux dans son insistance à s'y substituer. De Saussure, entre plusieurs autres (Platon, Hegel, Rousseau, Husserl, etc.), formule le chef d'accusation : « ...le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l'image qu'il finit par *usurper* le rôle principal<sup>6</sup>. » Le réquisitoire contre l'écriture est bien connu – *De la grammatologie* s'est employé à le produire dans sa plus large extension –; il ne s'agit donc pas de le reproduire ici, mais de le mettre en rapport avec la conception de l'écriture qu'il sous-tend.

Réduite à sa plus simple expression, cette conception est tout sauf nouvelle : l'écriture est signe de signe; elle est, comme le dit de Saussure après Platon et Aristote, seulement une *copie* du langage parlé et une façon de *consigner* le sens. Tout le problème classique de l'écriture est donc qu'elle ne se conforme pas au rôle et à la place qui lui sont assignés. À ce stade, on pourrait se demander si le mal de l'écriture réside en elle-même – si l'écriture possède elle-même une force d'attraction et d'envoûtement qui nous fait la préférer à la parole – ou s'il trahit seulement un vice d'usage. Il y a là une ambiguïté qui fait tout l'intérêt de ce problème. Si l'écriture n'était bien que le pis-aller de la parole et sa simple suppléante mnémotechnique, si

---

<sup>6</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], publié par Ch. Bailly et A. Séchehaye, avec la collaboration d'A. Riedlinger, éd. critique préparée par T. de Mauro, Paris, Éditions Payot, 1982, p. 45. Nous soulignons. Cité dans *DLG*, p. 54.

l'écriture n'était qu'une répétition creuse de ce qui par ailleurs est l'expression même de la vie – l'expression ou l'expressivité étant vie –, en quoi pourrait-elle s'avérer inquiétante? « Telle est, résume Derrida, la situation de l'écriture dans l'histoire de la métaphysique : thème abaissé, latéralisé, réprimé, déplacé, mais exerçant une pression permanente et obsédante depuis le lieu où il reste contenu<sup>7</sup>. » L'histoire de la philosophie, de Platon à Saussure et au-delà, serait en ce sens et à divers degrés l'histoire de la tentative inlassable pour *confiner* l'écriture, pour en limiter l'enflure et la rappeler à son rôle dérivé, voire à sa déchéance essentielle.

Cette tranquille résorption ne saurait cependant composer sans certaines forces de rupture qui menacent de faire éclater à nouveau et ouvertement le problème de l'écriture. Ce que nous avons nommé la problématique de l'écriture correspond à une telle mise en crise d'un problème jusque-là jugulé. Cette crise de l'écriture s'articule autour de trois gestes décisifs. D'abord, la remise en question de l'évidence du rapport de subordination du langage en général à l'égard de la pensée. C'est encore à une telle évidence que Husserl fait appel dans la I<sup>ère</sup> *Recherche logique* lorsqu'il invoque l'autorité de J. S. Mill pour cautionner son point de départ : « Le langage est manifestement un des principaux *auxiliaires* et *instruments* de la pensée, et toute imperfection de l'instrument et de la manière dont on en use doit nécessairement [...] entraver et embrouiller l'exercice de cette *technique*<sup>8</sup>... » Ce rapport de subordination ou de secondarité est cependant bien fragile puisque la nécessité de débiter la recherche par une analyse préalable du langage marque bien que la pensée est en un sens *captive* de ses productions et de ses outils. Aussi n'est-il pas surprenant que la conception du rapport entre le langage et la pensée ait été appelée à se modifier assez radicalement pour s'inscrire plutôt comme rapport de *nécessité* et de *réciprocité*. La portée sémiologique inédite du système hégélien s'était

---

<sup>7</sup> DLG, p. 381.

<sup>8</sup> John Stuart Mill, *A System of Logic*, livre 1<sup>er</sup>, chapitre 1<sup>er</sup>, § 1. Nous soulignons. Cité dans Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, *op. cit.*, p. 3.

d'ailleurs déjà manifestée dans la deuxième partie du présent travail; Hegel, on s'en rappelle, avait très vite et explicitement déploré que « le signe et le langage [soient] glissés quelque part, comme appendice, dans la psychologie ou encore dans la logique, sans qu'on ait songé à leur nécessité et connexion dans le système de l'activité de l'intelligence<sup>9</sup>. »

Cette révolution ou ce renversement de perspective pave la voie à un second geste qui consiste en la reconnaissance d'un rôle central et constituant pour le langage (Hegel), voire même pour l'écriture (Husserl), dans la constitution – et non plus seulement l'expression ou la consignation – de la pensée (sens, idéalité). Ce qu'il y a de remarquable ici réside en ce que le langage et l'écriture migrent d'un rôle ancillaire et en principe marginal au sein de l'édifice philosophique jusqu'à jouer un rôle proprement *organisateur* et *transcendantal* dans son fonctionnement.

Finalement, un troisième moment, savoir celui de la *crise*. Tant et aussi longtemps que l'écriture demeurait extérieure à la philosophie, les difficultés auxquelles elle donnait lieu pouvaient toujours être circonscrites et conjurées. Husserl et, dans une moindre mesure, Hegel ont toutefois inscrit l'écriture au centre même de leurs systèmes philosophiques; ils ont dit l'importance de l'écriture pour *toute* philosophie et ils ont ce faisant étendu sans limite sa portée. On avait de la sorte admis le mal au cœur du temple; son inviolabilité ne pouvait plus être désormais garantie absolument. La *crise* de l'écriture advient là où elle devient à la fois un problème *aigu* et un problème *insoluble* : comment concilier l'inconciliable même, l'aspect positif et transcendantal de l'écriture – idéalisation et objectivation du sens, possibilité d'une présence indéfectible de ce dernier sous la forme d'un objet idéal absolument valide et universellement transmissible, c'est-à-dire omnitemporel – et l'aspect disruptif de l'écriture, en tant qu'elle entame radicalement cette présence du sens et la renverse en absence pure, mort du sens, disparition, effacement, oubli et

---

<sup>9</sup> E III, p. 253. Voir *supra*, p. 54.

perte *irrémissible* du vouloir-dire. L'écriture, puissance de vie; l'écriture, puissance de mort et d'oubli. Comment échapper à cette alternative qui détraque l'écriture – et maintenant la philosophie avec elle – les rendant hors d'usage?

Et si, en dernière instance, toute la crise ne provenait que de l'étrange concaténation de nos notions classiques de *signe* et de *présence*? Le signe, en effet – et exemplairement l'écriture comme signe de signe – « différenciant la présence, n'est pensable qu'à *partir* de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier<sup>10</sup>. » Peut-être comprend-on alors mieux la volonté affichée dès l'ouverture de *De la grammatologie* de « détruire le concept du signe et toute sa logique<sup>11</sup> », cette logique n'étant rien d'autre que la structure classique du signe, orientée archéologiquement à *partir d'*une présence première, originale – que l'on doit bien en un sens *supposer* pour échapper à l'absurdité – et téléologiquement, voire eschatologiquement, *en vue d'*une présence finale et dernière. Circularité qui est aussi l'insularité de l'*oikos* en tant que circuit économique fermé de l'intériorité. Thésaurisation du sens ou investissement – non pas dépense en pure perte ou jeu.

La crise de l'écriture indique bien en ce sens l'incapacité de la conception classique du signe à rendre compte convenablement de ce qui est en jeu dans l'écriture, mais peut-être cette inadéquation ne pouvait-elle apparaître en elle-même – et non plus comme le défaut ou la perversion de l'écriture – qu'après qu'ait été suscité le problème de la présence. Peut-être fallait-il *d'abord* mettre la présence en question, questionner son évidence et son évidente simplicité en tant qu'elles commandaient solidairement la structure du signe et l'histoire du problème de l'écriture, pour que ce dernier s'en trouve *déverrouillé* et qu'il puisse ainsi communiquer une puissance d'ébranlement que la méditation heideggerienne seule n'aura pas su produire.

---

<sup>10</sup> *M*, p. 9.

<sup>11</sup> *DLG*, p. 16.

On cherche ici à rendre compte de cette formidable inquiétude par laquelle la primauté de la présence en vient à être suspectée et *réinscrite* au sein d'un système qui la dépasse, qu'elle ne commande plus et qu'elle n'avait en vérité jamais commandé qu'en apparence (mais cette apparence « destinale » est tout sauf accidentelle, voir Heidegger). Il s'agira d'abord de décrire la genèse de ce « système » articulé à la croisée des problèmes de l'écriture et de la présence. Ce « système » ou plutôt cette matrice (dont Derrida dit qu'elle est théorique dans l'*Avertissement* qui ouvre *De la grammatologie*) est celui de la trace écrite, archi-écriture ou différance en tant qu'elles disent solidairement le processus de *formation de la forme* ou de la *structuration de la phénoménalité*. Par là il s'agit de penser les conditions d'apparition et le coup d'envoi de l'origine (de la conscience, du sens, du temps, de l'espace, etc.) On explicitera ensuite la nécessité interne par laquelle la problématique initialement « théorique » de l'écriture appelle jusqu'à la transformation de la pratique de l'écriture philosophique et non plus seulement celle de ses concepts.



## CHAPITRE I L'ÉCRITURE ET LE PHÉNOMÈNE

Une pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendante que s'y réduire.

Malgré toutes les ressources discursives qu'elle doit lui emprunter, la pensée de la trace ne se confondra jamais avec une phénoménologie de l'écriture.

J. Derrida, *De la grammatologie*

Il faut brièvement rappeler l'indigence de la position dont nous tentons de rendre compte. Il s'est dévoilé à plusieurs reprises que l'évidence massive de la présence, en tant que concept fondamental de la philosophie, interdisait que fût pensée différemment – et positivement – l'écriture. On peut alors mesurer tout l'inconfort d'une pensée qui tenterait de concevoir l'écriture en rupture avec la tradition philosophique qui avait jusqu'alors organisé son confinement et sa répression. À ce titre, l'écriture est certes le nom d'un problème, mais d'un problème *empirique* dont n'a pas à s'embêter la philosophie. Pourtant son agacement demeure palpable et commande la reprise de la question de l'écriture précisément dans la mesure où, par un brusque renversement des rôles, la question de l'écriture en vient à rendre *problématique* la philosophie. Il reste cependant à élucider la question de savoir comment assurer la fécondité du traitement de ce problème, étant entendu que l'on ne saurait demeurer prisonnier de l'impasse dessinée par Hegel et Husserl, et qui n'est pas bien différente, quoique peut-être plus éloquente, de celle ressassée par l'histoire de la philosophie. Que faire en effet pour dépasser le simple constat d'une ambiguïté ou d'une ambivalence propre à l'écriture qui lui dicterait en retour la forme de sa déchéance?

Confronté à cette question difficile, il faut invoquer le chemin parcouru dans ce travail et insister sur ce qui lui confère sa cohérence. Nous avons tout d'abord souligné que la phénoménologie représentait un pôle capital dans le déploiement de la problématique derridienne de l'écriture; si elle l'était, c'est en raison de l'exemplarité du mouvement qui, en son sein, promeut l'écriture au rang de concept thématique décisif pour la philosophie avant de le ravalier en tant que vecteur de crise. La problématique derridienne de l'écriture prend acte et prend au sérieux un tel renversement du thématique en problématique. C'est ce renversement qui se trouvait décrit dans l'ambiguïté sémantique du *pharmakon*.

On a pu avoir le sentiment qu'au regard de cette thématique déclarée, la mobilisation de Heidegger n'a que peu apporté. Cela est à la fois vrai et faux. Il est certes évident qu'une telle mobilisation ne nous dit rien de plus sur l'écriture, du moins sur le plan thématique. Pourtant, le « détour » apparent par la méditation heideggérienne était peut-être indispensable (l'exemple aurait sans doute pu être différent, mais la nécessité du détour, elle, était irréductible) pour faire apparaître le régime phénoménologique singulier de certains « objets » de pensée comme le temps et l'être. Saint-Augustin formule le paradoxe d'une façon qui suffira à résumer l'enjeu : « Qu'est-ce que donc que le temps? Si personne ne m'interroge, je le sais; si je veux répondre à cette demande, je l'ignore<sup>1</sup>. »

On se souviendra que c'est sur la base d'un tel paradoxe que Heidegger trouvait l'impulsion pour relancer la question de l'être – qui est aussi la recherche d'un accès au sens de l'être. En suivant ses pas, nous avons suggéré que le déroulement de son chemin de pensée avait une portée « méthodologique » (terme qu'il aurait sans doute rejeté) ou didactique, celle de nous apprendre l'impossibilité

---

<sup>1</sup> Saint Augustin, *Confessions*, trad. L. de Mondadon, Paris, Éditions Pierre Horay, 1982, p. 312. Voir aussi au sujet du Moi, *ibid*, p. 266 (cité dans *ET*, p. 43-44). Voir également la reprise heideggérienne de cette entente vide, au sujet de l'être au §1 d'*Être et temps* et au sujet de la pensée dans *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 138.

d'accéder directement à certains objets de pensée qui, comme l'être, se trouvent être des concepts-limites, voire des asymptotes de la philosophie. Le vocabulaire mathématique mobilisé ici permet de nous appuyer autant sur le sens graphique de l'asymptote (la droite « imaginaire » qu'une courbe-fonction ne peut jamais atteindre même si elle y tend à l'infini) que sur son sens étymologique qui indique l'impossibilité d'une rencontre entre deux choses approchantes.

Le cheminement heideggérien vers l'être se conforme à un tel schéma, et la pensée du refus de l'être est bien le résultat d'une méditation opiniâtre – méthodique et cohérente par-delà ses « tournants » et achoppements – qui parvient à son terme par le biais d'une voie résolument *latérale*. Si cette image n'était pas galvaudée, il faudrait dire que pour Derrida le cheminement de Heidegger importe plus que sa destination. À ce titre, la part de la méditation heideggérienne qui donne le plus à penser à propos de l'être n'est pas tant celle où la pensée triomphe, mais celle où, de manière inlassable et insistante, elle doit échouer et s'avouer vaincue. L'essentiel de l'enseignement heideggérien sur l'être ne réside peut-être pas dans un contenu doctrinal achevé, mais dans ce que rend perceptible l'expérience de l'errance propre à son chemin de pensée.

Cette latéralité de l'accès, ce que Lévinas aurait appelé l'*irrectitude*<sup>2</sup> de l'être (ou plutôt, dans son cas, d'Autrui), tout réfractaire qu'il est à la thématization et à la conceptualisation, prescrit un nouveau discours ou, plutôt, une nouvelle manière de performer l'ancien discours – en vérité le seul possible. Parce qu'elle nous apprend que tout accès à l'être est d'ores et déjà barré – et c'est la signification de ce « d'ores et déjà » qu'il s'agit de penser avec l'écriture –, la méditation heideggérienne ouvre aussi indirectement la possibilité d'un discours liminologique, c'est-à-dire d'une

---

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 59.

enquête sur le seuil ou les marges de la philosophie<sup>3</sup>, sur le rapport que celle-ci entretient non pas avec l'extérieur – étant entendu qu'il n'y a d'extériorité possible à la philosophie que ce qu'elle veut bien y admettre, la philosophie étant toute entière tournée vers la conversion dialectique de l'extériorité en intériorité – mais avec la *limite* entre son intérieur et son extérieur.

D'où un étrange pli (Derrida dirait invagination) de la philosophie sur elle-même, partagée en elle-même entre intérieur et extérieur que par l'intromission excessive et excédante d'une limite permettant de les dé-limiter tous deux. C'est la question de ces concepts qui opèrent à la limite de la philosophie, la déterminant comme telle, qui indique l'espace de sa clôture comme de ce qui l'excède. Ce qui se trouve ainsi au *seuil* de la philosophie, lieu de la décision entre ce qu'elle laisse entrer et ce qu'elle met au dehors, ne peut par définition se trouver *ni* à l'intérieur *ni* à l'extérieur d'elle. Ce qui s'affirme dans la double contrainte de ce *ni-ni* est la limite en tant qu'elle excède radicalement l'alternative, tout comme l'écriture excédait radicalement l'alternative entre présence *ou* absence, primaire *ou* secondaire, bon *ou* mal, etc. L'écriture : *ni* présence *ni* absence, paraissant par là échapper à la conceptualité de la métaphysique.

Ce qui se trame dans l'être et dans l'écriture excéderait ainsi le tissu de la métaphysique. De la même manière qu'il n'y avait plus rien à dire à propos de l'être dans l'ontologie classique avant que Heidegger n'en renouvèle la pensée en un sens inédit (qui n'est peut-être pas celui, après tout, de l'ontologie fondamentale), il n'y a dans le discours philosophique traditionnel rien de plus à constater de l'écriture que son ambiguïté vis-à-vis des catégories courantes. À proprement parler, Hegel et Husserl auraient épuisé le sujet – si ce n'est pas le sujet qui a épuisé nos

---

<sup>3</sup> À ce sujet, le lecteur se rapportera avec profit à la thèse extraordinaire de Hakhamanesh Zangeneh, *La structuration de la phénoménalité : Temporalité, Trace, Événement (Heidegger, Derrida, Nancy)*, (Thèse de doctorat), Université Paris-Est, 2008, p. 209-246.

philosophes –; ils auraient atteint la limite du régime phénoménologique dans lequel est donnée, sans être donnée, l'écriture.

Un tel épuisement thématique n'est pas sans répercussions sur le déploiement de la problématique derridienne de l'écriture. Ce que nous venons de dire dessine en effet la forme d'un problème méthodologique (*methodos*) – question du chemin (*hodos*) à emprunter – dont les implications sont doubles, et toutes deux liées à la question du langage. Négativement d'abord, parce que la reconnaissance que les concepts-limites sont phénoménologiquement *insolubles* pose la question de la possibilité et de la fécondité d'une *grammatologie* comme avenue potentielle d'une enquête sur l'écriture. Or, cette possibilité se trouve battue en brèche dès la conclusion de la 1<sup>ère</sup> partie de *De la grammatologie*. Ce que Derrida propose comme projet dans ce dernier ouvrage n'est en effet rien moins qu'une science de l'écriture. Son projet est en fait bien plus nuancé et, comme tel, beaucoup plus exigeant, car il affirme l'insuffisance de principe d'une science de l'écriture qui serait pourtant nécessaire. La dernière phrase du chapitre intitulé « La grammatologie comme science positive » donne d'ailleurs le ton de façon lapidaire : « *Grammatologie*, cette pensée se tiendrait encore murée dans la présence<sup>4</sup>. » Explicitons les raisons et la portée de l'incompétence grammatologique.

On devrait, devant l'impasse hégéliano-husserlienne, pouvoir problématiser l'écriture non plus pour instruire son procès, mais pour tenter d'élucider la question de sa nature; question dont la réponse laisserait espérer la possibilité d'en comprendre la mécanique ambiguë et disruptive. L'enveloppement philosophique de la question de l'écriture au sein d'une grammatologie devrait en ce sens permettre de circonscrire les moments et les lieux de l'écriture – où et quand y a-t-il écriture? En somme deviendrait possible une histoire de l'écriture. Mais la possibilité de cette histoire suppose au préalable que soit donnée une réponse à la question de l'essence de

---

<sup>4</sup> *DLG*, p. 142.

l'écriture, puisqu'il faut bien posséder un savoir de la forme générale et apriorique de son concept pour être en mesure d'identifier des moments, des lieux et des choses auxquels pourrait convenir le nom d'écriture. Un tel concept serait également requis pour déceler le moment et le lieu de sa naissance empirique, naissance sans laquelle il n'y aurait pas à proprement parler d'histoire de l'écriture. Un tel schéma, notons-le au passage, reproduit largement le cheminement husserlien de *L'origine de la géométrie*. Il appelle les mêmes difficultés de principe, notamment celle de passer de l'origine de fait (écriture factuelle, empirique, historique) – voire même de la discerner – à l'origine de droit (essence ou concept de l'écriture) et de dire quelque chose de cette dernière qui ait une densité onto-phénoménologique non nulle.

La tâche du grammatologue serait ainsi de trouver des réponses à l'histoire empirique et à l'origine transcendantale de l'écriture. Cette possibilité est cependant contestée de l'intérieur par le double statut de l'écriture. Celle-ci possède en effet la qualité singulière d'être à la fois un objet de la science *et* la condition même de sa possibilité, ainsi que Husserl l'a montré dans *L'origine de la géométrie* (et sur ce point Derrida est rigoureusement husserlien). Si c'est l'écriture qui est à la racine de l'*épistémè*, dictant la forme et l'objectivité des objets idéaux, comment pourrait-on possiblement questionner l'origine, *en tant qu'objet*, de ce qui a comme particularité d'être à l'*origine* de tout objet? Il y a là une impossibilité de principe qui fait dire à Derrida que la condition de possibilité d'une science de l'écriture « vire en condition d'impossibilité. Elle risque en effet d'ébranler aussi le concept de la science<sup>5</sup>. »

De la même manière que l'*ontologie* – discours sur l'étant – est inadéquate pour dire l'être – qui n'est pas un étant –, la *grammatologie* est vouée à échouer dans sa tentative de faire la théorie de l'écriture parce que cette dernière est la condition même de toute *-logie* en tant que discours sur des objets du monde. Pour cette raison encore, l'histoire de l'écriture sera toujours suspecte et problématique dans ce qu'elle

---

<sup>5</sup> DLG, p. 109.

inclura et omettra de son champ. De même, la *grammatologie* ne sera toujours qu'une science ontique. Mais l'inadéquation peut aussi se dire en sens inverse. Dans la mesure où la présence est toujours apparue comme l'origine et la fin du savoir, dans la mesure où elle a toujours animé le discours de la science – archéologiquement ou eschatologiquement – il n'y a tout simplement pas de place pour un concept d'écriture qui prétendrait excéder l'ordre de l'*épistémè*. Une « science » où la présence ne jouerait plus le rôle de centre organisateur, serait-elle, à proprement parler, encore une science? Et à quel « savoir » une telle science pourrait-elle encore donner lieu? En un sens, le tissu de l'*épistémè* – mais aussitôt et aussi bien le tissu de la conscience, nous l'avons vu avec Husserl – ne doit sa cohérence qu'au fil – continu, successif, linéaire – de la présence. Aussi faudrait-il dire de l'écriture ce que Bataille disait de la mort : « La condition à laquelle je *verrais* serait de sortir, d'émerger du "tissu". Et sans doute aussitôt je dois dire : cette condition à laquelle je *verrais* serait de mourir. Je n'aurai à aucun moment la possibilité de *voir*<sup>6</sup>! » Les temps verbaux soulignés par Bataille suffisent ici à indiquer l'impossible conditionnalité d'une opération et d'une « science » dont la réalisation exigerait de contredire la condition *inconditionnelle* de l'expérience.

Parallèlement à cette impossibilité d'une *grammatologie* comme savoir thématique de l'écriture, il faut aussi poser la question de la *précarité* du langage par lequel on prétendra aborder l'écriture (le mutisme serait à ce point une solution honorable, mais ne nous avancerait guère). Il semble qu'ici Derrida soit attentif à ne pas répéter l'erreur de Husserl, qui avait cru pouvoir faire l'économie d'une réflexion et d'un travail sur le langage *hérité* grâce auquel la philosophie suit son cours. Un tel langage, en tant qu'il est littéralement transi par la métaphysique, devient un redoutable problème pour la pensée dès lors qu'elle entend échapper, par ses thèmes ou ses méthodes, à cette métaphysique – et l'histoire de la philosophie est constellée

---

<sup>6</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes V...*, *op. cit.*, p. 205. Cité dans *ED*, p. 406.

de ces échappées manquées et autres fausses sorties. La situation énonciative derridienne est donc doublement précaire; il ne peut par nécessité ni se passer du *logos* dans lequel il a « grandi » – il n'en existe pas d'autre, sauf à l'inventer, et cela ne pose pas de moins grandes difficultés; ici c'est toute l'œuvre d'Antonin Artaud, dont on sait que Derrida fut un des lecteurs les plus sensibles, qu'il faudrait convoquer<sup>7</sup> – ni continuer à demeurer naïvement en lui. L'attention à la structure de cette double contrainte langagière marque un des motifs les plus permanents de la déconstruction dans sa tentative de jouer à et *sur* la marge de la philosophie, et sur cette question, le motif de l'écriture n'est qu'un exemple parmi tant d'autres.

Il faut donc avoir recours à une certaine éthique de l'écriture, celle-là même qui s'est attirée de vives protestations et une admiration non critique tout aussi, sinon plus dommageable. Cette éthique est exigeante, car elle ne peut décider simplement de « changer de terrain » en refusant désormais la conceptualité métaphysique. D'abord parce que rien n'est pensable hors de cette conceptualité, nous l'avons laissé entendre<sup>8</sup>; ensuite, parce que « la simple pratique de la langue réinstalle sans cesse le "nouveau" terrain sur le plus vieux sol<sup>9</sup>. » Dans toute entreprise de dépassement de la métaphysique, la ruse de la raison ne serait jamais loin; de même la dialectique hégélienne qui en formule la loi.

Pourquoi parler ici d' « éthique »? Parce que Derrida déduit du problème de l'énonciation qui se pose à lui de façon aiguë et inexorable un certain nombre de principes qui doivent guider l'action et la conduite. C'est là la fonction de l'éthique en général qui se trouve décrite, mais il faut entendre « action » et « conduite » en dehors de toute connotation morale ou existentielle puisque l'éthique dont il s'agit ici

---

<sup>7</sup> On peut penser que l'œuvre d'Antonin Artaud put être pour Derrida l'exemple hautement ambigu et problématique d'une sortie radicale de la métaphysique. Voir *ED*, p. 291. On pourrait sans doute dire la même chose de Nietzsche. Voir *DLG*, p. 32-33.

<sup>8</sup> C'est la question de l'historialité qui est ici en jeu. Voir aussi *DLG*, p. 25.

<sup>9</sup> *M*, p. 162-163.



visé spécifiquement la « conduite » – la pratique – de l'écriture. La question éthique n'est plus « comment vivre? », mais « comment écrire? »

Si la tâche d'excéder la métaphysique semble herculéenne et les manières d'y parvenir contestables, cela ne veut pas dire pour autant que le *statu quo* est inévitable et que toute tentative pour parler de l'écriture est vouée à manquer sa cible. Il existe bien une voie moyenne, qui consiste à endurer la langue héritée. Nous utilisons ici à dessein le terme « endurer » (*verwinden*) pour rappeler la proximité du geste heideggérien vis-à-vis de la métaphysique<sup>10</sup>. Il faut parler la langue de la métaphysique et utiliser la conceptualité classique, où la notion de présence continue de jouer un rôle central, pour deux raisons.

Une raison d'abord herméneutique (au sens heideggérien), parce qu'il est en un sens impossible de faire autrement et, surtout, que cet usage est minimalement nécessaire pour se faire comprendre, sans quoi les textes produits ne seraient rien de plus que les occurrences d'un langage privé<sup>11</sup>. Une raison stratégique ensuite, « parce que ces concepts sont indispensables pour ébranler l'héritage dont ils font partie<sup>12</sup>. » Le stratégique se confond cependant avec le méthodologique, puisque dans l'impossibilité de produire un *nouvel* accès à l'écriture se trouve prescrite la tâche de trouver un moyen détourné, stratégique *parce qu'économique*, produisant le nouveau à même la charpente existante<sup>13</sup> – d'autant plus qu'il s'agit de penser la loi

---

<sup>10</sup> Nous pensons en particulier à « Contribution à la question de l'être » (*Q I-II*, p. 195-252).

<sup>11</sup> Ce que n'a d'ailleurs pas manqué d'affirmer Richard Rorty à propos de Derrida dans le chapitre 6 (« From Ironist Theory to Private Allusions: Derrida ») de son *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 122-137). Voir aussi Richard Rorty, « Is Derrida a Transcendental Philosopher », *Yale Journal of Criticism*, vol. 2, n° 2, 1989, p. 208.

<sup>12</sup> *DLG*, p. 25.

<sup>13</sup> On pourrait situer ici, au moins pour une part, l'apport positif de la déconstruction. Il ne s'agirait pas de détruire le discours métaphysique, mais de le *recycler*. La métaphore éco-logique est reprise dans un texte paru à notre connaissance uniquement en anglais autour de cette idée du recyclage, mais aussi des termes *composition*, *decomposition* et *recomposition*. Il y aurait dans le texte une part biodégradable que l'on ne pourrait soustraire à la putréfaction ou à la décomposition. Mais cela ne doit

« structurelle » de cette charpente. Un tel stratagème est cependant périlleux, car le déplacement de l'usage de la « vieille » langue peut demeurer imperceptible pour le lecteur; on risque alors « de confirmer, de consolider ou de *relever* sans cesse à une profondeur toujours plus sûre cela même qu'on prétend déconstruire<sup>14</sup>. »

Depuis le jeu erratique de son insubordination, l'écriture promettait une remise en question de la présence et de son autorité invincible. En analysant la possibilité formelle d'une telle remise en question, nous avons été irrésistiblement renvoyés à la présence et à la métaphysique. Il a ainsi bien fallu admettre qu'il n'y a rien à dire sur l'écriture en dehors du régime phénoménologique de la présence; quand bien même « l'écriture » désignerait un accès vers ce qui se trouve en-deçà, au-delà ou même « avant » la présence, cet accès demeurerait toujours *dérobé*. Une mince possibilité et un espoir ténu se sont pourtant dégagés de notre analyse, possibilité grâce à laquelle se verrait travaillé et disloqué le texte de la métaphysique, jusqu'à « laisse[r] entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture<sup>15</sup>. » C'est sur cette possibilité peut-être vaine qu'il faut maintenant s'attarder.

### *La passion de l'origine*

Dans un texte trop souvent laissé de côté, Derrida avance l'idée selon laquelle « c'est seulement dans le livre, y revenant sans cesse, y puisant toutes nos ressources, qu'il faudrait indéfiniment désigner l'écriture d'outre-livre<sup>16</sup>. » Cela résonne

---

pas signifier une perte : comme le sait tout jardinier, la matière organique décomposée – le compost – est le meilleur engrais qui soit. Le discours décomposé-déconstruit offre ainsi une chance à sa *recomposition* – versant affirmatif de la déconstruction. Voir Jacques Derrida et Peggy Kamuf, « Biodegradables Seven Diary Fragments », *Critical Inquiry*, vol. 15, n° 4, été 1989, p. 815.

<sup>14</sup> *M*, p. 162.

<sup>15</sup> *DLG*, p. 25.

<sup>16</sup> *ED*, p. 429.

étrangement puisque, la même année, Derrida n'avait-il pas intitulé le premier chapitre d'un de ses ouvrages « La fin du livre et le commencement de l'écriture »? À vrai dire, la successivité que nous supposons dans ce titre (fin de... commencement de...) n'est qu'apparente : le livre a toujours commencé de finir et l'écriture n'aura jamais fini de commencer. Derrida lui-même nous aura averti : « Malgré les apparences, cette mort du livre n'annonce sans doute (et d'une certaine manière depuis toujours) qu'une mort de la parole (d'une parole *soi-disant* pleine) et une nouvelle mutation dans l'histoire de l'écriture, dans l'histoire comme écriture<sup>17</sup>. » Quoiqu'il en soit, le mouvement de retour au livre devrait paradoxalement annoncer, en vertu d'une possibilité qui reste à élucider, l'écriture nue dont nous avons fait le thème athématique de notre recherche. Ce faisant, l'écriture, dit Derrida, se laisse peut-être enfin *discerner*<sup>18</sup>. Nous disons bien discerner et non voir. Cela a ici son importance, comme le rappelait Jean-Luc Nancy, car le voir conserve avec lui le privilège du *theorein* et vire en théorie, ce à quoi l'écriture avait semblé soustraite – ou à peine offerte. Discerner l'écriture ne sera alors « qu'*entrevoir*, [c'est-à-dire] voir à peine, ou deviner, par l'ellipse de l'œil<sup>19</sup>. » Ainsi l'écriture aurait laissé son empreinte, sa marque ou sa trace dans le texte, invariablement, et c'est par cette surimpression qu'il serait possible d'accéder à l'écriture – de la discerner. La discerner et non la cerner ou la traquer, comme chez Platon le philosophe était à la *chasse* à l'être.

Évidemment ce cerne ou cette marque que laisse l'écriture dans le texte ne sont pas d'un ordre empirique ou physique, ils ne se distinguent pas des autres signes et traces écrites qui le composent. La naïveté n'est cependant pas moins grande de les croire d'un ordre herméneutique, comme si elles figuraient un sens caché à déchiffrer à même la lettre du texte. Pour risquer un terme heideggérien qu'il faudrait probablement gloser longuement, l'écriture ne se laisse discerner qu'*historialement*.

---

<sup>17</sup> *DLG*, p. 18.

<sup>18</sup> *ED*, p. 429.

<sup>19</sup> Jean-Luc Nancy, « Sens elliptique », *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 290.

Pourquoi? Parce que le sens exorbitant de l'écriture ne transpire qu'à travers le texte de la métaphysique et dans l'unité de son histoire; cela est possible dans la mesure où la métaphysique s'est déployée comme *livre*. Nous ne voulons pas seulement dire par là que la métaphysique est indissociable de la forme « livre » ou que ce dernier en a été le vecteur constant à travers les époques – ce qui est vrai par ailleurs. Nous voulons aussi dire que le livre ou l'être-livre et la métaphysique sont une seule et même chose; de même que le livre suppose une totalité signifiante achevée<sup>20</sup>, la métaphysique suppose une circularité et une circulation close du sens qui doit assurer la possibilité de sa réappropriation finale. Le livre, comme la métaphysique, suppose que le sens mis en jeu à l'origine puisse être retrouvé à la fin de l'histoire ou de la dernière page. Ironiquement, on pourrait donc dire que l'œuvre qui concentre le mieux l'essence du Livre en général est bien *L'Odyssee*, où l'épopée d'Ulysse ne peut se clore que par le retour à Ithaque, par la réappropriation finale de l'origine perdue (mais on notera, sans ironie cette fois, que l'exil est nécessaire à la mise en route de l'histoire comme telle). Pour cette raison encore, *L'Odyssee* mérite sans doute pleinement son titre de mythe fondamental et fondateur de la tradition grecque-occidentale.

C'est précisément le mythe d'un tel retour qu'il faut mettre à mal, non pas nécessairement à partir du mythe hébraïque concurrent de l'exil, car celui-ci est presque toujours pensé comme la perte d'une terre *natale*, mais selon la pensée difficile d'une *errance* ou d'un *exil originnaire*. Par là se trouve signifié non seulement l'impossibilité du retour, mais aussi la vacuité de ce dont il retourne, le fait qu'il n'y ait rien vers quoi retourner, car rien qui ait précédé. Heidegger définissait déjà cette situation inouïe, vis-à-vis de l'être, par cette même notion d'errance<sup>21</sup>; Lévinas le fait aussi de manière analogue, quoiqu'ambigüe, à partir de l'exil : « Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa

---

<sup>20</sup> Voir *DLG*, p. 30.

<sup>21</sup> Voir *supra*, p. 220.

patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ<sup>22</sup>. » Tous deux mettent ainsi en question la clôture de la métaphysique comme pensée livresque ou encyclopédique.

D'un point de vue historial, la métaphysique est donc un livre, et ce livre est écrit. La philosophie après Socrate passe par l'écrit, peut-être même se constitue-t-elle en tant que telle avec l'écriture<sup>23</sup>. Proposition somme toute banale aujourd'hui. Nous voudrions toutefois la rapprocher de cette formule d'Edmond Jabès dans le *Livre des questions* : « Écrire, c'est avoir la passion de l'origine<sup>24</sup>. » Quelle est la pertinence d'un tel rapprochement? La recherche philosophique consignée par l'écriture, qu'elle soit transcendantale, ontologique ou plus largement méta-physique, se laisse traduire par une telle passion. La philosophie a en effet une soif inextinguible de l'origine, elle la désire ardemment et entretient l'obsession fiévreuse de se tenir dans sa proximité, au plus près de sa présence « en chair et en os », de son originalité comme de son originarité. Cette origine se conçoit de multiples façons : qu'il s'agisse d'atteindre la vérité, le fond, la source ou le principe, ou encore de toucher l'*arkhè*, l'absolu ou le centre. Il ne faut donc pas s'étonner que Derrida puisse

---

<sup>22</sup> Emmanuel Lévinas, « La trace de l'autre », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3<sup>e</sup> édition corrigée, suivie d'*Essais nouveaux*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 267. Commentant Pasternak, Blanchot propose cette très belle lecture de la judéité en la liant à l'exil : « Quand Pasternak se demande à son tour : "Que signifie être juif ? Pourquoi cela existe-t-il ?", je crois que, parmi toutes les réponses, il y en a une en trois termes que l'on ne pourrait éviter de choisir, et ce serait celle-ci : Cela existe pour qu'existe l'idée d'exode et l'idée d'exil comme mouvement juste; cela existe, à travers l'exil et par cette initiative qu'est l'exode, pour que l'expérience de l'étrangeté s'affirme auprès de nous dans un rapport irréductible; cela existe pour que, par l'autorité de cette expérience, nous apprenions à parler. [Nous soulignons] » (*L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 183). Il y aurait beaucoup à dire sur cette définition, notamment sur le lien que Blanchot établit entre la subjectivation, l'expérience de l'étrangeté, l'exil et le langage.

<sup>23</sup> Rappelons cet exergue de Nietzsche présent dans *De la grammatologie* : « Socrate, celui qui n'écrit pas. » (*DLG*, p. 15).

<sup>24</sup> Edmond Jabès, *Le retour au livre. Le livre des questions. III*, Paris, Gallimard, 1965, p. 22. Cité dans *ED*, p. 430.

détecter dans cette « requête de l'*archie* en général, quelques soient les précautions dont on entoure ce concept, [...] l'opération "essentielle" de la métaphysique<sup>25</sup> ».

Cette passion de l'origine, nous la croyons visible dans l'histoire de la philosophie comme cette histoire-même : onto-théologie<sup>26</sup>. Mais la formule de Jabès donne à penser plus – et autre chose – que l'inscription ou l'être-écrit de la philosophie, à condition d'entendre l'écriture, passion *de* l'origine, en son génitif subjectif. Cessant alors d'apparaître comme l'acte par lequel la voie du retour vers l'origine s'avère tracée ou frayée (*Rückfrage* chez Husserl, on s'en souvient<sup>27</sup>), l'écriture en vient à signifier la croix (ou la *rature*<sup>28</sup>) de l'origine, ce qui la fait souffrir ou la met *en souffrance*, la met mal ou la met à mal. L'expression « en souffrance » a la particularité, intéressante ici, de désigner aussi le retard de ce qui ne se rejoint pas, ce qui est différé et soumis à un délai. C'est un tel retard qui est souffrance ou qui fait souffrir.

Passion de l'origine et rature de l'origine ne vont pas l'une sans l'autre et la deuxième n'est pas moins visible dans le texte de la métaphysique. C'est une telle rature que nous avons tenté de rendre sensible dans les textes hégélien et husserlien. Derrida n'a eu de cesse de mettre au jour cette rature et d'en suivre le chemin de croix sous des appellations toujours renouvelées, changeantes et substituables, mais que nous nous bornerons à aborder ici sous les noms de supplément, de différence, de trace et d'archi-écriture.

Discerner l'écriture reviendra donc à lire le texte de la métaphysique, à y suivre des yeux ou à y endurer la passion de l'origine, même si nous ne la partageons

---

<sup>25</sup> *M*, p. 73-74.

<sup>26</sup> Voir *Q I-II*, p. 290-295.

<sup>27</sup> Sur le sujet de la question en retour, voir Paul Ricœur, « Le "Questionnement à rebours" (*Die Rückfrage*) et la réduction des idéalités dans la *Krisis* de Husserl et l'*Idéologie allemande* de Marx », *Alter, revue de phénoménologie*, n° 5, 1997.

<sup>28</sup> *Q I-II*, p. 232 sq.; *DLG*, p. 38.

pas ou ne la partageons plus (mais la passion nous consume tous, et la déconstruction n'en est pas moins transie<sup>29</sup>); à la suivre jusqu'au point où le texte fait éprouver la nécessité de laisser se raturer l'origine. Et, à ce point précis, la passion se renverse. Dur lendemain de veille philosophique, cruelle désillusion venant effacer les promesses euphoriques qu'une interminable nuit de soûlerie d'écriture avait semblé receler; sourd accablement de la passion déçue, brûlure vive d'avoir « vécu de ce leurre », d'avoir cru « que la passion, étant originellement passionnée par *quelque chose*, pouvait à la fin être apaisée par son retour<sup>30</sup>. » Mais la gueule de bois ne peut, ne doit, être que temporaire. La flamme de la passion de l'origine *doit* – devoir obsidional, excédant toute volonté, aussi inéluctable qu'injustifiable dans l'ordre des raisons, impératif « il faut qu'elle m'aime » de l'amant éconduit – être maintenue vivante; il faut donc *suppléer* le manque, le défaut ou l'absence – de l'éclat de l'origine ou de la présence, comme on voudra –, promettre une plénitude rêvée survivant seulement d'être différée de proche en proche et de défaite en défaite jusqu'à la parousie finale.

Pour parler de l'opération supplétive de cette carence, nous employons à dessein le terme de supplément. On connaît la fortune de ce terme dans l'espace de la déconstruction et le rôle stratégique qu'il a pu y jouer. D'aucuns se sont permis de reprendre le terme, comme s'il s'agissait d'un concept ou d'un outil théorique que l'on pouvait mobiliser à loisir en faisant abstraction du contexte ou de l'économie textuelle où il intervient chez Derrida. Procéder ainsi comporte le danger de laisser croire que Derrida aurait forgé un concept, en avait donné la définition ou l'aurait rendue possible hors de tout doute, de telle sorte qu'une « théorie » du supplément puisse être formulée et appliquée à divers phénomènes du monde. Ce faisant, on

---

<sup>29</sup> Jean-Luc Nancy l'affirme sans détour : « L'impossible, c'est le centre, l'origine et le sens [...] La passion du centre, de toucher au centre, de toucher du centre, a toujours été la passion de J. D. : passion de la philosophie *comme* passion de l'écriture. L'une et l'autre selon les deux valeurs du génitif, et l'une dans l'autre, et l'une par l'autre. » Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie, op cit.*, p. 292.

<sup>30</sup> *ED*, p. 430.

affaiblit grandement la force de cet opérateur conceptuel, comme s'il était un outil qui aurait été inventé pour percer le mur ou la clôture de la métaphysique. On a d'ailleurs pu se plaindre de la force implacable et démesurée avec laquelle Derrida a prétendu niveler la philosophie, comme si ses « indécidables » étaient autant d'explosifs instables qu'il avait le culot de manier et de balancer sans trop de réflexion sur la philosophie; créés précisément dans le but d'incendier la philosophie, il ne faudrait donc pas se surprendre que Derrida parvienne à sa fin. Il y aurait là, pense-t-on, une sorte de tricherie ou de malhonnêteté philosophique, comme si l'extériorité de l'outil employé falsifiait le résultat auquel il permet d'aboutir – à la manière du tricheur qui importe dans le jeu des cartes apparemment licites, mais néanmoins surnuméraires pour remporter indûment la partie.

Ce que risque de faire disparaître une telle lecture de Derrida, c'est que le matériel grâce auquel la métaphysique se trouve soumise à déconstruction lui est emprunté de l'intérieur; les opérateurs conceptuels de Derrida procèdent toujours d'une découpe thématique de quelque chose qui est *déjà là* dans le texte. De l'analyse thématique au renversement problématique décelé par Derrida, le passage n'est donc pas extérieur ou factice: il se produit lui-même et de lui-même. Le rôle « déconstructeur », si tant est qu'il existe, ne consiste qu'à repérer les indices de ce renversement afin de mettre en lumière son caractère organique, c'est-à-dire afin de montrer qu'il ne survient et n'affecte pas le texte du dehors, lui est bien plutôt immanent.

De façon conséquente, Derrida tirait alors comme principe que « Bien qu'elle ne soit pas un commentaire, notre lecture doit être interne et rester dans le texte<sup>31</sup> », marquant ainsi par là que la lecture *critique* ne peut s'autoriser d'aucun « saut » hors du texte parce qu'elle doit affronter sans détour la question de sa cohérence interne. L'économie du texte doit générer elle-même le potentiel critique qui pourra lui être

---

<sup>31</sup> *DLG*, p. 228.



opposé. Il ne s'agit donc pas d'une violence *imposée*, et moins encore d'une violence imposée *de l'extérieur* au texte. C'est là une des significations possibles et la portée méthodologique du mot d'ordre si souvent mal compris et décrié : « Il n'y a pas de hors-texte<sup>32</sup> », c'est-à-dire qu'il n'y a de ressources critiques décisives contre un texte qu'intra-textuelles et internes à ce texte-même, ou mieux, que le texte est lui-même cette ressource.

Cela est rigoureusement conséquent avec l'éthique de l'écriture (qui est aussi et réciproquement une éthique de la lecture) mise au jour précédemment et communique avec ce que nous avons appelé l'« historialité » du discernement de l'écriture. Le sens de cette historialité se trouve maintenant précisé : ce n'est qu'à travers l'histoire ou l'*aventure* interne d'un texte – fût-ce de ce très long texte qu'est la philosophie elle-même dans son unité présumée – que se laisse discerner sa conflictualité latente. Dans l'ordre macro-textuel, celle-ci sera toujours apparu accessoire ou accidentelle, car on ne l'aura jamais laissé menacer la cohérence générale du texte; on aura toujours tenté de la réduire ou de la résorber, voire, nous l'avons suffisamment montré avec l'écriture, d'en supprimer la trace gênante. Peut-être alors faut-il dire que seule la trace de cette suppression – trace de l'effacement de la trace – reste par moment visible ou accessible pour le lecteur.

Il faut encore une fois mentionner la proximité du geste heideggérien qui, une fois reconnu le caractère structurel – époqual<sup>33</sup> – de l'oubli de l'être, pouvait encore lire la trace de cet effacement dans le texte métaphysique. Tout se passe en effet comme si le défaut de l'être ou l'être-en-défaut était un appel adressé à la pensée pour qu'elle comble la déchirure dans la phénoménalité dont l'absence de l'être témoignait. Pour Heidegger, la métaphysique apparaissait alors comme l'histoire de

---

<sup>32</sup> DLG, p. 227.

<sup>33</sup> Voir Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 406 : « Nous pouvons nommer *εποχή* de l'être cette retenue éclaircissante de la vérité de son essence [...] Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être. »

la compensation de cette rupture dans la phénoménalité. La « phénoménologie de l'inapparent » confirmait certes ainsi son incapacité à saisir l'être comme tel – car celui-ci se révélait en dernière instance *non* phénoménologique –, mais tout n'était pas perdu puisque la trace de son effacement donnait cependant elle aussi à penser.

Si la question du *sens* de l'être n'est pas une question susceptible de trouver une réponse, c'est peut-être parce que le lieu du sens réside tout entier dans le domaine phénoménologique; domaine auquel l'être échappe irrémédiablement. Aussi le statut de ce que nous pouvons néanmoins lire à travers la trace de son effacement est-il inédit. Comme le rappelle Lévinas, « celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces, *n'a rien voulu dire ni faire* par les traces qu'il laisse<sup>34</sup>. » Alors que la trace et le texte avaient toujours paru organisés par un sens contrôlable à la source et par la bouche qui en figurait l'origine, il faut toutefois admettre ici une instance discursive qui s'excepte ou s'exempte de ce schéma. C'est une telle instance que Derrida cherche à localiser dans les textes qu'il commente. Il ne s'agit pas de trahir l'esprit ou le sens des textes husserlien, hégélien ou heideggérien pour leur faire dire quelque chose qu'ils n'ont pas *voulu* dire, mais de pointer vers les lieux où l'opération discursive échappe au strict contrôle de l'auteur et dit *plus* ou autre chose qu'il ne le *voulait*. Cela ne revient pas à dire que Derrida a mieux compris ces auteurs qu'ils ne se seraient eux-mêmes compris, mais que les ressources de sens sur lesquels sont assis leurs discours – tout discours – camouflent une provenance non phénoménologique (an-archique) et doivent lutter pour ne pas y retourner. Nous avons tenté d'indiquer le principe de cette lutte comme *passion de l'origine*, passion qui, simultanément, va vers l'origine et la biffe : rature *involontairement* l'origine et efface avec empressement la trace de cette rature<sup>35</sup>. C'est cette conflictualité que,

---

<sup>34</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 60 et *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 279. Nous soulignons.

<sup>35</sup> Derrida tente ainsi de rendre compte de l'étrange orbite de la présence, se réfléchissant comme centre à partir d'un point périphérique qui s'ignore. Voir par exemple ce passage d'« Ousia et grammè » : « Mais, en même temps, cet effacement de la trace doit s'être tracé dans le texte

parce que son destin se confond avec celui de l'écriture mondaine, Derrida a nommé par analogie *archi-écriture*<sup>36</sup>.

C'est à partir de tels indices que se laisserait entamer la question de l'écriture en particulier et la déconstruction en général<sup>37</sup>. Face à la cohérence philosophique, la pensée de l'écriture donnera ainsi toujours l'impression d'une pensée erratique, abordant ici des auteurs « mineurs », insistant là sur des « détails » apparemment « anodins », s'ingéniant encore à faire porter la critique sur des passages « marginaux » de leurs œuvres. Ce style de pensée liminologique peut d'une certaine manière s'identifier à un empirisme qui n'est toutefois pas un refus de la philosophie, mais la reconnaissance lucide que, sans accès positif à ce que l'on cherche à penser, « il faut commencer *quelque part où nous sommes*<sup>38</sup> ». À l'autochtonie philosophique il faudrait donc substituer une pensée nomade ou errante qui s'adapte à ses objets plutôt que l'inverse<sup>39</sup>; qui tire profit de ce que son terrain lui offre plutôt que d'y importer ses outils<sup>40</sup>.

---

métaphysique. La présence alors, loin d'être, comme on le croit communément, *ce que* signifie le signe, ce à quoi renvoie une trace, la présence alors est la trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace. » (*M*, p. 76-77).

<sup>36</sup> H. Zangeneh résume parfaitement ce caractère analogique : « Si nous disons que la temporalité ne peut pas être pensée sans l'écriture, nous voulons dire par cela que la temporalisation dépend d'une structure transcendantale *dont nous n'avons pas de nom propre* mais qui démontre une liste de propriétés qui semble constituer ce que nous appelons empiriquement l'écriture. Le partage des propriétés associées avec l'écriture empirique est la motivation qui soutient l'analogie (et la nomination en tant que "archi-écriture"). » (Hakhamanesh Zangeneh, *op.cit.*, p. 232). Il est à noter que Derrida a exploré la nécessité d'un tel recours à la métaphoricité dans « La mythologie blanche » (*M*, p. 247-324) et « Le retrait de la métaphore » (*Psyché, op. cit.*, p. 63-93).

<sup>37</sup> Ce chemin n'est toutefois pas unique à la déconstruction. La proximité de Lévinas est très grande sur ce sujet : « si, par conséquent la trace n'appartient pas à la phénoménologie, à la compréhension de l'*apparaître* et du *se dissimuler*, on pourrait, du moins, en approcher par une autre voie, en situant cette signifiante à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt. » (Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme, op. cit.*, p. 60).

<sup>38</sup> *DLG*, p. 233

<sup>39</sup> On peut comprendre par là l'attachement de Derrida au principe phénoménologique « Aux choses-mêmes! » même si, par ailleurs, le projet phénoménologique ne s'est pas montré à la hauteur de ce principe. « Aux choses-mêmes! » signifie en effet que c'est la nature de l'objet qui détermine le moyen de son accès. Voir à ce sujet Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de*

Le caractère errant de cette pensée – qui s’est notamment incarné dans la dispersion des thèmes et objets de recherche derridiens – a pu faire croire qu’il n’existait pas de continuité ni d’homogénéité entre les différentes études de Derrida<sup>41</sup>. Il est vrai qu’au premier abord, il est par exemple difficile de dégager une cohérence d’ensemble pour un livre comme *L’écriture et la différence*, non seulement parce qu’il s’agit d’un recueil, mais aussi pour le croisement philosophique (Lévinas, Husserl, Foucault, Hegel), littéraire (Artaud, Bataille, Jabès) et psychanalytique (Freud) qu’il propose. On pourrait dire la même chose de la continuité entre les première et deuxième parties de *De la grammatologie*. Si l’on cesse cependant de prendre cette errance pour une défaillance de la pensée (« empirisme ») et que l’on demeure attentif au statut « méthodologique » qu’elle revendique, le lien qui soude entre eux les textes et les opérateurs conceptuels qu’ils contiennent commence à apparaître plus distinctement.

Parce que ce que nous recherchons sous le titre d’une pensée de l’écriture ou de l’archi-écriture n’est assignable à aucun phénomène du monde et n’est le nom d’aucun objet désignable dans le monde, parce qu’une telle écriture ne se laisse résumer par aucun nom – fût-il celui, propre, de l’Être –, parce qu’elle n’est visible qu’à travers la *biffure* que lui fait subir la philosophie, cette biffure doit être marquée et remarquée dans le texte qui la porte. Ce qui a été nommé archi-écriture est donc précisément repérable dans le jeu de substitution d’une chaîne textuelle

---

*métaphysique et de morale*, 96<sup>e</sup> année, n° 1, janvier-mars 1991, p. 6. Derrida est très clair sur cet attachement dans son entretien avec A. Spire intitulé « De la phénoménologie », dans *Sur parole. Instantanés philosophiques* (Paris, Aube, 2005, p. 86) : « Il y a une téléologie transcendantale de la phénoménologie qui m’a paru répéter une affirmation métaphysique qu’on pouvait interroger, mais cela n’est jamais une contestation de la phénoménologie elle-même, c’est toujours au nom de quelque chose qui me paraît invincible dans l’exigence phénoménologique que je pose ces questions ou que je propose ce que vous appelez des contestations. »

<sup>40</sup> Derrida s’est intéressé dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » à ce nomadisme théorique que Lévi-Strauss a décrit sous le nom de « bricolage ». Ironiquement, Lévi-Strauss fait du bricolage l’apanage de la pensée mythique. Voir *ED*, p. 418.

<sup>41</sup> Voir par exemple la position d’Olivier Ducharme dans son mémoire intitulé *Derrida et la rayure de l’origine* (Mémoire de maîtrise en philosophie, Université Laval, 2008) : « Ces articles ne traitent non pas d’une problématique générale... » (p. 5).

potentiellement infinie que l'œuvre derridienne aura commencé d'exhumer. Ce n'est donc pas pour produire un effet rhétorique que Derrida disait de la porte d'entrée vers la différence qu'elle ne pouvait être que stratégique :

...retournant ce propos sur lui-même, c'est par le thème de la stratégie ou du stratagème que nous nous introduirons à la pensée de la différence. Par cette justification seulement stratégique, je veux souligner que l'efficace de cette thématique de la différence peut fort bien, devra être un jour relevée, se prêter d'elle-même, sinon à son remplacement, du moins à son enchaînement dans une chaîne qu'elle n'aura, en vérité, jamais commandée. Par quoi, une fois de plus, elle n'est pas théologique<sup>42</sup>.

Différence, supplément, *pharmakon*, hymen, entame, pas, marge-marque-marche, gramme, réserve, etc.; ces opérateurs conceptuels sont aussi irremplaçables et uniques que substituables à l'infini, leur validité ou leur pertinence vis-à-vis de l'aspect de l'archi-écriture que chacun décrit ne pouvant être que localisée<sup>43</sup>. Si ces termes devaient être des concepts, ce serait des concepts qui n'ont pas l'universalité comme ressource primordiale de leur validité ou de leur efficience – mais alors justement il n'y a plus concept<sup>44</sup>.

Sur ce plan, le supplément semble posséder un certain privilège ou une exemplarité. Il est à la fois un des opérateurs les plus anciens (avec différence)

---

<sup>42</sup> *M*, p. 7.

<sup>43</sup> Derrida écrit que « Par définition, la liste n'a pas de clôture taxinomique; encore moins constitue-t-elle un lexique. D'abord parce que ce ne sont pas des *atomes* mais plutôt des foyers de condensation économique, des lieux de passage obligés pour un très grand nombre de marques, des creusets un peu plus effervescents. » (*POS*, p. 55).

<sup>44</sup> On touche ici à un motif qui a suscité une grande incompréhension et parfois même un violent geste de rejet. Christian Vandendorpe assimile « l'opacité foncière » de la description derridienne de la différence (ni concept ni non-concept, « concept sans concept » (*Limited inc.*), etc.) à un procédé rhétorique issu d'une « posture hermétique » visant délibérément à assigner des « contenu[s] de signification radicalement flou[s] et à les expliquer de manière ambiguë « afin d'empêcher que leur soit attribué un sens univoque. » (Christian Vandendorpe, « Rhétorique de Derrida », *op. cit.*, p. 174-175). Cette lecture méconnaît le sens proprement liminologique du projet derridien. L'ambiguïté de certaines formulations prête certes parfois au malentendu, mais celui-ci se dissipe dès que l'on cesse de voir en lui le résultat – espéré et voulu – d'une quelconque fumisterie philosophique orchestrée par Derrida. Cela n'est possible qu'à replacer l'usage derridien du langage dans le contexte de l'exigeante éthique de l'écriture que nous définissons plus haut.

puisqu'il apparaît dès 1967<sup>45</sup>, mais aussi l'un des plus récurrents, puisqu'on le retrouve avec constance tout au long de l'œuvre<sup>46</sup>, ce qui *a priori* est en contradiction avec le principe immanent que nous venons de dégager. Quoi qu'il en soit, le supplément émerge en tant qu'opérateur conceptuel de la lecture de Rousseau faite par Derrida dans la seconde partie de *De la grammatologie*. Conformément à ce que nous venons de noter, cet opérateur est exhumé à partir de l'usage thématique de ce terme, tel qu'il est repérable dans les textes de Rousseau, et analysé en vue de mettre en lumière l'étrange et contradictoire partage qui règle son fonctionnement<sup>47</sup>. Le supplément y apparaît en effet comme un *mal salvateur* : il décrit la nécessité du détour – du détour *par* le mal et du détour *comme* mal – pour parvenir au bien, à la nature ou à la présence. Tout ce qui dans cette opposition est second dans l'ordre moral (mal, absence, culture) est cependant premier dans l'ordre pratique. Ce qui est premier *en droit* est relégué à une place secondaire *en fait* et son retour au premier plan se voit assujéti à l'épreuve du détour.

Mais comment expliquer par ailleurs la polyvalence du supplément et sa mobilité au sein de l'œuvre? N'avons-nous pas dit que les opérateurs conceptuels sont spécifiques et immanents aux seuls textes qui les renferment? « Supplément » ne devrait-il pas alors s'avérer être un opérateur absolument idiomatique? On le retrouve pourtant déjà de manière décisive dans *La voix et le phénomène*<sup>48</sup> et le terme

---

<sup>45</sup> En vérité, on en trouve des traces aussi tôt qu'en 1966, année où paraissent bon nombre des articles qui composeront, une année plus tard, *L'écriture et la différence* et *De la grammatologie*.

<sup>46</sup> Dans une thèse aussi remarquable pour son érudition que pour sa profondeur d'analyse, René Lemieux (*L'Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, (Thèse de doctorat), Université du Québec à Montréal, 2015) nous a épargné ce fastidieux travail de recension. On peut lire ses conclusions p. 254-255.

<sup>47</sup> Voir *DLG*, p. 207-208.

<sup>48</sup> La question de l'antécédence juridique du supplément pourrait ici être posée. On pourrait par exemple arguer que l'attribution du lieu d'émergence du supplément à *De la grammatologie* plutôt qu'à *La voix et le phénomène* est abusive puisqu'ils sont tous deux parus la même année. René Lemieux relève un élément qui, sans être absolument décisif, peut s'avérer suffisant ici pour trancher : de son aveu même, Derrida a commencé à lire Rousseau dès l'adolescence et bien avant Husserl. Voir *Sur parole...*, *op. cit.*, p. 18. Cité dans René Lemieux, *op. cit.*, p. 254. Voir aussi Jacques Derrida et

intervient aussi dans *L'écriture et la différence*. À vrai dire, au privilège « historique » du supplément il faut aussi ajouter un privilège théorique qui le justifie. C'est que, d'une certaine façon, le thème de la supplémentarité n'est pas qu'un thème parmi d'autres, parce que tous les thèmes ne possèdent pas son efficace.

Cette proposition ne devrait-elle pas cependant être vraie de tous les opérateurs conceptuels mobilisés par Derrida? À cet égard, le supplément est certes, nous l'avons indiqué plus haut, une maille isolée dans une chaîne textuelle plus grande où aucun terme n'a de primauté sur les autres. Mais son privilège théorique consiste précisément en ce qu'en son jeu « il décrit la chaîne elle-même, *l'être-chaîne d'une chaîne textuelle, la structure de la substitution*<sup>49</sup>. » La supplémentarité aurait ainsi le privilège insigne de décrire non plus seulement un *thème* de la philosophie ou d'un texte dans lequel elle se trouverait contenue, mais la *structure* et la structuralité de la philosophie *comme* texte<sup>50</sup>. Pour cette raison, Derrida peut se permettre d'utiliser le supplément hors d'un usage localisé à la manière d'un quasi-concept<sup>51</sup>, usage contre lequel il nous avait pourtant avertis dès « La différance<sup>52</sup> ».

Cette possibilité d'un usage conceptuel ou quasi-conceptuel est extrêmement précieuse, car elle permet de décrire des strates de discours (husserlien, freudien, platonicien, entre plusieurs autres) qui n'auraient pu autrement apparaître comme telles. Cela est particulièrement frappant dans *La voix et le phénomène* où le dernier

---

Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », dans Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009, p. 254. On verra plus bas en quoi la variation dans l'usage qui est fait du supplément (de *DLG* à *VP*) vient renforcer cette hypothèse.

<sup>49</sup> *DLG*, p. 233.

<sup>50</sup> Voir à cet effet le rapprochement entre différance et supplément : « La différance originaire est la supplémentarité comme *structure*. Structure veut dire ici la complexité irréductible à l'intérieur de laquelle on peut seulement infléchir ou déplacer le jeu de la présence ou de l'absence : ce dans quoi la métaphysique peut se produire mais qu'elle ne peut penser. » *DLG*, p. 238.

<sup>51</sup> Voir par exemple *VP*, p. 98 : « Notons d'abord que ce concept de supplémentarité originaire... »

<sup>52</sup> Voir *M*, p. 3 et 7.

chapitre, intitulé « Le supplément d'origine », vient rassembler en un seul foyer les multiples ambiguïtés qui avaient été relevées dans le texte husserlien. Bien qu'elle soit suscitée à partir de la lecture d'un tout autre texte (celui de Rousseau), la supplémentarité fournit néanmoins un motif permettant de « formaliser » et de décrire dans sa cohérence le mouvement qui anime le texte (nous n'avons pas dit l'intention) husserlien et ses ambiguïtés. Il n'y a pas là importation d'un motif qui était absent de ce texte – comme si l'on y avait plaqué une grille de lecture qui lui était étrangère –, mais assignation d'un nom à un mouvement opératoire et souterrain qui, à défaut d'être précisément nommé, demeurerait imperceptible ou passait inaperçu. Ce geste doit nous intéresser éminemment, car il communique avec la passion de l'origine introduite plus haut. D'une certaine manière, le supplément est le *revers* de cette passion et laisse entrevoir la *rature* de l'origine qu'elle promettait.

### ***La rature de l'origine***

Nous cherchons à mettre en évidence pour le motif de la supplémentarité une radicalité qui n'a pas toujours été perçue. Nous disons radicalité entre autres parce que le supplément semble donner accès aux intuitions derridiennes les plus audacieuses et fécondes, mais aussi en raison de sa portée et parce que les secousses qu'il génère semblent devoir se communiquer à l'*ensemble* de l'édifice philosophique. Cette portée n'a été que rarement notée<sup>53</sup>. Il est vrai que la seconde partie de *De la grammatologie* autorisait une lecture du supplément qui put être strictement linguistique ou sémiologique. À partir de cette lecture, il était en effet

---

<sup>53</sup> Voir Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 116; Rudolf Bernet, « Derrida et la voix de son maître », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 180, n° 2, 1990, p. 166 et Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, p. 205-212.



possible de limiter l'efficace du supplément à un jeu dans la structure du signe ou du langage, voire peut-être au jeu de cette structure elle-même.

Il est cependant important de ne pas se confiner à une lecture aussi stricte, puisqu'elle fait fi du fait que la seconde partie de *De la grammatologie* ne constitue pas une totalité autonome, mais est plutôt le lieu de la « mise à l'épreuve » pratique des concepts critiques qui avaient été proposés dans la première partie<sup>54</sup>. Il serait donc déjà plus juste de dire que la supplémentarité décrit de manière plus générale la structure d'opposition binaire par laquelle la philosophie se constitue en tant que telle (par exemple : pas de « même » sans « autre », etc.). Ce faisant, on se rapproche de l'enjeu, mais la supplémentarité n'est pas que la clef de voûte d'un discours critique sur la structure oppositionnelle de la philosophie. Le supplément n'est pas *seulement* ce qui se donne à voir des rouages de la philosophie une fois qu'on l'a disséquée pour en analyser le fonctionnement. La supplémentarité décrit d'abord le *modus essendi* de la philosophie; ensuite seulement peut-elle caractériser son *modus operandi*.

Un tel moment critique est certes nécessaire pour que le discours marginal soit purement et simplement *entendu* par l'ordre qu'il conteste, mais il n'en représente pas la fin. Avant d'être critique d'un certain jeu *dans* le monde (critique qui avait été, entre plusieurs autres dont Wittgenstein<sup>55</sup>, celle de Valéry : « toute métaphysique résulte d'un mauvais usage des mots<sup>56</sup> »), la supplémentarité entend décrire le jeu *du* monde. Nous reprenons ainsi pour les expliciter les termes de Derrida : « C'est donc le *jeu du monde* qu'il faut penser *d'abord* : avant de tenter de comprendre toutes les formes de jeu dans le monde<sup>57</sup>. » Il ne faut pas se laisser séduire par la notion de jeu

---

<sup>54</sup> DLG, p. 7.

<sup>55</sup> Voir Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. F. Latraverse, paragraphe 4.0031 : « Toute philosophie est "critique du langage". »

<sup>56</sup> Paul Valéry, *Cahiers 1894-1914*, vol. IV, édition intégrale établie, présentée et annotée sous la responsabilité de N. Celeyrette-Pietri, Paris, Gallimard, 1987, p. 325.

<sup>57</sup> DLG, p. 73.

invoquée par Derrida. Il ne faut pas non plus tenter un rapprochement trop hâtif avec Wittgenstein. Il est peut-être plus efficace de laisser à la notion son indétermination un peu énigmatique, puisque c'est là avant tout ce qu'il s'agit de penser : l'énigme du mouvement (jeu, mécanisme, etc.) par lequel *il y a* monde et être-dans-le-monde, présence et étant-présent. Il faut poser la question de l'*origine* du monde avant de prétendre résoudre les questions intra-mondaines, de la même manière qu'il fallait pour Heidegger poser la question de l'être avant de pouvoir de répondre aux questions sur l'étant posées dans les ontologies régionales.

Comme c'est *aussi* un tel jeu qu'a tenté de penser la phénoménologie husserlienne à travers la notion de réduction et la problématique de la constitution, on comprend alors pourquoi il ne pouvait s'agir pour Derrida de rompre naïvement avec Husserl<sup>58</sup>. Le parcours décrit par la phénoménologie est en effet incontournable et Derrida ne peut pas en faire l'économie, non seulement parce que son cheminement a mis en évidence la nécessité d'un questionnement transcendantal jusqu'alors négligé, mais aussi parce que la récapitulation critique de ce parcours permet d'entrevoir l'*épuiement* du registre transcendantal et la nécessité d'une reprise différante<sup>59</sup>.

C'est à cette profondeur qu'il faut chercher la portée du motif de la supplémentarité, tout comme celle de la différence ou de l'archi-écriture. Derrida avait bien indiqué cette portée essentielle en soudant ensemble trois enjeux phénoménologiques majeurs et problématiques dans leur résolution husserlienne. En effet, la supplémentarité, comme l'archi-écriture et la différence, « ouvr[ent] à la fois, *dans une seule et même possibilité*, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage<sup>60</sup>... »

---

<sup>58</sup> Voir son affirmation en ce sens et sa réitération presque immédiate dans *DLG*, p. 87 et 95.

<sup>59</sup> *DLG*, p. 73.

<sup>60</sup> *DLG*, p. 88. Nous soulignons.

Il n'est pas contingent que ce soit là trois enjeux qui représentent la pierre d'achoppement de la phénoménologie transcendantale. En eux se condensent toute la difficulté de la question de l'origine du rapport à l'extériorité en général et du rapport au monde en particulier, comme degré zéro et point limite<sup>61</sup> de la problématique phénoménologique. Nous l'avons montré à la fin de la deuxième partie, la phénoménologie a voulu voir dans la conscience transcendantale ou dans le Présent vivant ce degré zéro. Pour une rare fois dans l'histoire de la philosophie, la présence était ainsi *explicitement* désignée comme l'origine transcendantale de la conscience, du rapport à l'autre, du rapport au temps et du rapport à l'espace. Nous tentons d'indiquer ici qu'au-delà de cette désignation explicite, la présence aura *toujours* été l'origine et, lorsque les choses se corsent, toujours la *fin* et le fin mot de l'histoire (du sens, de la philosophie, de la vérité), de cette histoire (*istoria*) dont Derrida dit encore qu'elle a de tout temps été déterminée comme détour « *en vue* de la réappropriation de la présence<sup>62</sup>. » Il n'y a pas d'*autre* fin que la présence, quand bien même celle-ci devait être surprise, en son origine *même*, par la déchéance que l'écriture – entre plusieurs autres – est venue à signifier.

L'accès à la phénoménalité exige et requiert donc rigoureusement un passage par la présence, en tant que celle-ci est la forme de cet accès que nous appelons « expérience » ou « conscience »<sup>63</sup>. Pour Platon déjà cette forme – et les formes en général comme Idées – présentaient un aspect simple, pur, non composé et indécomposable parce que soustraites au devenir<sup>64</sup>. À l'autre extrémité, Husserl indique dans les *Leçons* sur la conscience intime du temps que le Présent vivant est

---

<sup>61</sup> Nous disons point limite parce que de la même manière que l'astrophysicien atteint un point où ses instruments ne peuvent plus régresser vers ce que, par métaphore, il a été convenu de nommer le « Big Bang », la question de l'origine du phénoménologique n'est pas elle-même phénoménologique ou se trouve à sa limite. Comme la pensée et le langage ne se meuvent *que* dans l'ordre phénoménologique, on mesure l'enjeu et son extraordinaire difficulté.

<sup>62</sup> *DLG*, p. 20.

<sup>63</sup> Voir *DLG*, p. 89.

<sup>64</sup> Voir *supra*, p. 161-162.

l'unité minimale et absolument formelle de la conscience. Cette structure formelle est elle aussi indécomposable parce qu'elle est cause d'elle-même et pure auto-affection : « elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire<sup>65</sup>. » Il n'y a donc pas de difficulté insurmontable au niveau de l'accès à l'origine : l'origine s'engendrerait elle-même comme origine et serait *présente à elle-même* dès son point zéro.

Pour Derrida, un tel modèle est cependant en contradiction avec ce que le texte de la métaphysique donne à lire malgré lui. Au sein de ce texte, l'origine semble en effet toujours en défaut ou sous rature, le chemin qui y mène apparaît simultanément tracé et effacé, comme en fait foi le mouvement du supplément qui « se rapproche de l'origine en s'en éloignant<sup>66</sup>. » Et peut-être est-ce précisément de cette incertitude et de cette oscillation que naît la passion pour l'origine. Le supplément serait ainsi ce qui comble l'éloignement *et* ce qui le provoque ou le porte à son comble, autant la ressource de la passion que celle de la rature de l'origine.

Le danger de se méprendre est cependant très grand : pour la métaphysique le défaut ou la défectuosité ne peut se dire que du supplément et non de la présence comme origine. Or, l'hypothèse que cherche à étayer Derrida est précisément le contraire : « ...qu'il n'y ait pas d'origine, c'est-à-dire d'origine simple; que les questions d'origine transportent avec elle une métaphysique de la présence, c'est bien ce qu'une méditation de la trace devrait sans doute nous apprendre<sup>67</sup>. » La « méditation de la trace » se confond donc avec la pensée d'une origine défectueuse ou d'une origine *non originaire*. L'appel à une telle pensée ne sonne toutefois pas le glas de la présence et de l'origine. S'il est incontestable qu'*il y a* de la présence, le passage par le supplément et par l'écriture – passage non pas prescrit par Derrida,

---

<sup>65</sup> Edmund Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 130-131.

<sup>66</sup> *DLG*, p. 417.

<sup>67</sup> *DLG*, p. 90.

mais marqué et remarqué dans le texte de la métaphysique – a toutefois paru différer infiniment, sinon contredire la possibilité d'une présence pure et simple. Il s'agit donc de rendre à ces notions leur opacité première en rejetant le mythe qui prétendait les éclairer, non pas pour leur opposer un mythe concurrent quel qu'il soit (une origine « plus » originaire<sup>68</sup>), mais plutôt pour ouvrir la question de la *formation* de la forme<sup>69</sup> ou de la *structuration* de la phénoménalité. La difficulté est ici de penser ce mouvement producteur (*formation*, *structuration*) sans toutefois le rapporter à une cause première ou à un *summun ens* comme *ens increatum*<sup>70</sup>, qui serait producteur sans lui-même être produit. Pour échapper à l'onto-théologie, il faudrait penser le site de ce mouvement producteur comme un lieu vide qu'*aucun* étant et aucune présence pure et simple ne peuvent assumer<sup>71</sup>.

Pour le dire de façon encore trop approximative, la supplémentarité serait originaire et non dérivée au regard de l'origine et de la présence. Il y aurait ainsi et de manière inouïe « quelque chose » (nous venons d'indiquer pourquoi ce vocabulaire est inadéquat) « avant » l'origine, un X pré-originaire ou archi-originaire fonctionnant de façon à masquer sa propre instance structurante et à s'effacer devant ce qu'il structure jusqu'à lui apparaître secondaire et subordonné (il n'est pas coïncident que

---

<sup>68</sup> Derrida était attentif à la possibilité que l'on interprêtât ainsi la différance, par exemple dans ce passage de « Freud et la scène de l'écriture » : « Différer ne peut donc signifier retarder un possible présent, ajourner un acte, surseoir à une perception déjà et maintenant possibles. Ce possible n'est possible que par la différance qu'il faut donc concevoir autrement que comme un calcul ou une mécanique de la décision. Dire qu'elle est originaire, c'est du même coup effacer le mythe d'une origine présente. C'est pourquoi il faut entendre "originaire" *sous rature*, faute de quoi on dériverait la différance d'une origine pleine. C'est la non-origine qui est originaire. » (*ED*, p. 302-303).

<sup>69</sup> *DLG*, p. 92.

<sup>70</sup> Dans *Être et temps*, Heidegger associe cette conception de l'être à Descartes et l'ontologie médiévale (p. 24). Voir aussi *Q I-II*, p. 294. On pourrait peut-être également tenter un rapprochement avec la conception husserlienne de la *genesis spontanea*.

<sup>71</sup> C'est vers un tel lieu vide qu'était déjà aiguillé Derrida (à partir d'une suggestion de Jean Hyppolite) lorsqu'il évoquait que l'écriture, en tant qu'historicité transcendante, était « un "champ transcendantal sans sujet" dans lequel "les conditions de la subjectivité apparaîtraient, et où le sujet serait constitué à partir du champ transcendantal". Il est certain que l'écriture [...] constitue un tel champ. » Voir *IOG*, p. 85.

la structure ainsi décrite redouble celle de l'oubli de l'être). C'est une telle instance pré-originale qui permet de dire, sans que la contradiction soit paralysante, que le supplément *garde* en vie ce qui n'a par ailleurs *jamais été* vivant.

Étrange économie de la vie. À vrai dire, la métaphore n'est valable qu'à condition de distinguer rigoureusement deux « niveaux » à la vie ou au vivant. D'une part la vie au sens large, comme vie « biologique » ou « animale » (*zoē*). D'autre part, nous sommes bien forcés de l'admettre, ce premier niveau est insuffisant pour rendre compte de la *totalité* du vivant et, en un sens, c'est toute la question du propre de l'homme qui se trouve invoquée ici. Ce n'est donc pas un hasard si le questionnement fondamental-ontologique heideggérien sur le *Dasein* a dû à un certain moment « retomber » au niveau anthropologique et affronter la question du propre de l'homme. Cogito, *animal rationale* et compréhension de l'être diraient en effet similairement la ligne de partage (le lieu, le moment, le déclic, l'événement, etc., la métaphore est ici ouverte) par laquelle advient cette scission au sein de la vie elle-même. Parce que l'homme semble avoir le privilège de la pensée (*logos*, raison, entendement, intentionnalité, représentation, comme on voudra bien le définir), on peut isoler un sens restreint à la vie (*bios*), comme vie intentionnelle (conscience de...) ou jouissance (vivre de...)<sup>72</sup>. En toute rigueur, il faudrait donc distinguer le vivre immédiat et la vie thématique de la conscience; la prétention de la philosophie, dans son désir de l'origine, étant justement d'étendre l'empire de la vie consciente sur le vivre immédiat jusqu'à les faire coïncider.

Or, l'économie supplémentaire ou différentielle invite à renverser complètement ces termes. Selon son schéma, la vie consciente et la présence à soi ne

---

<sup>72</sup> Nous renvoyons ici aux admirables analyses de Lévinas sur la jouissance comme être-dans-le-monde quotidien du *Dasein*. Par exemple, dans *Totalité et infini* : « être moi, c'est exister de telle manière qu'on soit déjà au-delà de l'être dans le bonheur. Pour le moi être ne signifie ni s'opposer, ni se représenter quelque chose, ni se servir de quelque chose, ni aspirer à quelque chose, mais en jouir. » (La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 124). Pour plus de détails, voir Maxime Plante, « Les sources phénoménologiques de l'éthique lévinassienne », *Revue philosophie de Louvain*, vol. 113, n° 4, novembre 2015, p. 605-607.

gagnent pas progressivement du terrain sur le vivre immédiat, mais s'y enracine. Non seulement faut-il alors penser le non phénoménologique comme la ressource du phénoménologique – ce qui serait loin d'être inédit – mais aussi faut-il dire qu'il est la condition même de la formation de sa forme en général (conscience, présence). La question de l'origine du monde vise ainsi à formuler le problème du passage du non phénoménologique au phénoménologique, du vivre immédiat à la vie consciente; bref le problème absolument fondamental et décisif de « l'ouverture de la première extériorité en général<sup>73</sup>. » La philosophie ne peut en réalité se prononcer sur la nature exacte de ce passage; elle ne peut parler que par analogie de son mouvement, non de ce qu'il *est* (car il n'« est » rien, il n'appartient pas à l'ordre onto-phénoménologique), mais de ce qu'il fait et permet.

Ces précautions énoncées, tentons d'accéder à ce mouvement. Heidegger le décrit déjà sous l'appellation de différence ontologique. Prenons-le donc comme point de départ. Chez lui, le *Dasein* est cependant d'ores et déjà « dans » la différence ontologique, c'est-à-dire que l'étant et l'être sont déjà distingués (fût-ce sans le savoir explicitement) parce que la compréhension de l'être s'est toujours déjà effectuée. Aussi pourrait-il opposer que notre tentative n'a aucun sens, que le *Dasein* est *Dasein* précisément parce qu'il n'y a pas de moment antérieur à l'être-dans-le-monde : pas de *Da* sans monde et pas de monde sans *Da*. Pour le bien de notre description, posons *provisoirement et à titre de fiction méthodologique* qu'un tel moment est néanmoins possible en tant que métaphore du vivre immédiat. Que faudrait-il conclure alors?

D'une part, qu'en un tel moment non empirique il y aurait de l'étant (du vivre) sans compréhension de l'être et sans monde (ou « pauvre en monde<sup>74</sup> »). D'autre part,

---

<sup>73</sup> *DLG*, p. 103.

<sup>74</sup> Nous indiquons, par cette référence à Heidegger, le lieu d'une difficulté vertigineuse à laquelle nous n'avons pas la prétention d'apporter une réponse. Ce lieu est celui de la différence entre l'homme et l'animal. Heidegger aborde cette différence à partir du problème du monde, la pierre étant « sans monde », l'animal « pauvre en monde » et l'homme « configurateur de monde » (Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, trad. par D. Panis, Paris,

qu'il n'y aurait à ce niveau aucune présence ni aucun temps, comme il n'y aurait d'espace, de langage ou de pensée puisque ceux-ci sont « issus » de la compréhension de l'être. Bref, il y aurait de l'étant, mais aucun *rapport* à l'étant. C'est un tel moment que l'on pourrait qualifier de « pré-originaire », moment d'indifférence absolue. Ce moment ne peut donner lieu à aucun *savoir*, il nous est absolument inaccessible. On sait pourtant avec certitude que, de notre côté de la « clôture », *il y a* de la différence, à commencer par cette différence fondamentale – qui régit toutes les autres différences – que l'on nomme différence ontologique et sans laquelle nous ne pourrions tenir le discours que nous tenons maintenant. Mais cette différence cardinale est ambiguë. Elle dit bien l'état dissocié des deux termes fondamentaux que sont l'être et l'étant, mais présuppose ou laisse présupposer comme accompli le *mouvement* de dissociation originaire qui préside à leur distinction<sup>75</sup>. Or, c'est un tel

---

Gallimard, 1992). La pauvreté de l'animal résiderait ainsi non pas dans l'absence de rapport à l'étant (à l'instar de la pierre), mais dans sa privation d'un rapport avec l'étant *en tant que tel* (p. 294). L'animal ne posséderait donc pas la structure du « en tant que tel » (*Als-Struktur*) qui définissait dans *Être et temps* l'horizon de la compréhension du *Dasein*. Évidemment cela pose un épineux problème de *frontière* parce qu'à proprement parler nous ne savons pas du tout ce qu'« a » l'animal – et Heidegger concède avec humilité tout au long du séminaire qu'en vérité il est impossible de trancher (voir en particulier p. 395-396). Ce problème n'a cependant pas à nous arrêter parce que nous n'invoquons la distinction heideggérienne qu'à titre indicatif pour délimiter un « lieu » ou un « moment » où aucune compréhension de l'être (aucun rapport à l'étant *comme tel*) n'aurait encore percé. Nous ne nous intéressons donc pas à la question de savoir si la différence est seulement offerte à l'homme ou si elle est aussi une possibilité de l'animal. Derrida a d'ailleurs toujours tenté de compliquer la question de la différence entre l'homme et l'animal, non pas tellement pour redonner à l'animal ce que l'humain lui aurait dénié (le « en tant que tel » dont il serait incapable), mais pour se demander si l'homme, lui, a ce « en tant que tel » et cette différence ontologique d'une façon aussi pleine et transparente que la phénoménologie semble le penser. Voir à ce sujet Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 218. L'enjeu est énorme du point de vue de la phénoménologie, puisque la possibilité du « en tant que tel » signifie la possibilité d'un rapport si « objectif » à la nature à la chose qu'elle puisse être *pour nous* telle qu'elle serait si nous étions totalement absents.

<sup>75</sup> Voir *DLG*, p. 38 et *POS*, p. 19 : « ...la détermination *ultime* de la différence en différence ontico-ontologique – si nécessaire et si décisive qu'en soit la phase – me semble encore, d'une étrange manière, retenue dans la métaphysique. [Nous soulignons] » D'un autre côté, le séminaire sur « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » laisse penser que Heidegger ne s'est pas limité à une pensée statique de la différence ontologique. Celle-ci trouverait en effet son « lieu » dans la Conciliation, « entendue comme le préambule de l'essence de la différence... » (*Q I-II*, p. 302). Jean-Luc Marion a mis en évidence la complexité de la question de la différence ontologique dans *Réduction et donation* (*op. cit.*, p. 163-210). Tout se passe comme si la différence ontologique (être-étant) était, *jusqu'à un certain point* du cheminement heideggérien, encore un effet produit par l'être ou par le sens de l'être et comme si « ...le redoublement des deux premiers termes de la question de



mouvement *constituant* des différences *constituées* (être-étant) que doit nommer la différence (la différence ontologique semble nommer le *résultat* de la dissociation, la différence nommerait plutôt son *mouvement* même). Derrida le rappelle d'ailleurs clairement : « Sur une certaine face d'elle-même, la différence n'est certes que le *déploiement* historial et époqual de l'être ou de la différence ontologique. Le *a* de la différence marque le *mouvement* de ce déploiement<sup>76</sup>. » Pour que l'indifférence de notre moment immédiat « sans monde » vienne en différence(s), il aura bien fallu d'une manière ou d'une autre la différence. Que notre point de départ soit fictif ne préjuge pas de la *nécessité* de cette conclusion. Comme telle, la fiction ne vise qu'à nous donner le support représentatif nécessaire pour penser un élément – la différence – qui n'est ni « dans » le monde ni hors de lui à la manière d'une réalité suprasensible<sup>77</sup>. Ni vécue ni sentie ni simplement réfléchie à la manière d'un concept, la différence se trouve dans l'angle mort de la pensée. Elle donne lieu à la différence ontologique et permet qu'elle se déploie comme telle. Pour cette raison, elle est « plus "vieille" que la différence ontologique ou la vérité de l'être<sup>78</sup>. » Pourtant cette priorité « absolue » entre en conflit avec l'apparente priorité logique de la différence ontologique sur la différence. En effet, la différence, échappant en sa pauvreté phénoménologique à toute expérience et à toute preuve, excédant totalement l'ordre de la présence, aura dû ou n'aura pu qu'être *déduite* à partir de la différence ontologique qu'elle rend possible. La différence permet ainsi la différence ontologique qui permet la différence. Circularité qui semble certes retorse, mais où, en toute rigueur, il n'y a pas contradiction. En effet, le *mouvement* de la différence – et à la nature exacte de ce mouvement la pensée est irrémédiablement soustraite –

---

l'être (étant-être) par un troisième (sens de l'être) conduit à une impasse du point de vue de la différence ontologique... » (p. 198). Comment l'être en effet pourrait-il préexister à la différence qui le produit? Et comment déterminer alors quelque chose comme l'*être* de cette différence?

<sup>76</sup> *M*, p. 23.

<sup>77</sup> Voir *DLG*, p. 95.

<sup>78</sup> *M*, p. 23 et 77.

ferait advenir la différence ontologique, la compréhension de l'être, le rapport à l'étant et l'ouverture de toute question en général; alors seulement peut surgir dans l'espace de cette questionnabilité la *pensée* (du mouvement) de la différance comme interrogation sur l'origine de la différence<sup>79</sup>. De la même façon et pour la même raison, l'apparente secondarité du supplément – vicaire ou suppléant – est l'indice du retard de la pensée sur ce dont elle s'origine, la structure du retardement *comme* cette origine même<sup>80</sup>. Lévinas résumait habilement cette circularité paradoxale sous le titre d'une « postériorité de l'antérieur » en disant que « L'être n'est pas d'un seul coup. Même sa cause, plus ancienne que lui, est encore à venir. La cause de l'être est pensée ou connue par son effet *comme si* elle était postérieure à son effet<sup>81</sup>. »

La différance et le supplément semblent ainsi seconds dans l'ordre de la pensée pour la raison simple qu'« avant » la pensée il n'y a rien qui puisse, à proprement parler, être constaté, vu, pensé, etc. Que ce qui donne son coup d'envoi à la pensée ne puisse être constaté qu'en rétrospective et après-coup décrit la structure du *supplément d'origine* : « ce supplément est, comme on dit d'une pièce [mécanique, par exemple], d'origine<sup>82</sup> », il « produit à retardement ce à quoi [il] est dit s'ajouter<sup>83</sup>. » La difficulté est de surmonter cette secondarité apparente, apparence consacrée comme évidence par l'histoire de la philosophie. La supplémentarité ne se réduit pas, quoi que l'apparence laisse croire et quoi que la philosophie en dise, au palliatif ou au correctif apporté à une machine longtemps fonctionnelle, mais maintenant défectueuse. Le défaut d'origine n'est pas issu d'une détérioration

---

<sup>79</sup> Cette structure étrange est décrite par Derrida dans *Marges* : « C'est la détermination de l'être en présence ou en étantité qui est donc interrogée par la pensée de la différance. Une telle question ne saurait surgir sans que s'ouvre quelque part la différence de l'être à l'étant. » (*M*, p. 22).

<sup>80</sup> Voir *IOG*, p. 170-171.

<sup>81</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>82</sup> *DLG*, p. 442.

<sup>83</sup> *VP*, p. 99, déjà cité.

quelconque, mais est congénital. Cette temporisation dans la structure même de l'apparaître et de la pensée décrit donc un des effets essentiels de la différance.

Comment circonscrire le mouvement de la différance ou son opération? Peut-être faut-il d'abord dire que nous avons déjà commencé de le faire. Retard et retardement communiquent en effet avec le différer comme délai et temporisation. C'est là, on le sait, le premier des deux sens étymologiques que Derrida puise à même le *differre* latin<sup>84</sup>. La temporisation décrit bien, sous l'une de ses deux faces complémentaires, l'économie de la différance en tant qu'elle opère un *espacement*. Ce motif décisif avait été introduit dès la conférence sur « La différance » (1968), mais il avait, comme Martin Hägglund le note avec justesse, reçu peu d'attention critique de la part des commentateurs de la pensée de Derrida. D'où l'intérêt du projet de Hägglund, qui consiste à aborder la pensée de Derrida et ses opérateurs conceptuels les plus importants à partir de ce thème de l'espacement, et plus précisément de « develop the philosophical significance of Derrida's argument by accounting for *why* spacing is irreducible, *how* it should be understood, and *what* implications follow from thinking it as a constitutive condition<sup>85</sup>. »

Cette approche de la pensée de Derrida à partir de l'espacement est extrêmement féconde – en témoigne le retentissement du livre de Hägglund – mais il est permis de se demander si l'auteur de *Radical Atheism* ne limite pas malencontreusement son analyse de l'espacement à son versant temporel, comme si « espacement » signifiait d'abord et avant tout « espacement du temps ». Cela est particulièrement visible dans les analyses offertes dans les deux premiers chapitres du livre de Hägglund, où sont tour à tour abordés Kant puis Husserl. Le fil conducteur de ces deux chapitres est la problématique du temps et la réarticulation que Derrida

---

<sup>84</sup> *M*, p. 8.

<sup>85</sup> Martin Hägglund, *Radical Atheism : Derrida and the Time of Life*, Stanford, Stanford University Press, 2008, p. 2.

propose de cette notion. Il n'est pas certain pourtant que l'étude du mécanisme de la temporalisation soit la seule, ni même la meilleure manière de rendre compte des conditions du passage à la vie phénoménologique et du sens de la différence.

Derrida avait certes insisté dans « La différence » sur ce versant temporel de l'espacement, le liant notamment à la temporisation comme délai et comme action de remettre à plus tard, « devenir-espace du temps<sup>86</sup> », mais il est bon de ne pas oublier qu'il ne s'agissait là que d'une des manières de rendre compte du sens de la différence. L'autre manière d'en rendre compte, que Derrida disait « plus commune » – et peut-être pour cette raison négligée ou sous-exploitée – assimile l'espacement à la distance, l'écart, la dissemblance. Il est vrai que sous cette forme pauvre, et en vérité pauvre parce que comprise passivement, on ne voit pas bien ce que ce sens de l'espacement peut apporter à notre compréhension de la différence.

Nous aimerions cependant suggérer que le motif de l'espacement, dégagé de son insertion dans la problématique temporelle, permet une clarification de ce que désigne la différence chez Derrida ainsi que des enjeux qui lui sont rattachés; que, plus précisément encore, l'espacement non-temporel permet de caractériser en quel sens la différence peut être dite la condition même de l'ouverture de la vie dans sa dimension phénoménologique. En cela, notre contribution vise à compléter le portrait de l'espacement tracé par Hägglund. Non que ce portrait soit mal dessiné ou qu'il comporte des lacunes en soi, mais il nous a semblé que la problématique proprement temporelle à laquelle nous reconduit – à bon droit – son analyse risque de laisser croire que l'accès à la différence en particulier et à la pensée de Derrida en général passe inévitablement par le débat technique – réservé aux spécialistes et phénoménologues – sur la constitution phénoménologique du temps ou de la temporalisation. Dans les limites de ce débat, les analyses de Hägglund sont d'une grande pertinence, mais il faudrait se demander si ainsi conçu le débat n'est pas trop

---

<sup>86</sup> M, p. 8.

ésotérique pour avoir une valeur pédagogique et une chance de se diffuser efficacement parmi tous ceux et celles qu'intéresse la pensée de Derrida – et qui très souvent ne sont pas phénoménologiques.

Le second sens du *differre* latin fournit une voie qui permet heureusement d'éviter l'encombrement et la technicité de la problématique temporelle : la différance est aussi *espacement* en un sens spatial. Il faut tenter d'entendre ce terme en dehors de toute prétention conceptuelle. Reprenons notre fiction théorique « pré-originnaire » ou « préhistorique ». Malgré la pauvreté phénoménologique absolue d'un tel moment, rien n'interdit de penser qu'il comporterait de l'être et de l'étant à un niveau immédiat que Hegel a tenté de décrire dans sa *Logique*. On y trouverait en ce sens de l'être, mais pas de compréhension de l'être; de l'étant, mais pas de rapport à l'étant. À l'ouverture d'un *monde* serait donc antécédente et corrélative la fermeture de la *terre* au sens que prend cette distinction chez Heidegger<sup>87</sup>. Il ne s'agit pas ici de multiplier les images; il faut cependant les éprouver pour ce qu'elles sont : de pures images, substituables à l'infini, dont l'intérêt réside seulement dans leur capacité d'évoquer un état de pure immédiateté.

Il s'agit maintenant de décrire le *passage* de cet état de fermeture, comme tel non phénoménologique (d'où la nécessité de la fiction, d'où aussi que ce moment ne nous intéresse pas pour lui-même), à l'*ouverture* dans laquelle nous nous trouvons et dans l'*éclaircie* de laquelle toute phénoménologie peut être puisée. L'*espacement* décrit un tel passage comme l'écart nécessaire par lequel l'étant voit brisé son isolement de chose, décolle de son être ou cesse d'y être rivé. On peut lire le motif explicite de cet espacement au moins dès *La voix et le phénomène*. Derrida y introduit la notion d'une différence cruciale entre l'expérience psychologique et l'expérience

---

<sup>87</sup> Voir Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins...*, *op. cit.*, p. 49-54, 60-61 et *passim*.

transcendantale – la différence – bien que son caractère décisif passe encore inaperçu.

Qu'il nous soit permis d'en citer un large passage :

Le domaine de l'expérience psychologique pure recouvre, en effet, la totalité du domaine de ce que Husserl appelle l'expérience transcendantale. Et pourtant, malgré ce *recouvrement* parfait, une différence radicale demeure, qui n'a rien de commun avec aucune autre différence; différence qui ne distingue rien en fait, différence qui ne sépare aucun étant, aucun vécu, aucune signification déterminée; différence pourtant qui, sans rien altérer, change tous les signes et en laquelle seulement se tient la possibilité d'une question transcendantale. C'est-à-dire de la liberté elle-même. Différence fondamentale, donc, sans laquelle aucune autre différence au monde n'aurait de sens ni de chance d'apparaître *comme telle*<sup>88</sup>.

On comprend alors que la réduction phénoménologique ne fait en quelque sorte que parcourir l'espace ouvert par la différence entre le psychologique et le transcendantal. La réduction ne crée pas la possibilité d'accéder au transcendantal, elle ne fait que la réaliser. La possibilité de la réduction est en ce sens suspendue à l'accomplissement de la différence comme espacement. Il est intéressant de noter que la description de cet écart constitue aussi le point de départ de Lévinas dans *Totalité et infini*. Il n'y est pas nommé espacement ou différence, mais *séparation* : « La séparation du Même se produit sous les espèces d'une vie intérieure, d'un psychisme. Le psychisme constitue un *événement* dans l'être<sup>89</sup>... »

Cet écart n'est pas à penser sur un mode empirique, sans quoi il faudrait dire que cet écart est toujours déjà advenu. En effet, même dans notre moment fictif, il ne s'est pas agi de prétendre que la totalité de l'étant était réduite à un magma confus. L'indétermination dont il est question à son sujet affecte la pensée qui cherche à le penser et non sa réalité même. Pour tenter une métaphore imprudente, on peut dire que tous les éléments qui composent « notre » monde s'y trouvent déjà impliqués, mais sans la lumière ou l'éclaircie grâce auxquelles ils pourront apparaître comme

---

<sup>88</sup> *VP*, p. 10.

<sup>89</sup> Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 24.

tels. Lévinas donnait à cette même fiction le nom d'*il y a*, disant à son propos que « si le terme d'expérience n'était pas inapplicable à une situation qui est l'exclusion absolue de la lumière, nous pourrions dire que la nuit est l'expérience même de l'*il y a*<sup>90</sup>. » La nuit et l'*il y a* disent ainsi l'être impersonnel comme monde nocturne privé de la lumière de l'*idéa*<sup>91</sup>, c'est-à-dire un monde – pour nous fictif – encore vierge de toute intériorité, âme ou psychisme.

Si l'on accepte cette fiction dans son principe, il faut alors dire que la différance n'est pas moins l'origine de l'espace et du temps que l'origine du *sens*, et simultanément<sup>92</sup>. Ce qu'il manque à la terre pour être monde n'est *que* le sens, mais qu'il y ait justement du sens et de la compréhension de l'être est précisément toute l'énigme, cela fait toute l'histoire.

L'écart ou l'espacement nomment par analogie ou par métaphore le mouvement par lequel surgit tout rapport à l'extériorité en général (rapport à l'étant), mais aussi, *ce qui revient au même*, par lequel se produit la temporalisation comme surgissement du rapport à soi. Ce qu'on appelle le rapport au temps n'est rien d'autre que cet écart par lequel devient possible – et le demeure – toute rétrospection et toute objectivation des « phases » de l'étance. La temporalisation *est* espacement et sans cet écart, aucune extériorité ne pourrait *apparaître* et apparaître *comme* extériorité, fût-ce comme cette extériorité du rapport non empirique de soi à soi qui nous est

---

<sup>90</sup> Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, p. 94.

<sup>91</sup> L'Idée est analogue au Bien et au Soleil platoniciens, Heidegger dit en ce sens qu'elle est « ce qui a pouvoir de briller. » (*Q I-II*, p. 452). Voir aussi Alain Boutot, *Heidegger et Platon...*, *op. cit.*, p. 116-117.

<sup>92</sup> Jean-Luc Nancy décrit admirablement l'enjeu de la différance à titre d'archi-écriture : « L'écriture se consacre à considérer l'événement qui n'a pas eu lieu ou dont l'avoir-lieu ne peut que rester conjectural tant il est reculé en deçà de tout vestige, de toute trace qu'on en pourrait trouver. Cet événement en effet n'est lui-même que l'amorce de la trace, l'entame du langage : l'envoi du sens. Indifféremment, ou bien emboîtées l'une dans l'autre, la création du monde, l'apparition de l'homme, la trouvaille du langage. » Jean-Luc Nancy, « ...devrait être un roman... », *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 16, n° 2, 2012, p. 238.

donnée dans la réflexion<sup>93</sup>. L'intériorité ne serait en ce sens qu'un nom métaphorique pour désigner le rapport à un certain dehors qu'est le soi : être-soi comme être-hors-de-soi. N'est-ce pas là d'ailleurs le mouvement de temporalisation que devait décrire le caractère ek-statique du *Dasein*?

Spatialisation et temporalisation disent alors de concert le mouvement de passage – l'espacement – qui va du non phénoménologique au phénoménologique, le devenir-espace du temps et le devenir-temps de l'espace<sup>94</sup>, mouvement résolument double par lequel se produit l'étrange redoublement empirico-transcendental (*zoē/bios*) qu'est l'homme<sup>95</sup>. De ce point de vue, l'homme est peut-être l'origine du sens et de la différence, le lieu où ils *se* produisent<sup>96</sup>, mais il n'en sera néanmoins jamais la *source*.

Peut-être comprend-on maintenant mieux pourquoi la différence et le supplément sont *d'origine*. Avant l'espacement et la temporisation que décrit leur mouvement, il n'y a, à proprement parler, *rien*, car il n'y a pas de moment conscient qui soit antérieur au mouvement d'écart qui produit la conscience. C'est en ce sens que la différence – et non la présence – est originaire. Elle est à la fois la condition de possibilité de la rétrospection – elle est ce par quoi tout rapport en général s'annonce et ce par quoi *il y a* présence –, la condition pour que puisse être posée la question d'origine (chronologique ou logique), *et* la condition d'*impossibilité* de la

---

<sup>93</sup> Dans *La voix et le phénomène*, Derrida a tenté de décrire cette structure de cohabitation de l'intériorité et de l'extériorité au sein même de la structure du Présent vivant husserlien. Il y nommait déjà le mouvement de la temporalisation comme espacement. Voir *VP*, p. 95-96.

<sup>94</sup> À propos de l'espacement, Derrida remarque que « ce mot dit l'*articulation* de l'espace et du temps... [Nous soulignons.] » (*DLG*, p. 99). Cette articulation dit par une même métaphore le passage au phénoménologique. L'espace seul, le temps seul, désarticulés, signifient par abstraction un monde encore vierge de toute pensée.

<sup>95</sup> Redoublement qui est évoqué par Michel Foucault, lequel décrit l'homme dans *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966, p. 329) comme « un étrange doublet empirico-transcendental, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance. »

<sup>96</sup> Encore que la question animale fasse ici obstacle de manière inouïe à toute décision sur ce propos. Peut-être la philosophie a-t-elle même tout intérêt à ce que la question demeure ouverte.



rétrospection, parce que la continuité et la linéarité temporelles de la conscience trouvent leur limite dans l'impossibilité de régresser vers une « origine » où la conscience n'existait pas ou pas encore. On comprend donc que l'origine dont la pensée a fait le thème de sa passion n'est pas autre chose qu'une *fiction*, mais une fiction, en un certain sens, *nécessaire* parce qu'impliquée par un mouvement de supplémentarité où la linéarité, *seconde* dans l'ordre de la différence, apparaît comme le tissu *premier* de la conscience et ainsi dissimule son caractère fictif. Ce motif continuiste peut par exemple être contrôlé dans le texte de Husserl, qui parlait de la rétention comme de la modification d'une « impression originaire<sup>97</sup> » à retrouver éventuellement.

L'inaccessibilité de l'origine et son caractère absolument discontinu, ce qui fait que l'origine est non originaire ou que la non-origine est originaire, sont donnés à penser par Derrida à travers la notion de *trace*. Celle-ci ne vise pas à rendre compte de la restance d'un passé, indice d'un temps révolu comme témoignage d'une présence défunte, mais précisément de l'opacité absolue de l'origine. Derrida a bien tenté de mettre en évidence cette particularité de la trace : « La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici – dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons – que l'origine n'a même pas disparu,

---

<sup>97</sup> Par exemple dans ce passage des *Leçons* sur la conscience intime du temps : « ...quand le présent de son [l'exemple de Husserl est la musique], l'impression originaire, passe dans la rétention, cette rétention est alors elle-même à son tour un présent, quelque chose d'actuellement là. [...] ...chaque présent actuel de la conscience est soumis à la loi de la modification. Il se change en rétention de rétention, et ceci continûment. Il en résulte par conséquent un *continuum* ininterrompu de la rétention, de telle sorte que chaque point ultérieur est rétention pour chaque point antérieur [...] la conscience *impressionnelle* passe, en coulant continûment, en conscience *réentionnelle* toujours nouvelle. » Voir Edmund Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 44. Tout le §II des *Leçons...* revêt une importance décisive dans la conception husserlienne du temps. Pour Derrida, les *Leçons* confirment ou systématisent certaines des intuitions husserliennes les plus permanentes, notamment quant à la valeur cardinale du présent pour l'entreprise phénoménologique. Voir par exemple *VP*, p. 68 : « La démonstration qui nous occupe survient à un moment antérieur aux *Leçons* sur la conscience intime du temps. [...] On ne peut pourtant éviter, au point où nous en sommes, de constater qu'un certain concept du "maintenant", du présent comme ponctualité de l'instant, autorise discrètement, mais de manière décisive, tout le système des "distinctions essentielles"... »

qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine<sup>98</sup>. » C'est en ce sens que nous avons entamé la mise en question de la présence à partir du motif de l'errance comme d'un exil originaire. Il fallait donner à penser l'initial (*Anfang*)<sup>99</sup> et l'initialisation autrement que comme un sol ou un fondement (*Grund*)<sup>100</sup>.

La pensée lévinassienne de la trace s'avère ainsi d'une valeur inestimable pour Derrida parce qu'elle décrit avec justesse et économie ce passé absolu de l'origine comme « "passé" qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais<sup>101</sup>. » Par là, on cherche à indiquer un espace nouveau où la passivité que signifie le passé ne désigne plus une limite factice de notre finitude individuelle ou collective (inactualité, défaut, oubli ou perte de mémoire, etc.) – que l'on pourrait par exemple dépasser grâce à la science – mais une impossibilité phénoménologique *juridique* et radicale d'un niveau analogue à la mort. « Passé » est certes un terme ambigu, sinon inadéquat pour dire une impossibilité qui ne se tiendrait plus en relation avec un pouvoir, car la pensée qui cherche à se dire de cette façon doit faire l'épreuve de l'appartenance de son lexique au système qu'elle conteste<sup>102</sup>. Derrida n'ignore pas la difficulté avec laquelle il est forcé de composer, puisqu'il l'avait déjà reconnue à l'œuvre dans le discours lévinassien :

La notion d'un passé dont le sens ne pourrait être pensé dans la forme d'un présent (passé) marque l'*impossible-impensable-indicible* non seulement pour une philosophie en général, mais même pour une pensée de l'être qui voudrait faire un pas hors de la philosophie<sup>103</sup>.

---

<sup>98</sup> *DLG*, p. 90.

<sup>99</sup> Voir Martin Heidegger, *Chemins...*, *op. cit.*, p. 86, note 1.

<sup>100</sup> « La différance tout court serait plus "originaire", mais on ne pourrait plus l'appeler "origine" ni "fondement", ces notions appartenant essentiellement à l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence. » *DLG*, p. 38.

<sup>101</sup> *M*, p. 22. Voir Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 280 et 289.

<sup>102</sup> Voir *DLG*, p. 97 : « Or comme passé a toujours signifié présent-passé, le passé absolu qui se retient dans la trace ne mérite plus rigoureusement le nom de "passé". Autre nom à raturer... »

<sup>103</sup> *ED*, p. 194.

Peut-être alors l'expression « passé absolu » vise-t-elle justement par son hyperbole à signaler de manière elliptique cette pesante contrainte langagière.

De la même manière et pour dire la même inaccessibilité de l'origine, le « archi » d'archi-écriture et d'archi-trace ne veut pas signifier ce qui est premier ou primitif<sup>104</sup>, mais ce qui est *immémorial* au sens qu'attribue à ce terme Maurice Blanchot, et que Nancy résumait pour nous :

L'immémorial ne réside pas dans une mémoire antérieure à toute mémoire mais dans une absence de mémoire. Il s'agit de cela qui a précédé mais dont rien ne se relie au présent à titre de passé. C'est un passé si absolument passé qu'il n'est même pas passé ou qu'il n'a pas passé : il n'a pas traversé un présent pour se déposer en présent passé. Il ne s'est jamais présenté<sup>105</sup>.

C'est une telle immémorialité qui se trouvait déjà décrite dans un passage difficile de l'Introduction à *L'origine de la géométrie* où Derrida écrit que « Le silence des arcanes préhistoriques et des civilisations enfouies, l'ensevelissement des intentions perdues et des secrets gardés, l'illisibilité de l'inscription lapidaire décèlent le sens transcendantal de la mort<sup>106</sup>... » Peut-être faut-il entendre par là que l'absence radicale (non pas physique, mais « psychique ») est encore de manière insolite la « condition » de la pensée, de la conscience et de la présence.

Archi-écriture et archi-trace décrivent ainsi la polarité non phénoménologique de la présence, « ce qui dans la présence du présent ne se présente pas », le « presque rien de l'imprésentable<sup>107</sup> » sans lequel pourtant nulle conscience ni nulle « présence à soi » ne sauraient surgir. C'est ce « presque rien » qu'il s'agit de penser *jusqu'au*

---

<sup>104</sup> Ou plutôt, il *peut* et il *doit* le faire, mais provisoirement et toujours en vue de son déplacement et de sa rature : « la valeur d'archie transcendantale doit faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer elle-même. Le concept d'archi-trace doit faire droit et à cette nécessité et à cette rature. » (*DLG*, p. 90).

<sup>105</sup> Jean-Luc Nancy, « ...devrait être un roman... », *op. cit.*, p. 327.

<sup>106</sup> *IOG*, p. 85.

<sup>107</sup> Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 89.

*bout*<sup>108</sup>, ce que la philosophie ne s'était jamais vraiment résolue à faire. Il faut apprécier pleinement le destin extraordinaire de ce qui, appelé à ne jamais se présenter et à ne jamais apparaître comme tel dans un phénomène, aura suspendu sa lisibilité de trace à la *nécessité* implacable de son effacement. La trace, dit Derrida à plusieurs endroits, « *n'arrive qu'à s'effacer*<sup>109</sup>. »

Le motif du *re-trait*<sup>110</sup> illustre bien ce mouvement de l'archi-écriture comme différance. Il témoigne en premier lieu du retrait structurel de l'origine, du fait qu'il n'y a purement et simplement « pas d'origine, si origine suppose une présence originelle. Toujours passé, d'ores et déjà passé, quelque chose qui s'est passé sans être présent, voilà l'immémorial que nous donne l'oubli, disant : tout commencement est recommencement<sup>111</sup>. » Mais, en vérité, à cet être-en-retrait de l'origine nous n'avons jamais cru, et l'idée même d'une absence d'origine nous est choquante et foncièrement étrangère tant l'historiale passion de l'origine nous étreint. Défaut radical que la passion – la philosophie – a voulu combler; passion qui, « comme fonction du jeu [de la différance] lui-même<sup>112</sup> », ne pouvait pas ne pas être allumée et demeurer aussi indestructible que le défaut est pérenne. La passion répondant à l'appel du défaut; et celui-ci ne devenant perceptible que par celle-là.

---

<sup>108</sup> Où est la fin et quand verra-t-on le bout? Selon quelle loi peut-on encore fixer la limite jusqu'où la pensée peut se rendre dans sa méditation de la différance? Sans doute Derrida dirait-il que cette méditation est sans limite et interminable, mais qu'elle passe par des voies obliques et irréductibles à la philosophie et qui restent à inventer. Notre dernier chapitre tentera de voir dans la pratique derridienne de l'écriture une tentative aventureuse pour percer l'une de ces voies. La pensée lévinassienne représenterait peut-être une autre voie possible. Voir Stéphane Mosès, « Levinas lecteur de Derrida », *Cités*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 84-85.

<sup>109</sup> Entre autres, dans « Comment ne pas parler. *Dénégations* », dans *Pysché, op. cit.*, p. 561. Dans le même ordre d'idée, voir aussi, p. 89.

<sup>110</sup> Derrida traite de ce double re-trait à partir du retrait de l'être heideggérien dans « Le retrait de la métaphore » (*ibid.*, p. 80-81). Il n'est pas fortuit que le mouvement de l'oubli de l'être décrive aussi et indistinctement le mouvement de la différance. Oubli, retrait, rature, différance, espacement temporisation, etc., disent métaphoriquement le « ça » du « ça donne » (*es gibt*) heideggérien, c'est-à-dire le mouvement impersonnel qui préside à la donation de l'être.

<sup>111</sup> Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 180.

<sup>112</sup> *ED*, p. 433.

D'où la seconde illustration que procure le retrait : *re-trait* comme tentative passionnée de *retracer* l'origine et, à défaut d'en localiser la trace, de *re-tracer* l'origine, de la plagier ou d'en simuler le trait. Et par les aléas de cette opération même, échouer à dissimuler la béance vers laquelle irrésistiblement se précipite l'origine pour retourner là d'où on l'avait tirée, laissant discerner enfin la *raiture* comme trait (tiré) *sur* le trait – qui n'avait jamais été là – du *re-trait* supplémentaire de la philosophie; trait ou croix tracée sur l'origine comme rappel immémorial qu'elle se retire et se réserve absolument.

On aura pu penser que critiquer le centre et ou la position de centralité était le prélude à une errance sans fin de la pensée et du sens, et qu'avec ou par la faute de Derrida nous n'aurions désormais plus d'autre choix que d'être livrés à l'irrationalité d'un monde sans autre valeur que jeu chaotique et dérive infinie<sup>113</sup>. Ces positions sont connues depuis longtemps; elles ont parfois été partagées par des commentateurs par ailleurs élogieux quant au projet derridien<sup>114</sup>. Il faut dire que certaines propositions de Derrida ont pu contribuer à cette lecture en sacrifiant à divers endroits la prudence à l'autel du lyrisme, par exemple dans ce passage de « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » :

Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, *négative*, nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont l'*affirmation* nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de

---

<sup>113</sup> Voir Meyer H. Abrams, « The Deconstructive Angel », *Critical Inquiry*, vol. 3, n° 3, printemps 1977, p. 432; Gerald Graff, « Deconstruction as Dogma », *Georgia Review*, vol. 34, n° 2, été 1980, p. 419-421; John M. Ellis, *Against Deconstruction*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1989, p. 115; Ben Agger, « Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance », *Annual Review of Sociology*, vol. 17, 1991, p. 114; Umberto Eco, *Les limites...*, *op. cit.*, p. 374-378.

<sup>114</sup> Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, *op. cit.*, p. 88-89; Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, London, Methuen, 1982, p. 32; Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1982, p. 102.

l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face<sup>115</sup>.

L'écho formidable qu'a reçu la conférence donnée à l'Université John Hopkins aura été à double tranchant, puisqu'il semble que ce soit sur cette notion de libre jeu ou de jeu infini que se soit focalisée sa réception. Derrida a semblé regretter cette lecture « débordante » du jeu dans *Limited Inc*<sup>116</sup>; en dernière instance, il semble qu'il ait néanmoins sous-estimé la résonance du motif dans son auditoire, le contexte historique aggravant sans doute les choses<sup>117</sup>. Cela serait moins dramatique si l'enjeu n'était pas aussi décisif, si l'un des acquis les plus importants de la pensée de Derrida ne risquait pas ainsi d'être dénaturé et obscurci par des formules percutantes mais en définitive abusives.

Quoi qu'il en soit, l'indécidabilité à laquelle en appelle Derrida n'est pas une indétermination<sup>118</sup>. Ce qui s'oppose à la fermeture ou la clôture de la signification – possibilité d'un sens dernier – n'est pas l'*absence*, mais l'ouverture – juridique, non empirique – de la signification. Le principe d'une telle ouverture ne nie pas la possibilité d'un sens *minimal*; Derrida a d'ailleurs évoqué très tôt la nécessité de cette structure herméneutique minimale sous le titre peut-être maladroit du « commentaire redoublant » en le posant comme condition méthodologique et « indispensable garde-fou » de son propre discours :

---

<sup>115</sup> *ED*, p. 427. Plus sobrement, d'autres propositions présentent la même vulnérabilité, par exemple : « L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification. » (p. 411).

<sup>116</sup> Jacques Derrida, *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p. 209.

<sup>117</sup> Nous pensons en particulier à la contre-culture naissante. Dans le milieu universitaire, l'heure est à la contestation de l'autorité. Voir François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003 p. 64. Dans un même ordre d'idée, voir Vincent Descombes, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minit, 1979, p. 196-198. Voir aussi John M. Ellis, *op. cit.*, p. 82 : « There is currently widespread dissatisfaction with the state of literary study in the universities, and deconstruction gives both a form to that dissatisfaction and a sense that its adherents are part of a bold move to sweep aside what is conservative and deadening in the scene ».

<sup>118</sup> Jacques Derrida, *Limited Inc*, *op. cit.*, p. 273-274.

Sans doute ce moment du commentaire redoublant doit-il avoir sa place dans la lecture critique. Faute de la reconnaître et de respecter toutes ses exigences classiques, ce qui n'est pas facile et requiert tous les instruments de la critique traditionnelle, la production critique risquerait de se faire dans n'importe quel sens et s'autoriser à dire à peu près n'importe quoi<sup>119</sup>.

Cela étant dit, le déchiffrement du sens minimal d'un texte ne saurait constituer la fin du travail critique. En effet, pour Derrida « ...la lecture doit toujours viser un certain rapport, inaperçu de l'écrivain, entre ce qu'il commande et ce qu'il ne commande pas des schémas de la langue dont il fait usage<sup>120</sup>. » Tant que l'idéal d'un centre, d'une origine ou d'une présence, sous la forme d'une intention ou d'un vouloir-dire de l'auteur, commandait la lecture, l'éthique de lecture déconstructrice que proposait Derrida ne pouvait se voir reconnaître aucune légitimité puisqu'elle vise des éléments qui, dans le texte, ne *veulent* précisément *rien* dire – disent pourtant *en sus* de ce rien-vouloir-dire le manque essentiel sur lequel s'édifie tout sens.

Faire une croix sur l'origine ou sur le centre ne veut donc pas dire les rayer de la carte. Ce que Derrida donne à penser n'est pas l'absence, mais l'*irréfrence* et le dé-centrement du centre<sup>121</sup>. L'excentricité de l'origine désigne à la fois le désir ou la prétention d'assumer la position de centre et la source de ce désir. Il ne s'agit pas de détourner la philosophie de ce désir, puisqu'il définit notre condition. « Comment, écrit Derrida, le désir de présence se laisserait-il détruire ? C'est le désir même. Mais ce qui le donne, lui donne sa respiration et sa nécessité – ce qu'il y a et qui reste donc à penser – c'est ce qui dans la présence du présent ne se présente pas<sup>122</sup>. » C'est à la pulsation de ce résidu non phénoménologique, auquel même le noble nom d'altérité

---

<sup>119</sup> Voir *DLG*, p. 227 et Jacques Derrida, *Limited Inc*, *op. cit.*, p. 264-274.

<sup>120</sup> *DLG*, p. 227.

<sup>121</sup> Voir *ED*, p. 432.

<sup>122</sup> Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 89.

ne peut convenir<sup>123</sup>, que Derrida a prêté écoute, dans l'espoir peut-être que la philosophie n'y soit enfin plus sourde.

---

<sup>123</sup> Dans un formidable hommage à Derrida, Jean-Luc Nancy décrit cette quête que l'on ne peut même plus qualifier d'exigeante : « Derrida voulait penser l'autre tellement autre que rien ni personne ne pouvait l'identifier. Il voulait penser à la fois que cet autre n'est nulle part ailleurs – aucun arrière-monde, bien sûr, aucune issue, aucun salut, aucune résolution des tensions – et que ce même autre est toujours infiniment plus autre que toute altérité ne peut l'indiquer. Il n'y a pas "l'Autre" aurait pu chez lui être une maxime, s'il avait écrit en maximes. » Jean-Luc Nancy, « Derrida da capo », *MLN*, vol. 121, n° 4, septembre 2006, p. 934.



## CHAPITRE II LE TRAVAIL DE L'ÉCRITURE

La pensée du sens du monde est une pensée  
qui devient, au fil de sa pensée,  
indiscernable de sa praxis, s'*excrit*.

J.-L. Nancy, *Le Sens du monde*

...sauver un texte de son malheur de livre.

E. Lévinas, *Difficile liberté*

Si le langage n'échappe jamais à l'analogie,  
si même il est analogie de part en part, il  
doit, parvenu à ce point, à cette pointe,  
assumer librement sa propre destruction et  
lancer les métaphores contre les métaphores.

J. Derrida, *La voix et le phénomène*

Nous avons tenté de rendre compte jusqu'ici de l'émergence et du développement du problème de l'écriture dans l'œuvre de Derrida. Le mouvement de l'archi-écriture que nous avons tant bien que mal décrit dans le chapitre précédent représente sans doute la condensation et l'aboutissement *théoriques* de ce problème, tel qu'il se donne en tout cas à penser chez Derrida. Une simple lecture chronologique tendrait à le confirmer : après 1972 (*Marges* et *La dissémination*) on assiste en effet à ce qu'il faut bien nommer l'éclipse thématique de l'écriture ainsi qu'à un certain « effacement de la théorie<sup>1</sup> ». L'attention de Derrida semble alors se tourner résolument vers la littérature ou à tout le moins vers un style littéraire (*Glas*, *La carte postale*, *Circonfession*, etc.) qui allait provoquer une grande incompréhension.

Cette inflexion littéraire de l'œuvre de Derrida ne risque-t-elle pas de déstabiliser complètement notre projet? N'oppose-t-elle pas un démenti flagrant à

---

<sup>1</sup> Laurent Carraz, « Derrida : Théorie(s) de la différence... », *op. cit.*, p. 219.

notre proposition de reconnaître l'écriture comme le problème directeur de *toute* l'œuvre de Derrida? Comment en effet s'accommoder de la disparition progressive de l'écriture de l'espace de l'œuvre sans renoncer à la cohérence explicative que cette notion devait lui communiquer?

À vrai dire, il s'agit là d'un vieux problème, sur lequel de nombreux commentateurs se sont cassé les dents. Il concerne l'hétérogénéité apparente des différents moments (philosophique, littéraire, éthico-politique) reconnus traditionnellement à l'œuvre derridienne et la manière d'expliquer les « tournants » qui semblent devoir articuler ces moments entre eux. L'incapacité d'en arriver à une explication satisfaisante de la logique du développement de l'œuvre a mené à une certaine crispation des positions chez les commentateurs; à défaut d'être en mesure de réconcilier l'ensemble des moments de l'œuvre et de lui trouver une cohérence générale, on allait devoir se rabattre sur des thèses développementales<sup>2</sup> ou contextuelles qui permettraient de faire l'économie de cette difficulté.

Cette « irruption » massive de la littérature dans l'œuvre derridienne ne pouvait que réjouir ceux qui, dès les premiers travaux, avaient très mal reçu le style de Derrida et s'en étaient servis pour attaquer la validité de ses thèses. Cet épisode de la réception de son œuvre est bien connu; nous n'insisterons pas sur lui outre mesure. Peut-être faut-il mentionner simplement qu'encore ici c'est une incompréhension (souvent intéressée, mais aussi parfois générationnelle<sup>3</sup>) de la problématique générale

---

<sup>2</sup> Richard Rorty nous fournit l'exemple d'une telle thèse : « ...as he [Derrida] moves along from the early criticisms of Husserl through *Glas* to texts like the "Envois" section of *The Post Card*, the tone has changed. I should like to think of Derrida as moving away from the academic, "standard rules of philosophy" manner of his early work to a manner more like the later Wittgenstein's. Indeed, I should like to see his early work as something of a false start, in the same way that *Being and Time* seems to me, in the light of Heidegger's later work, to have been a false start... » (Richard Rorty, « Is Derrida a Transcendental Philosopher? », *op. cit.*, p. 215).

<sup>3</sup> Le biographe de Derrida, Benoît Peeters, rapporte un incident révélateur de cette surdit   g  n  rationnelle : la soutenance de thèse de troisième cycle en 1967 (autour de *De la grammatologie*) de Derrida se passera très mal, l'ouverture de la vieille garde universitaire à l'égard des travaux de leurs cadets ayant été semble-t-il très limitée, voire dédaigneuse. Voir à cet effet Benoît Peeters,

de Derrida et, surtout, de ses implications tant théoriques que méthodologiques, qui a mené les commentateurs à conclure, peut-être prématurément, à de la mauvaise foi de sa part, comme si le style et la rhétorique ne servaient qu'à masquer une absence de rigueur ou la vacuité du propos, voire, pire encore, comme s'ils indiquaient un « renoncement au savoir<sup>4</sup> » qui figurerait un nouveau mysticisme. En témoigne par exemple l'intervention de J. Hersch durant la discussion qui suivit la conférence sur « La différance » à la Société française de philosophie :

Ce que je voudrais dire ne porte pas sur le fond, mais plutôt sur la langue, le moyen d'expression et la démarche. [...] Je me demande s'il n'y a pas, d'une façon générale, une humilité insuffisante aujourd'hui de l'expression devant la chose à dire. L'expression prend tellement d'importance chez vous [...] alors qu'il semblerait préférable pour ce que vous dites que votre manière de le dire passât, au moment où nous vous écoutons, presque inaperçue. [...] Les moyens que vous employez m'amènent à mettre en question un certain style philosophique contemporain<sup>5</sup>.

Plus que le propos lui-même, c'est l'énonciation qui se trouve ici accusée, sous le principe qu'elle semble, à certains moments de l'exposé, acquérir un statut quasi-méthodologique qui va jusqu'à faire écran à l'argumentation. Or, c'est précisément un tel rôle méthodologique que cherche à assumer l'énonciation dans « La différance » et ailleurs; les marques d'hésitation (« est et n'est pas... », « ni...ni... », « comme si... », « quasi »<sup>6</sup>, « toujours déjà », utilisation de la dénégation et du futur antérieur, etc.) ainsi que la proximité vis-à-vis du discours de la théologie négative ne sont pas les accidents d'un « style » encore immature et pour cette raison non maîtrisé. Bien au contraire, ils sont partie prenante du discours et contribuent au moins autant que le contenu thématique à dessiner les contours de la problématique

---

*Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 219-220. Le même choc générationnel se reproduira pendant la soutenance de Deleuze (*ibid.*, p. 257).

<sup>4</sup> Voir Jacques Derrida, *Psyché, op. cit.*, p. 537.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, « Séance du 27 janvier 1968 : La différance », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 62, n° 3, 1968, p. 107-108.

<sup>6</sup> Sur le « comme si » et le « quasi », voir le livre de Maria Manuela Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 224.

derridienne; en toute rigueur, il faut dire que sans cette attention à l'énonciation, le contenu thématique risque même de faire écran et d'en compromettre la compréhension. À l'époque, cet élément passera néanmoins inaperçu; bientôt, la répétition de cette conférence à Oxford devant un auditoire anglo-saxon et sa réception allaient s'avérer plus catastrophiques encore<sup>7</sup>.

On doit malheureusement constater que le temps n'a pas arrangé les choses. À 25 ans d'intervalle, c'est le même *refus* du « style », et en vue de la même *exclusion* de l'institution philosophique, qui s'exprime dans la critique du « jeu » de langage derridien :

The practice of philosophy is complex and has many levels. Those who are acknowledged as its finest practitioners have a focus, a style, and a respect for where questions begin and end. Derrida does not share these qualities, and does not care to share them. That is no reason to ignore his work, but it is sufficient to explain why philosophers do not recognize it as a contribution to the central corpus of philosophy<sup>8</sup>.

À un tel refus philosophique s'ajoute une appropriation proprement littéraire de l'œuvre de Derrida. Geoffrey Hartman, par exemple, abordera la production textuelle derridienne sous le titre révélateur de « Derridadaism<sup>9</sup> ». Bien que diamétralement opposées, ces interprétations se répondent en miroir et disent la même dévaluation de sa pertinence philosophique.

Un débat va alors s'engager aux États-Unis entre les partisans d'un Derrida philosophique d'une part (J. Culler, C. Norris, R. Gasché) et les partisans d'un Derrida littéraire d'autre part (G. Hartman, J. Hillis Miller, R. Rorty), sans compter ses détracteurs purs et durs (J. Ellis, M. H. Abrams, G. Graff). Ce débat ne nous

<sup>7</sup> Voir Jacques Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 103-104.

<sup>8</sup> Newton Garver, « Derrida's language-games », *Topoi*, vol. 10, n° 2, 1991, p. 196-197. Le même avis prévaut du côté d'Habermas, pour qui Derrida « ne se distingue guère par son goût de l'argumentation » (Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 228).

<sup>9</sup> Geoffrey H. Hartman, *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1981, p. 33.

intéresse pas en lui-même, d'autres l'ont recensé avec plus d'adresse que nous pourrions le faire<sup>10</sup>. Il nous intéresse toutefois ponctuellement pour l'impasse qu'il révèle et parce que les représentants les plus éminents des deux positions contraires que sont Rorty et Gasché vont parvenir de façon remarquable à des conclusions absolument *symétriques*. Dite platement, cette conclusion est à l'effet que l'alternative entre philosophie et littérature est impossible à trancher, *indécidable*, ce qui, à tout le moins, jure avec les positions campées des protagonistes. Lisons d'abord Rorty :

How does one go about deciding whether to read Derrida my way or Gasché's way? How does one decide whether he is really a much-misunderstood transcendental « philosopher of reflection », a latter-day Hegel, or really a much-misunderstood nominalist, a sort of French Wittgenstein? Not easily. *Derrida makes noises of both sorts* [...] Derrida himself, I have to admit, used to use words like « rigorous » a lot. There is a lot in his early work which chimes with Gasché's interpretation<sup>11</sup>.

Les signaux que nous envoie Derrida sont donc contradictoires et contribuent à brouiller les cartes. Aussi la décision d'interpréter l'œuvre de Derrida d'un point de vue philosophique ou littéraire n'est-elle peut-être rien d'autre qu'une question d'*oreille* : de ce que celle-ci est prête à apprécier et à juger agréable, et de ce à quoi elle entend rester sourde. Un certain découpage, avec les omissions et les insistances qu'un tel procédé implique, est ainsi nécessaire afin de parvenir à ranger la pensée derridienne dans l'un ou l'autre des deux camps. Gasché le confirme :

...my attempt to present Derrida's thought in a perspective of disciplinary philosophy, although perhaps feasible in the case of his earlier work, which is obviously philosophical and conceptual in a technical sense, could be

---

<sup>10</sup> Voir à cet effet la thèse de Pierre Després, *Une philosophie quasi transcendantale : analyse des rapports entre philosophie et littérature dans l'œuvre de Jacques Derrida*, (Thèse de doctorat), Université du Québec à Montréal, 1994, p. 27-80.

<sup>11</sup> Richard Rorty, « Is Derrida a Transcendental... », *op. cit.*, p. 215. Nous soulignons.

successful with the later work only if this portion of Derrida's writings were viewed somewhat selectively<sup>12</sup>.

La difficulté de parvenir à une catégorisation satisfaisante et cohérente de l'œuvre de Derrida indique peut-être la nécessité de modifier en profondeur les termes du problème et à se demander s'il est fécond de considérer philosophie et littérature comme les deux pôles incompatibles d'une alternative tranchée. Peut-être le nœud du problème ne consiste-t-il finalement pas à situer ou à clarifier la frontière entre philosophie et littérature dans l'espoir de mieux voir où loge Derrida<sup>13</sup>, ni même à rendre cette frontière plus perméable de manière à ce qu'il puisse appartenir simultanément aux deux ensembles, mais à identifier le principe unificateur qui permette d'expliquer la *nécessité* de ce que l'on pourrait appeler une certaine *transversalité* de l'écriture<sup>14</sup>. Nous montrerons que cette transversalité, loin de remettre en question la « centralité » de l'écriture dans la problématique de l'œuvre derridienne, résulte d'un déplacement *interne* de l'insistance sur la question de l'écriture, déplacement conséquent avec et requis par l'*épreuve* que l'écriture s'était révélée être dans les premiers travaux.

Ce déplacement trouve son appui et son point d'inflexion dans les impératifs méthodologiques dégagés plus haut vis-à-vis du problème liminologique ou de ce que

---

<sup>12</sup> Rodolphe Gasché, *The Tain...*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>13</sup> Derrida déclare d'ailleurs dans un entretien qu'il « hésitait sans doute entre philosophie et littérature, ne renonçant ni à l'une ni à l'autre, cherchant peut-être obscurément un lieu depuis lequel l'histoire de cette frontière pourrait être pensée ou même déplacée : *dans l'écriture même et non seulement dans une réflexion historique ou théorique.* » Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 254. Nous soulignons.

<sup>14</sup> En toute rigueur, Gasché est allé très loin en ce sens, mais sa démonstration n'est pas toujours aussi convaincante qu'elle le devrait. L'angle d'attaque qu'il retient dans *The Tain of the Mirror*, organisé autour de la notion de transcendantal, était peut-être trop étroit et finalement inopérant. Il est laborieux de parvenir à détacher de son sens philosophique traditionnel la notion de transcendantal. La simple adjonction de la particule « quasi » (transcendantal) n'allait certes pas convaincre le nominaliste qu'est Rorty. Bien que difficile à penser, ce qui s'indique par cette particule est pourtant extrêmement fécond. À cet effet, voir Jacques Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 295-299 et Maxime Doyon, « The Transcendental Claim of Deconstruction », dans Len Lawlor et Zeynep Direk (dir.), *A Companion to Derrida*, London, Blackwell, 2013, p. 132-149.

l'on pourrait nommer les objets « faiblement » phénoménologiques. Derrida affronte cette question en formulant une double démarche qui, à bien des égards, marque l'essentiel de l'originalité de la déconstruction. D'abord une démarche et une éthique de la *lecture*, qui vise à gérer le problème de l'*accès* aux objets faiblement phénoménologiques : comment en effet les prendre en vue? les discerner et se les rendre présent? comment parvenir à les lire? sont-ils seulement lisibles?

Ces questions trouvent leur réponse chez Derrida dans une éthique de la lecture qui est irriguée par une notion d'historialité où le langage et l'histoire s'avèrent irrémédiablement liés. C'est d'ailleurs à travers le seul fil de cette historialité qu'il était possible de suivre le déploiement obscur et silencieux de la vérité de l'être. Mais, précisons-le, l'historialité ne dessine qu'un accès négatif à ce qu'il s'agit de penser – être ou écriture – et la lecture du texte de la métaphysique ne permet pas de plonger le regard vers la déchirure que nous aimerions pourtant contempler en propre; cette déchirure *comme telle* se dérobera toujours, aussi n'est-il possible que de l'éprouver à travers la texture, vaguement signifiante, de la couture ou de la cicatrice qu'aura laissée l'opération reconstructrice. Peut-être la linéarité – cercle ou ligne – ne peut-elle être niée, peut-être est-ce là même la démonstration de l'invincibilité de la dialectique hégélienne; l'ininterruption de la ligne aurait-elle été cependant possible sans une discontinuité masquée et révélée à la fois par les innombrables nœuds du discours, nœuds qui, sans nier la linéarité qu'ils nouent, lui confèrent son relief?

La lecture, chez Derrida, est donc à ce prix. La démarche qui en résume l'opération explique en partie l'excentricité des découpages textuels ou thématiques auxquels il procède. La question de l'accès au phénomène, faible ou pauvre ou à la limite non phénoménologique, n'est toutefois pas encore le problème le plus redoutable. Le plus difficile reste en effet à accomplir, car s'il est certes indispensable de savoir accéder à l'objet, l'entreprise demeure futile tant et aussi longtemps que n'a

pas été abordée la question de l'énonciation par laquelle on parviendra à *donner à lire*, en retour, l'« expérience » de l'objet. Il ne s'agit à vrai dire que d'un déplacement de la question de l'accès : de l'accès à la chose on passe en effet à l'accès et à la transmission du « savoir » ainsi constitué<sup>15</sup>. Mais toute la question consiste ici à savoir quel *statut* conférer à cette « expérience de l'objet » et si celle-ci peut ou non être assimilée à une connaissance. À quelle connaissance peut-on bien accéder lorsque l'objet en cause excède toute ontologie? Et quel langage utiliser pour *dire* de tels objets?

Comment donc les *écrire*? et les écrire sans ruiner leur possibilité même? C'est précisément le problème que la phénoménologie husserlienne, en dépit de ses tentatives timides et finalement insuffisantes<sup>16</sup>, ne s'est jamais résolue à affronter méthodiquement. Il est permis de penser que cette omission explique en partie le caractère laborieux des analyses husserliennes sur les questions du langage, de l'*alter ego* et du temps, dont nous avons indiqué qu'elles sont à l'ultime limite de la phénoménologie et mettent à l'épreuve sa capacité d'en rendre compte avec les outils linguistiques dont elle dispose. Heidegger avait très tôt reconnu la difficulté sur laquelle a buté son maître, difficulté qu'il énonce dès l'introduction d'*Être et temps* en avertissant que :

En ce qui concerne la lourdeur et l'absence de « grâce » de l'expression au cours des analyses qui suivent, il est permis d'ajouter une remarque : une chose est de rendre compte de *l'étant* de façon narrative, autre chose de saisir l'étant en son *être*. Or pour la tâche à l'instant indiquée, ce ne sont pas seulement les mots qui manquent le plus souvent, mais avant tout la « grammaire »<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> D'un point de vue rigoureux, il faudrait pouvoir éviter une telle présentation en deux temps comme si intuition et expression étaient dissociées. Il n'y a pas *d'abord* l'intuition et *ensuite* l'expression, *d'abord* la pensée et *ensuite* le langage; nous avons au long de ce travail tenté de montrer que l'un et l'autre se produisaient de manière absolument indissociable.

<sup>16</sup> *VP*, p. 6.

<sup>17</sup> *ET*, p. 39.



Derrida est conscient de cette difficulté, mais n'utilisera pas vis-à-vis d'elle tout à fait la même stratégie énonciative que Heidegger. Avant même de devoir affronter la difficulté dans ses propres travaux, la publication de *Totalité et infini* lui fournit l'occasion d'y réfléchir frontalement.

### *L'inscription de l'altérité*

On a l'habitude de présenter « Violence et métaphysique » non seulement comme un commentaire élogieux, mais également comme une critique sévère<sup>18</sup> à l'endroit de Lévinas. Cela est véridique sous de nombreux aspects, mais cette tension entre l'éloge et la critique n'a pas toujours été bien expliquée. Peut-être faut-il d'abord dire que cet éloge n'est pas rhétorique – du type « les fleurs avant le pot » – et ne vise pas simplement à introduire la critique de façon moins abrupte. Derrida cherche en fait à exprimer sa très forte solidarité vis-à-vis du *projet* de *Totalité et infini* en lui-même, tout en marquant néanmoins des réserves par rapport aux *stratégies* discursives mises en œuvre par Lévinas pour le réaliser. De ces stratégies, l'une est volontaire, l'autre ne l'est pas. La stratégie volontaire consiste en une rupture avec la tradition philosophique dans sa provenance grecque, et notamment avec Husserl et Heidegger. Lévinas accuse en effet leurs philosophies de violence à l'égard de l'altérité d'autrui et formule en ce sens un refus du passage, obligé en philosophie, par l'être et le concept<sup>19</sup>.

Mais la pensée pleinement philosophique qui s'élabore dans *Totalité et infini* ne peut simplement rompre avec la phénoménologie, aussi Derrida va-t-il faire porter l'insistance de son commentaire sur ce point précis : « La métaphysique de Lévinas

---

<sup>18</sup> Voir Françoise Dastur, « Derrida et la question de la présence... », *op. cit.*, p. 12-13.

<sup>19</sup> *ED*, p. 219.

présuppose en un sens la phénoménologie transcendantale qu'elle veut mettre en question. » Il ajoute aussitôt, comme pour signifier une indulgence qu'il faudra expliquer, « Et pourtant la légitimité de cette mise en question ne nous en paraît pas moins radicale<sup>20</sup>. » Les réserves de Derrida ne concernent pas la lecture lévinassienne de Husserl ou de Heidegger – il ne s'agit pas de dire que Lévinas les aurait « mal compris ». Au contraire, Derrida souscrit pour une large part à la lecture de Lévinas. Pour une large part, mais pas jusqu'au bout, car Lévinas prétend avec sa métaphysique du visage faire l'économie et même éviter de commettre la violence qui était accusée chez la phénoménologie. Derrida ne cherche pas à réfuter Lévinas sur le caractère violent des pensées husserlienne et heideggérienne; il veut toutefois mettre en lumière que la position inverse – une pensée non violente, ce que Lévinas appelle la paix – est proprement intenable et qu'on ne peut faire mieux qu'une économie rationnelle de la violence, économie dont Derrida s'attache à montrer qu'elle n'est nulle part mieux réalisée que chez les deux maîtres allemands.

Cette violence est toujours, pour Derrida et Lévinas même s'ils ne s'entendent pas sur son statut, la violence d'un langage ou *comme* langage. Cela nous introduit à la stratégie involontaire – en vérité il faudrait dire ici l'*impuissance* – comme à une forme de résignation qui consiste à parler un langage irrémédiablement *logique* et, dans ce même langage, à contester cette priorité logique du langage. C'est dans cette contradiction où le Dire lui-même va à l'encontre du Dit du discours que Derrida perçoit non pas l'échec, mais l'*écartèlement* de *Totalité et infini*<sup>21</sup>. Le discours

---

<sup>20</sup> *ED*, p. 195.

<sup>21</sup> Il semble toutefois que les choses ne soient pas aussi simples. Nous disons « stratégie involontaire » parce que ce que Derrida reproche à *Totalité et infini* est une certaine non-maîtrise de ses effets d'écriture. Or, Derrida a peut-être été trop prompt à assimiler la contradiction qu'il diagnostique à juste titre dans *Totalité et infini* à une certaine naïveté du discours, demeurée impensée comme telle par Lévinas. Dans une lettre à Derrida qui suit immédiatement « Violence et métaphysique », Lévinas marque pourtant bien le caractère *assumé* de cette contradiction : « Mon recours au langage me met dans les mains de mes adversaires dont je revêts l'uniforme. Sauf que pour moi le langage porte la pensée au-delà d'elle-même dans l'interpellation de celui que la parole n'entrave pas (et qui est geste). Elle garde la trace de ce mouvement ne fût-ce que dans le mot même d'au delà. Peut-on parler de ce qui ne se montre pas? Certes non si on veut être simple comme Heidegger peut l'être! Mais l'au delà se

philosophique qu'y parle Lévinas est impropre et inapte à dire la pure altérité qui est le socle de sa pensée :

ce que veut dire « autre », c'est la phénoménalité comme disparition. S'agit-il là d'une « troisième voie exclue par ces contradictoires » (révélation et dissimulation, *la Trace de l'autre*)? Mais elle ne peut apparaître et être dite que comme troisième. Si on l'appelle « trace », ce mot ne peut surgir que comme une métaphore dont l'élucidation philosophique fera sans cesse appel aux « contradictoires ». Sans quoi son originalité — ce qui la distingue du *Signe* (mot conventionnellement choisi par Levinas) — n'apparaîtrait pas<sup>22</sup>.

Le langage est le plus grand obstacle posé à la pensée lévinassienne et ce qui l'empêche de se détacher de la tradition avec laquelle il voudrait pourtant rompre de manière décisive. Ce qu'il y aurait à dire se fige dans son énonciation, est déjà ruiné avant même d'avoir franchi les lèvres de Lévinas<sup>23</sup>. Parce qu'il s'agit pour Derrida de penser la même altérité ou la même « aphénoménalité » – sous le nom d'archi-écriture ou de différance – il peut facilement s'identifier au problème de Lévinas et lui être solidaire. Cela ne l'empêche pas de reconnaître, nous sommes en 1964, tant la dignité de l'enjeu de la pensée ici en cause que la gravité de l'obstacle qui lui est posé :

...le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l'Autre, de cette acceptation résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la « logique » du discours philosophique, [...] c'est l'*empirisme*. Celui-ci au fond n'a jamais commis qu'une faute : la faute philosophique de se présenter comme une philosophie. Et il faut reconnaître la profondeur de l'intention empiriste sous la naïveté de certaines de ses expressions historiques. Elle est le *rêve* d'une pensée purement *hétérologique* en sa source. *Pensée pure*

---

montre peut-être dans l'équivoque – c'est-à-dire dans l'énigme – qui consiste non pas à dire deux choses équivalentes ou à se cacher après s'être montré, mais à se montrer incognito en laissant la possibilité de démentir, en toute sincérité, cette manifestation... » (Emmanuel Lévinas, « Lettre du 22 octobre 1964 », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Derrida. Cahiers de L'Herne*, Paris, Éditions de L'Herne, 2004, p. 14-15). Cet épisode nous semble significatif puisque la stratégie mise en œuvre par Derrida à partir de 1967 ressemble beaucoup à celle de Lévinas. On peut donc à juste titre se demander si la stratégie discursive de *Totalité et infini* n'a pas inspiré la propre démarche de Derrida.

<sup>22</sup> *ED*, p. 190.

<sup>23</sup> *ED*, p. 176.

de la différence *pure*. L'empirisme est son nom philosophique, sa prétention ou sa modestie métaphysiques. Nous disons le *rêve* parce qu'il s'évanouit *au jour* et dès le lever du langage<sup>24</sup>.

Comment matérialiser le rêve, le faire advenir sans qu'il se dissipe comme la brume matinale disparaît dès les premiers assauts du soleil? Ce problème traversait déjà le chapitre précédent sous le titre d'une éthique de l'écriture et de l'étrange « théologie négative<sup>25</sup> » à laquelle Derrida fut forcé de recourir dans la plupart de ses écrits publiés entre 1967 et 1972 pour marquer le lieu excentrique de son énonciation.

Nous avons suivi le parcours de cette écriture embarrassée, réduite à des contorsions de son propre discours ainsi qu'à de fréquentes mises en garde et avertissements. Nous nous demandions jusqu'où cet usage métalinguistique pouvait aller; question d'une part sur la *portée* de cette stratégie, de savoir jusqu'à quelle profondeur de la pensée elle peut conduire<sup>26</sup>. Mais, d'autre part, question aussi sur l'*endurance* de cette stratégie et du *coût* énergétique à intervenir ainsi sans relâche sur un langage hérité qui cherche constamment à forcer la pensée à reprendre le sillon de sa trajectoire circulaire. Laurent Carraz parle à cet effet de « l'effacement de la théorie » dans l'œuvre de Derrida comme du corolaire d'un « épuisement de la théorie<sup>27</sup> », c'est-à-dire de l'*exténuation* des possibilités discursives offertes à Derrida au sein d'une économie et d'une architecture philosophiques classiques. Répondant à une question sur l'économie de son discours, il concédait d'ailleurs qu'

À s'enchevêtrer sur des centaines de pages d'une écriture à la fois insistante et elliptique, [...] s'entourant ou s'embarrassant de tant de précautions, de

---

<sup>24</sup> *ED*, p. 224.

<sup>25</sup> Derrida s'est expliqué sur ce motif et sur la tradition de la théologie négative dans *Psyché*, *op. cit.*, p. 535-595.

<sup>26</sup> Voir *supra*, p. 273, note 106.

<sup>27</sup> Laurent Carraz, « Derrida : Théorie(s) de la différance... », *op. cit.*, p. 219-220.

références, de notes, de citations, de collages, de suppléments, ce « ne-rien-vouloir-dire » n'est pas, vous me l'accorderez, un exercice de tout repos<sup>28</sup>.

Peut-être alors faut-il voir dans le déplacement de la pratique scripturale derridienne la tentative de trouver une meilleure solution « coût/bénéfice » et une plus grande flexibilité pour la poursuite de la réflexion.

C'est la question méthodologique qui oriente et organise ici encore le développement de la problématique derridienne; seulement ce développement atteint-il un point décisif où il devient nécessaire de délaissier la réflexion *thématique* sur l'écriture – où s'arrimait déjà une éthique de l'écriture qui intervenait de façon localisée sur la pratique textuelle de Derrida – en vue d'atteindre l'écriture comme dimension fondamentale d'une *pratique* énonciative généralisée en mesure de respecter le statut inédit des objets qu'elle s'attache à « décrire<sup>29</sup> »

Nous aimerions suggérer que le principe qui organise cette modification tangible de la pratique de l'écriture de Derrida se laisse réfléchir comme le jeu réglé d'un certain tact, voire d'une certaine phénoménologie comme art du tact. Nous n'ignorons pas ce que cette dernière expression peut avoir de choquant. Nous nous y autorisons tout de même à la suite de Simon Critchley qui proposait de décrire la dernière partie de l'œuvre de Derrida comme un travail « quasi-phénoménologique<sup>30</sup> ». Cette étiquette apparaît recevable, même si elle appelle à la prudence, dans la mesure où la modification de la pratique de l'écriture chez Derrida semble être la tentative de demeurer fidèle à un certain impératif phénoménologique dont nous aurons à reparler plus longuement. Commençons d'abord par élucider ce qu'il faut comprendre par cet appel au tact.

---

<sup>28</sup> *POS*, p. 24.

<sup>29</sup> Ici, « décrire » veut dire « donner à voir », non au sens théorique que la philosophie a toujours attribué à ce voir (*theorein*), mais au sens scénographique de la performance.

<sup>30</sup> Simon Critchley, « Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal? », dans Chantal Mouffe (dir.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres/New-York, Routledge, 1996, p. 32.

Pourquoi tact? On ne doit pas neutraliser la référence tactile, même si en dernière instance elle n'est pas prépondérante. D'une certaine façon, le langage est porteur d'une telle dimension tactile, notamment dans la nomination et la prédication, puisqu'il permet de toucher, de saisir ou de s'emparer de ce dont on parle. Le toucher entretiendrait ainsi un rapport particulier avec la pesée<sup>31</sup> (qui permet d'apprécier le poids d'une chose) et la pensée, qui est la faculté d'une certaine *krinein* permettant de soupeser, de distinguer et d'évaluer ce qu'elle main-tient devant elle<sup>32</sup>.

Le sens que nous voulons faire jouer dans le tact excède cette dimension tactile même s'il en dérive. Faire preuve de tact, on le sait, signifie porter attention à la façon dont on entre en contact ou en relation. Cette figure du tact définit en un certain sens l'essence même du toucher, ce qui en lui est nécessaire pour qu'il ne soit pas qu'une forme de grossière préhension : sans tact le toucher risquerait de salir, froisser ou détruire ce dont il se saisit. Faire preuve de tact véhicule donc l'idée d'un *toucher sans toucher* ou d'un « toucher à peine »<sup>33</sup>, source paradoxale de toute expérience tactile ou, à tout le moins, de toute expérience tactile qui respecte l'intégrité (physique ou onto-phénoménologique) du touché.

En quoi cela caractérise-t-il la modification de la pratique de l'écriture de Derrida? En fait, on peut dire que cet art du tact vient en relève à l'éthique de l'écriture qui avait jusque-là guidé cette pratique. Le développement de la problématique de Derrida l'avait en effet mené à s'intéresser à ce que nous avons appelé les objets faiblement phénoménologiques pour marquer l'accès strictement

---

<sup>31</sup> Le rapport, entre autres étymologique mais dont l'étymologie seule ne suffit pas à rendre compte, entre *pesée* et *pensée* est admirablement étudié dans l'ouvrage de Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée* (Sainte-Foy (Québec), Éditions Le Griffon d'argile / Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1991, 138 p.). Pour l'élargissement de cette thématique en direction du tact et du toucher, voir Jacques Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 1999, p. 84-92.

<sup>32</sup> Voir à cet effet *IRP*, p. 42-43; Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 187 et Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 27.

<sup>33</sup> Jacques Derrida, *Le toucher, op. cit.*, p. 81-83.

négatif qui en était donné. Le problème induit par de tels objets philosophiques concerne l'énonciation et le langage par lesquels en rendre compte. Puisque la chose à dire est *hors* du monde et que notre seul moyen pour le dire réside dans un langage qui invariablement l'attire *dans* le monde, « la chose même se dérobe toujours<sup>34</sup>. » C'était là en somme la signification de la trace, comme d'ailleurs celle du slogan si souvent mal compris de l'« absence du signifié transcendantal<sup>35</sup> ».

L'éthique de l'écriture représentait certes une voie praticable pour affronter tant bien que mal ce problème lié à l'énonciation (non moins cependant qu'au régime temporel de notre expérience), mais force est de constater qu'elle demeurait difficile à négocier dans un cadre philosophique classique, cernée par un langage qui admet mal l'écart vis-à-vis de la norme. La position énonciative à laquelle se trouve alors astreint Derrida est doublement inconfortable, nous l'avons déjà indiqué sous le motif d'une double contrainte : impossibilité de s'inscrire purement et simplement dans le langage de la tradition sans trahir l'altérité mise en jeu; impossibilité de rompre purement et simplement avec ce langage et la tradition qui cherche à s'en faire la gardienne. Cette négociation constante fait en sorte que les transactions avec la forme et la grammaire philosophiques acquièrent un caractère laborieux et onéreux.

Le « passage à la littérature » ne constitue pas un tournant dans l'éthique de l'écriture que Derrida avait mobilisée jusque-là, mais une radicalisation dans son application. Ce passage s'effectue sur la base du constat que la philosophie n'est pas la seule, ni même toujours la plus appropriée, pour intervenir sur et travailler les matériaux que sont la langue et le texte de la métaphysique<sup>36</sup>. Ici encore, le thème lévi-straussien du bricolage que Derrida mobilise dans « La structure, le signe et le jeu... » serait d'une grande utilité pour analyser ce mouvement de transversalité, le

---

<sup>34</sup> *VP*, p. 117.

<sup>35</sup> *DLG*, p. 73.

<sup>36</sup> Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 262-263 et 269.

bricoleur étant celui qui utilise les matériaux disponibles et s'adapte ainsi à ce que chaque situation comporte d'unique plutôt que de lui imposer une machinerie conçue pour une application uniforme et une production en série<sup>37</sup> (méthodes, cadres théoriques, etc.).

***Peut-être la littérature : d'un certain art du tact***

À partir de 1972, Derrida pousse cette logique jusqu'à ses ultimes conséquences à travers ce que nous avons appelé un art du tact. Tout comme l'éthique de l'écriture prescrivait du tact pour déceler quelle pierre dans la langue on doit faire chanceler afin d'ébranler l'ensemble de l'édifice<sup>38</sup>, il faut du tact pour trouver le ton qui fasse dérailler le langage de son chemin convenu et circulaire. Un tel tact, dirait Derrida, doit permettre d'éviter de tourner systématiquement en rond<sup>39</sup>. Faire preuve de tact signifie donc adapter le ton et moduler la voix selon la chose à dire, ce que Derrida annonçait déjà de manière programmatique dans « Les fins de l'homme » :

Il va de soi aussi qu'entre ces deux formes de déconstruction [inscription dans la continuité; rupture et changement de terrain] le choix ne peut être simple et unique. Une nouvelle écriture doit en tisser et entrelacer les deux motifs. Ce qui revient à dire qu'il faut parler plusieurs langues et produire plusieurs textes à la fois<sup>40</sup>.

Il faut se faire non pas philosophe, mais interprète, adapter la mise en scène et s'adapter aux prises qu'offre la situation. Ne s'exprime ainsi pas autre chose dans le

---

<sup>37</sup> *ED*, p. 418.

<sup>38</sup> Pratique stratégique du tact à laquelle Derrida attribue le nom de « paléonymie ». Voir à cet effet *POS*, p. 95-96.

<sup>39</sup> Mais pour ne pas tourner en rond il ne suffit pas naïvement de suivre une ligne droite ou de sortir du cercle. Voir *M*, p. 163.

<sup>40</sup> *M*, p. 163.



tact qu'une fidélité à l'exigence phénoménologique du « Aux choses-mêmes! », exigence dont Michel Henry rappelle qu'elle signifie essentiellement que

C'est la nature de l'objet à connaître qui décide du moyen approprié à sa connaissance, c'est-à-dire en fin de compte de l'accès lui-même, qui dit ce que doit être celui-ci, quelles procédures et quelles méthodologies il convient de mettre en place de façon à pouvoir saisir un tel objet, à l'atteindre en lui-même et tel qu'il est<sup>41</sup>.

Cette attention à la nature de l'objet est capitale, c'est en elle que se trouve prescrite la *voie* en direction de la chose à dire et la *voix* avec laquelle ce Dire lui-même pourra croître. Cela ne doit néanmoins pas signifier que la voix univoque et universelle de la philosophie se trouve discréditée; seule l'est sa prétention à offrir une unique ou ultime voie d'accès vers la chose, puisque la loi du tact prescrit un pluralisme ou une transversalité dans l'écriture. C'est en ce sens peut-être qu'il faut entendre la référence à Nietzsche que Derrida fait jouer dans plusieurs de ses textes, par exemple dans « Les fins de l'homme » : « c'est d'un changement de "style" [...] que nous avons peut-être besoin; et s'il y a du style, Nietzsche nous l'a rappelé, il doit être *pluriel*<sup>42</sup>. » Aussi la philosophie apparaît-elle alors plutôt comme *une* voix parmi d'autres dans le registre de la déconstruction.

Or, la littérature est *peut-être* plus adaptée<sup>43</sup> – au moins en ce début des années 1970 – pour faire droit à cet impératif polyphonique et polymorphique du tact. Non seulement parce qu'elle échappe à la rigidité de la méthode philosophique (argumentation-démonstration), mais surtout en raison du principe fondamental qui

---

<sup>41</sup> Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 6.

<sup>42</sup> *M*, p. 163. Voir aussi Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 118.

<sup>43</sup> Derrida écrit en effet que « L' "économie" de la littérature me paraît *parfois* plus puissante que celle d'autres types de discours, comme par exemple le discours historique ou le discours philosophique. *Parfois*: cela dépend des singularités et des contextes. » (Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 262).

préside à son institution. Derrida insiste à plus d'un endroit sur ce que constitue pour lui ce principe, nous le citons en vrac :

L'espace de la littérature n'est pas seulement celui d'une *fiction* instituée mais aussi une *institution fictive* qui permet en principe de tout dire. Tout dire, c'est sans doute rassembler en traduisant toutes les figures l'une dans l'autre, totaliser en formalisant, mais tout dire c'est aussi franchir les interdits<sup>44</sup>.

Literature is a public institution of recent invention [...] which allows, in principle, anything to be said<sup>45</sup>.

La littérature est une invention moderne, elle s'inscrit dans des conventions et des institutions qui, pour n'en retenir que ce trait, lui assurent en principe le *droit de tout dire*<sup>46</sup>.

Il s'agit ainsi d'une liberté radicale et en principe sans limites de la parole. Il ne faut pas se hâter de concevoir cette liberté de la parole dans les termes d'une irresponsabilité, comme la tentative juvénile d'échapper à la rigueur et l'autorité de la philosophie ou comme une échappée vers la facilité d'un discours licencieux. Derrida est conscient que le principe auquel il fait appel risque toujours l'auto-neutralisation<sup>47</sup>, que ce soit dans la fiction pour la fiction d'une imagination débridée

---

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 256.

<sup>45</sup> Jacques Derrida « Remarks on Deconstruction and Pragmatism », dans Chantal Mouffe (dir.), *Deconstruction...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>46</sup> Jacques Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 64-65. Voir aussi *Demeure*. Maurice Blanchot, Paris, Galilée, 1998, p. 29-30.

<sup>47</sup> Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 257. La reconnaissance de ce risque de neutralisation permet d'étoffer notre compréhension des raisons pourquoi Derrida ne veut renoncer ni à la littérature ni à la philosophie. Ces dernières ne sont pas concurrentes et offrent plutôt une complémentarité inestimable sur le plan de la pensée. La philosophie est d'une certaine façon limitée par le carcan de son sérieux, alors que la littérature risque toujours d'être discréditée pour sa légèreté. D'où peut-être la nécessité (stratégique) de *commencer* par la philosophie et *d'ouvrir* avec la littérature : « Si la question philosophique me parut au moins aussi nécessaire, c'est peut-être parce que je pressentais ce qu'il pouvait parfois y avoir ou bien d'innocence ou bien d'irresponsabilité, voire d'impuissance dans la littérature. [...] La philosophie paraissait aussi plus politique, disons, plus capable de poser politiquement la question de la littérature avec le sérieux et la conséquence qu'elle requiert. » (p. 258-259). Nous reviendrons plus longuement sur le principe de cette ouverture vers le politique en conclusion.

ou dans le bavardage du parler pour ne rien dire : le droit de tout dire revendiqué ici ne signifie pas la simple possibilité ou le désir de dire n'importe quoi.

Que faut-il alors entendre par ce droit de tout dire? Avant d'appartenir au domaine politique de la liberté d'expression, liberté qui d'ailleurs serait inséparable de l'avènement de la démocratie<sup>48</sup>, s'exprime sous ce principe une conception assez exigeante de la littérature<sup>49</sup>. Pourquoi exigeante? Pour Derrida, l'exemplarité (nous reviendrons sur ce terme et sur ce qu'il contient de décisif) de la littérature réside tout entière dans son irréductibilité à l'ontologie. Déjà en cela elle révèle une connivence avec le statut des indécidables et en particulier avec celui de la différance. « Qu'est-ce que la littérature? » n'est pas une question recevable pour Derrida, car il n'existe « aucun énoncé, aucune forme discursive [qui soit] intrinsèquement ou essentiellement littéraire avant et hors de la fonction que lui assigne ou lui reconnaît un droit<sup>50</sup>... » Ce droit est précisément celui d'assumer toutes les voix, de mimer tous les discours possibles, c'est-à-dire même les discours impossibles, réservés ou interdits. Cela est en somme l'expérience de la fiction et, plus largement, celle de la citationnalité en général comme pouvoir de prélèvement et de greffe de toute parole (discours, code, phrase, mot, etc.) hors de son contexte dit « normal<sup>51</sup> ».

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 257. Voir aussi Jacques Derrida, « Remarks on Deconstruction... », *op. cit.*, p. 80.

<sup>49</sup> Dans *La dissémination*, Derrida écrit qu'un « court-traité de la littérature [...] énoncerait d'abord qu'il n'y a pas – ou à peine, si peu – de littérature... » Ce « si peu » témoigne bien du statut ontologique particulier de la littérature et de la nécessité de se détacher de l'idée traditionnelle selon laquelle la littérature est un corpus d'œuvres et/ou l'index d'un certain nombre d'« objets » littéraires. Voir Jacques Derrida, « La double séance », dans *D*, p. 252-253.

<sup>50</sup> Jacques Derrida, *Demeure...*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>51</sup> Ce potentiel de rupture n'est pas autre chose que ce que Derrida nomme l'*itérabilité* (*M*, p. 375). Il a plus longuement étudié les possibilités et les conséquences d'un tel principe dans *La dissémination* (*D*, p. 231 et 266-267). L'une de ces possibilités se laisse penser sous le thème de la *greffe*, dont les effets instables intéressent tout particulièrement Derrida dans « La double séance » (*D*, p. 220, 248-251). Dans ce texte et à partir d'une lecture de la *Mimique* de Mallarmé, Derrida « formalise » pour la première fois ce que nous tenterons de décrire bientôt sous les thèmes de l'indécidabilité et de l'*épokhè* propre à la littérature. Sur l'indécidabilité, voir en particulier *D*, p. 248-252. Pour l'histoire de son apparition au sein du corpus derridien, voir René Lemieux, *op. cit.*, p. 208. Le terme est absent des livres publiés en 1967, mais se retrouve déjà dans certains des articles et entretiens datés de 1968 qui

C'est en vertu de ce sens très précis du « droit de tout dire » que nous serions tentés d'interpréter le mot d'ordre « Plus d'une langue » dont Derrida dit un jour qu'il représentait peut-être la seule définition que l'on pourrait risquer à l'égard de la déconstruction<sup>52</sup>. Plus d'une langue donc; voire s'il le faut *toutes* les langues, voix, tons, styles, discours et codes que l'on puisse à bon droit reproduire, mimer, ruser, jouer ou simuler. Cette citationnalité, comme capacité du langage à rompre avec tout contexte d'inscription déterminé<sup>53</sup>, fait toute la littérature, lui permet d'être ce qu'elle n'est pas, ne pouvant pas *être* elle-même – ni être *elle-même* – parce qu'elle n'« est » que ce qu'elle mime. C'est pour marquer l'étrangeté de ce statut que Derrida réfère d'ailleurs à la littérature comme à une « *institution fictive*<sup>54</sup> », institution sans fondement, suspendue à la possibilité d'être, de dire et de faire « toujours autre chose qu'elle-même, elle-même qui d'ailleurs n'est que cela, autre chose qu'elle-même<sup>55</sup>. » Avant et hors cette fonction mimétique, il n'y a pas littérature. D'où son statut précaire, apparemment suspendu entre être et non-être – et peut-être faut-il ici voir une des raisons pourquoi les poètes ne pouvaient qu'apparaître choquants pour la pensée platonicienne<sup>56</sup>, préoccupée de l'étanchéité de ces deux catégories ontologiques.

---

seront réimprimés en 1972. Sur ce plan, « La double séance » se distingue par l'ampleur de l'analyse qu'elle réserve à l'indécidabilité.

<sup>52</sup> Jacques Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38. Encore que, pour neutraliser immédiatement la portée de cet exercice définitoire, Derrida rappelle que ce mot d'ordre ne fait pas définition, qu'il est, d'une certaine façon, insensé, parce qu'il ne satisfait pas aux règles de la proposition (il ne comporte aucun verbe).

<sup>53</sup> Derrida a discuté du principe de cette citationnalité à la fois dans « Signature événement contexte » (*M*, p. 375-377) et dans *VP*, p. 107-117 sous le thème de la mort ou de la disparition de l'auteur.

<sup>54</sup> Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 256.

<sup>55</sup> Jacques Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>56</sup> Le poète, quand il a recours à l'imitation (que Platon distingue de la diégèse, voir la *République*, 393b-394c) partage le rang du sophiste; tous deux simulent ce qui n'existe pas réellement ou déforment la réalité, font œuvre *fantastique*. Et en cela tous deux font être le non-être, ce qui n'est pas sans poser un épineux problème, en témoigne ce passage charnière du *Sophiste* où la recherche dialectique sur la nature du sophiste se renverse brusquement en une interrogation sur la possibilité d'un discours sur le non-être : « L'Étranger – C'est que réellement, bienheureux jeune homme, nous

Le polymorphisme essentiel de la littérature – incarné dans son droit de tout dire – s'érige ainsi à partir du principe de la citationnalité. Ironiquement, ce principe n'est en rien derridien, et c'est chez le Husserl des *Recherches logiques* que Derrida croit voir ce principe thématiquement pour la première fois dans l'histoire de la philosophie du langage à travers son projet d'une grammaire pure logique. À l'époque de *La voix et le phénomène*, Derrida détermine cette potentialité du langage comme une « liberté du langage » ou, métaphoriquement, comme « franc-parler » et non pas encore comme citationnalité :

Toute l'originalité de ce concept tient à ce que son assujettissement final à l'intuitionnisme n'opprime pas ce qu'on pourrait appeler la liberté de langage, le franc-parler d'un discours, même s'il est faux et contradictoire. On peut parler sans savoir: c'est contre toute la tradition philosophique que Husserl démontre que la parole alors est encore parole de plein droit pourvu qu'elle obéisse à certaines règles qui ne se donnent pas immédiatement comme règles de connaissance<sup>57</sup>.

Dès lors qu'il prend conscience de cette liberté du langage (et même s'il l'ignore), l'écrivain se voit offert toute une gamme de tours d'écriture qui risquent de compliquer passablement non seulement le statut de ce qu'il écrit, mais aussi l'expérience de lecture qui pourra en résulter. Parce qu'il peut utiliser toutes les figures, feindre tous les discours, feindre jusqu'à la feinte elle-même (par exemple d'un récit « dit » autobiographique, mais dont on peut difficilement contrôler les additions fictionnelles<sup>58</sup>), l'écrivain peut parvenir à provoquer le brouillage et la *suspension* du rapport à ce que le lecteur pensait être la vérité ou la réalité du récit.

---

voilà engagés dans une recherche tout à fait épineuse, car paraître et sembler, sans être, parler, mais sans rien dire de vrai, tout cela a toujours été plein de difficultés, autrefois comme aujourd'hui. Car soutenir qu'il est réellement possible de dire ou de penser faux et, quand on a affirmé cela, qu'on n'est pas enchevêtré dans la contradiction, c'est véritablement, Théétète, difficile à concevoir. » (*Sophiste*, 237a).

<sup>57</sup> *VP*, p. 100

<sup>58</sup> Voir la correspondance « fictive » – mais l'est-elle vraiment et de part en part? – que Derrida développe dans ses « Envois » (*La carte postale*, *op. cit.*, p. 5-273). Sur un plan plus tragicomique et parce qu'il a généré un psychodrame collectif aux États-Unis, on pourrait également citer *A Million Little Pieces* de James Frey.

Cela se produit, pour donner un exemple simple et à la limite simpliste, lorsqu'il devient impossible pour le lecteur de déterminer si le « Je » du récit réfère à l'auteur-scripteur lui-même ou à un narrateur fictif, c'est-à-dire à un simulacre de « Je ». Il est possible de raffiner ce stratagème à l'infini, nous n'avons pas l'ambition d'en démonter la mécanique. L'œuvre narrative de Maurice Blanchot, sa tentative de donner à lire et à penser l'expérience du neutre ou de la neutralisation, fournirait sans doute un point de départ exemplaire, sans être le seul possible, pour une entreprise de ce genre<sup>59</sup>.

Qu'il nous soit permis d'en rendre compte brièvement. Dans *L'entretien infini* (mais nous aurions tout aussi bien pu utiliser *L'espace littéraire*), Blanchot écrit :

...il se pourrait que raconter (écrire), ce soit attirer le langage dans une possibilité de dire qui dirait sans dire l'être et sans non plus le dénier – ou encore, plus clairement, trop clairement, établir le centre de gravité de la parole ailleurs, là où parler, ce ne serait pas affirmer l'être et non plus avoir besoin de la négation pour suspendre l'œuvre de l'être, celle qui s'accomplit ordinairement dans toute forme d'expression. La voix narrative est, sous ce rapport, la plus critique qui puisse, inentendue, donner à entendre. De là que nous ayons tendance, l'écoutant, à la confondre avec la voix oblique du malheur ou la voix oblique de la folie<sup>60</sup>.

Cette possibilité de la parole, possibilité offerte dans la littérature, est ce que Blanchot nomme l'expérience du neutre. Une telle expérience se reconnaît à au moins trois caractéristiques : 1/ la suspension de la structure attributive du langage, comme capacité de mettre entre parenthèse le rapport à l'être qui va habituellement de soi

---

<sup>59</sup> Ce qui intéresse Derrida dans le corpus de la littérature est à cet effet très précis. Son intérêt ne va pas vraiment vers la fiction en tant que telle, pour laquelle il avoue avoir peu de goût (Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 259), mais plutôt sur un corpus assez déterminé où la littérature réfléchit elle-même et par elle-même son expérience « propre », ne se contente plus de poser la question de l'essence de la littérature, mais vit ce questionnement à travers le tremblement et la dislocation de son propre discours (*ibid.*, p. 261-262). On pourrait ici convoquer les noms de Blanchot, Ponge, Celan, Joyce, Artaud, Jabès, Kafka, Mallarmé, Bataille, Flaubert, etc. Nous ne prétendons pas ici clore la liste.

<sup>60</sup> Maurice Blanchot, « La voix narrative (le "il", le neutre) », *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 567.

dans notre expérience langagière<sup>61</sup>; 2/ l'installation d'un rapport neutre au sens, ce qui ne veut pas dire un rapport a-signifiant ou insensé, mais une certaine situation où le sens demeure irréductiblement suspendu entre sens *et* non-sens, entre tel *et* tel sens – et c'est cette impossible conjonction qui décrit peut-être le plus adéquatement la suspension opérée par le neutre – rapport où « la possibilité de sens et non-sens [est hantée] par l'écart invisible d'une différence<sup>62</sup>. » Derrida abordait déjà cette suspension à partir du thème bataillien de la transgression (« La neutralisation se produit dans la connaissance et la syntaxe de l'écriture mais elle se rapporte à une affirmation souveraine et transgressive<sup>63</sup> ») pour tenter d'indiquer en quoi, mimant l'*Aufhebung* hégélienne, elle échappe néanmoins (et quoi qu'en pensait Bataille lui-même) à sa logique en ne résolvant pas la contradiction dialectique; et finalement 3/ un mouvement de *décentrement* sous la pression d'un « il » impersonnel qui ne peut plus donner lieu à aucune identification (et auquel le lecteur ne peut plus s'identifier lui-même), « neutre en ce sens décisif qu'elle [la voix narrative] ne saurait être centrale, ne crée pas de centre, ne parle pas à partir d'un centre, mais au contraire à la limite empêcherait l'œuvre d'en avoir un, lui retirant tout foyer privilégié d'intérêt<sup>64</sup>... » Mouvement qui, on le voit, signe l'ébranlement du règne de la conscience, tel que ce règne s'exprime dans la narration traditionnelle à partir du point de vue d'un « personnage » choisi, capable de dire « Je » et de relater ce qu'il a vu ou pensé en son âme et conscience.

Quoi qu'il en soit, c'est à cette expérience de neutralisation que Derrida assimile la littérature. Il faut bien comprendre que la « littérature » dont il est ici question n'est pas monolithique, elle ne s'identifie pas totalement à ce que l'on pourrait appeler le corpus de la littérature mondiale comme totalité des livres, récits,

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>63</sup> *ED*, p. 402-403.

<sup>64</sup> Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 566.

romans ou fictions parus à ce jour (il ne suffit pas de publier un livre dans le rayon « littéraire » pour que cela fasse littérature). Pour Derrida, la littérature renvoie moins à une forme ou à des critères définis qu'à un *lieu* du texte. On parvient à ce lieu, on atteint cet « espace littéraire », lorsque l'expérience traditionnelle de la lecture, où « lorsque je lis un roman [...] je crois à ce que je lis<sup>65</sup> », cède le pas à une suspension du « rapport thétique au sens ou au référent<sup>66</sup> » du récit, expérience d'une *indécidabilité* qui n'est alors plus seulement théorique. D'une certaine manière, il y a ici un retournement complet de la condition de l'expérience littéraire : s'il faut habituellement produire une suspension de l'incrédulité (*disbelief*) pour entrer dans la lecture, il s'agit ici au contraire d'une suspension de la croyance (*belief*), expérience ou épreuve de doute qui n'est pas autant celle de la philosophie que celle de l'athéisme – et on a peut-être tort de considérer que cette expérience est réservée aux seuls non-croyants<sup>67</sup>.

Derrida décrit cette suspension – à propos de laquelle il faut insister qu'elle n'est en rien volontaire – telle qu'elle se constitue dans l'acte de lecture :

Quelque chose de la littérature aura commencé quand il n'aura pas été possible de décider si, quand je parle de quelque chose, je parle de quelque chose (de la chose même) ou si je donne un exemple, un exemple de quelque chose ou un exemple du fait que je peux parler de quelque chose, de ma façon de parler de

---

<sup>65</sup> Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 2010 [1940/1986], p. 325.

<sup>66</sup> Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 264

<sup>67</sup> Peut-être conçoit-on trop rapidement le domaine de la foi comme étant celui de la croyance et comme si celle-ci n'était qu'une tranquille jouissance. Il est permis de penser, à la suite de tout un pan du christianisme, que la foi est plutôt une interminable épreuve de doute et d'angoisse devant l'expérience du non-savoir (dont la radicalité consister à excéder l'alternative entre savoir et ignorance). On pourrait convoquer à cet effet maints passages de l'Ancien et du Nouveau Testaments, dont la Tentation du Christ et l'épisode de la Passion (« Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (Mt, 27,46)). Kierkegaard a par ailleurs admirablement dégagé dans *Crainte et tremblement* l'insoutenable et constante tension qui dut être celle de la foi d'Abraham appelé à sacrifier Isaac.



quelque chose, de la possibilité de parler en général de quelque chose en général, ou encore d'écrire cette parole, etc<sup>68</sup>.

Il s'agit là d'une idée que Derrida avait annoncée dès *La dissémination*, en disant qu' « Un texte n'est un texte que s'il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu<sup>69</sup>. » En s'exprimant ainsi, Derrida ne vise pas à affirmer ce que doit ou devrait être un texte, mais ce qui se donne à penser comme la condition de tout texte et de toute littérature, ce sans quoi il n'y aurait ni littérature ni texte en général. Cela marque également que la suspension opérée par la littérature ne ressort ni simplement de l'art ou de l'artifice d'un auteur malicieux ni d'un certain état de confusion chez le lecteur (défaut dans ses compétences en littérature, par exemple).

Dans la suspension qu'elle opère ou, plutôt, dans la suspension que tout entière elle *est* – et dans l'expérience du *non-savoir* auquel elle donne accès, expérience qui est celle-là même de la rature de l'origine – la littérature fournit l'exemple enrichi et performatif de ce dont nous n'avions eu jusqu'à maintenant qu'un aperçu théorique et phénoménologique *appauvri* : la différence comme donation aphanoménale de la phénoménalité, de la pensée, du langage et du temps; l'articulation impensable de la *vie* dans l'hymen inaccessible qui sépare ses deux acceptions grecques (*zoē/bios*). Cette aventure dis-séminale de la trace, la littérature la produit devant nous ou la performe pour nous à travers l'indécidabilité exemplaire d'un sens que rien ne peut plus rédimmer.

Cette indécidabilité n'est pas, comme on pourrait le penser, provisoire ou accidentelle; elle ne résulte pas de l'incompétence linguistique du lecteur (voire de l'auteur composant son texte) et ne traduit pas un certain degré d'ignorance de leur part. Elle fait plutôt signe vers un domaine de l'« expérience » absolument

---

<sup>68</sup> Jacques Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 89, note 12.

<sup>69</sup> *D*, p. 71.

imperméable au savoir (à l'être, à la conscience, à la présence, etc.), domaine qui est celui du non-savoir. Celui-ci ne représente pas un degré dans l'échelle du savoir (ignorance, opinion, vérité), mais le lieu où cette échelle n'est plus l'étalon de l'expérience et se trouve absolument suspendue. L'indécidabilité est en ce sens l'épreuve où le sens d'un texte, d'un mot ou d'une phrase *prolifère* et se dédouble de façon contradictoire; la tension de cette épreuve consistant en ce que le lecteur ne peut pourtant s'autoriser d'aucune règle (grammaticale, contextuelle, ou autre) pour stopper cette prolifération, car celle-ci n'est pas sémantique, elle ne relève pas d'une équivoque ou d'une ambiguïté qui seraient induites par la richesse de la langue, mais dépend tout entière de la *syntaxe*<sup>70</sup>; or la syntaxe, l'articulation et l'espacement, on le sait, n'ont aucun sens par eux-mêmes, donc aucun sens *privilegié* vers lequel être reconduits sereinement – et c'est en ce point précis que toute herméneutique atteint alors sa limite. C'est ce qui faisait dire à Derrida que

S'il n'y a donc pas d'unité thématique ou de sens total à se réapproprier au-delà des instances textuelles, dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu, le texte n'est plus l'expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique. C'est à ce concept herméneutique de *polysémie* qu'il faudrait substituer celui de *dissémination*<sup>71</sup>.

Le pouvoir suspensif de la littérature est un pouvoir de *mettre en crise*, pouvoir qu'il ne faut pas se hâter de juger négatif ou appauvrissant : la neutralisation du rapport au sens n'est pas sa négation; elle n'est pas une fenêtre ouverte sur l'absurdité logique – dessèchement du sens –, mais sur sa dissémination en tant que celle-ci est la condition de sa fécondité.

Le pouvoir suspensif qui est ainsi accordé à la littérature fait en sorte « que sa lecture est à la fois une interprétation sans fin, une jouissance et une frustration sans mesure : elle peut toujours vouloir dire, enseigner, donner plus qu'elle ne fait, autre

---

<sup>70</sup> *D*, p. 249-250.

<sup>71</sup> *D*, p. 294.

chose en tout cas<sup>72</sup>. » La littérature met à nu la même an-archie originaire, la même opacité absolue de l'origine (sens, présence, être, etc.) que la philosophie. Elle ne dit pas *autre chose* que la philosophie, mais le fait différemment, en le performant concrètement, en la vivant *dans sa chair* et en donnant à lire cette expérience à travers son corps marqué<sup>73</sup>. De là le caractère absolument *exemplaire* de la littérature, elle *fait* ce que la philosophie ne pouvait que *dire* malaisément sans l'incarner elle-même :

...la littérature est seulement exemplaire en cela de ce qui arrive partout, chaque fois qu'il y a de la trace (ou de la grâce, c'est-à-dire chaque fois qu'il y a quelque chose plutôt que rien, chaque fois qu'il y a (*es gibt*) et que ça donne sans retour, sans raison, gratuitement<sup>74</sup> ...

Le problème était de donner à penser l'in-sensé qui met la pensée en mouvement à partir d'un mode discursif où tout ce qui est mis en circulation est réintégré malgré lui dans le circuit du sens, ce que l'éthique de l'écriture ne parvenait à faire que péniblement. Or, il apparaît que cette expérience de pensée est *parfois* mieux servie par la « pratique même de l'écriture, la mise en scène, la composition, le traitement de la langue, la rhétorique, que par des argumentations spéculatives » et qu'en conséquence la littérature interroge parfois la philosophie « de façon plus aigüe, plus thématique ou mieux informée<sup>75</sup> » que la philosophie elle-même.

En vérité, ce motif ne doit pas nous surprendre; après tout, c'était déjà sous la pression d'un exemple littéraire (le « Je suis mort » de M. Valdemar de Poe) que

---

<sup>72</sup> Jacques Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>73</sup> Nous avons développé cette idée de façon plus étoffée dans un texte consacré au traitement de la question de l'absurde dans la philosophie et la littérature. Voir Maxime Plante, « Littérature et philosophie : du sens à la question », *Implications philosophiques*, dossier thématique « La littérature au prisme de l'absurde », été 2015, 11 p. En ligne. < <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/litterature-et-philosophie-du-sens-a-la-question/> > (31-03-16).

<sup>74</sup> Jacques Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>75</sup> Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 269.

Derrida avait entrepris de faire éclater les certitudes husserliennes sur le langage<sup>76</sup>. On comprend désormais que cet exemple ne représentait pas le pis-aller d'une argumentation philosophique épuisée, ni même l'exception qui prouve la règle inamovible du langage, mais « l'histoire ordinaire du langage<sup>77</sup> » et la tentative de donner à voir la suspension à laquelle peut parvenir la littérature.

Derrida n'hésite pas à rapprocher la suspension opérée par la littérature de cette autre suspension qu'est l'*épokhè* phénoménologique, en précisant cependant que, malgré toutes leurs affinités (toutes deux sont des expériences de neutralisation qui visent à suspendre ou « mettre entre parenthèse » la réalité ou l'existence réelle de ce qui est lu ou réfléchi<sup>78</sup>), la littérature est en quelque sorte plus *radicale* dans son expérience de suspension, car elle remet en question jusqu'à la *possibilité* d'accéder à « la chose même » :

Quand toutes les hypothèses sont permises, sans fond et à l'infini, sur le sens d'un texte ou les intentions finales d'un auteur dont la personne n'est pas plus représentée que non représentée par un personnage ou par un narrateur, [...] quand il n'y a même plus de sens à décider d'un secret derrière la surface d'une manifestation textuelle (et c'est cette situation que j'appelle texte ou trace), [...] alors le secret nous passionne<sup>79</sup>.

C'est la radicalité sans profondeur de cette situation où le sens est indécidable, à la limite superflu, qui va jusqu'à déloger « le langage phénoménologique [...] de ses certitudes (présence à soi de la conscience transcendantale absolue, ou du *cogito*

---

<sup>76</sup> *VP*, p. 105-108. On se rappelle également que, dès son « Introduction » à *L'origine de la géométrie*, Derrida invoquait Joyce comme « parallèle transcendantal » de l'idéal husserlien d'un langage univoque et transparent. Voir *IOG*, p. 105. Voir aussi Jacques Derrida, *Ulysse gramophone*, Paris, Galilée, 1987, p. 27-28.

<sup>77</sup> *VP*, p. 108.

<sup>78</sup> Husserl est le premier à reconnaître l'existence de telles affinités, puisqu'elles le forcent à aborder la question de la spécificité de la réduction vis-à-vis de l'imagination à de nombreuses occasions. Voir à cet effet Maria Manuela Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, *op. cit.*, p. 196-246 et Edmund Husserl, « Lettre à Hofmannsthal », trad. E. Escoubas, *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 13-15.

<sup>79</sup> Jacques Derrida, *Passions*, *op. cit.*, p. 67-68.

indubitable, etc.)<sup>80</sup> » et ainsi met la phénoménologie en face de la vanité de son projet. Dès l'orée du langage, qui est aussi et réciproquement l'aube de la pensée, l'intuition directe si chère à Husserl ne peut être qu'un mirage dont le destin est de se dissiper, n'ayant en vérité jamais vécu que de notre désir de la garder vivace.

Peut-être comprend-on alors pourquoi la parution de *La voix et le phénomène* ait pu représenter pour Lévinas un coup de tonnerre et le révélateur d'une « naïveté, d'un dogmatisme insoupçonné qui sommeillait au fond de ce que nous prenions pour esprit critique<sup>81</sup>. » C'est qu'avec la lecture derridienne de Husserl apparaissait dans une clarté inattendue – et d'autant plus radicale que la phénoménologie s'était voulue comme l'apogée et le phare de la clarté rationnelle – que la phénoménologie continuait d'abriter en son sein, et au lieu même de ce qu'elle prétendait être l'*origine* de toute lumière, une zone d'obscurité massive; plus encore, que c'était en cet abîme insondable lui-même que se reposait toute une philosophie croyant marcher sur un sol d'autant plus ferme qu'elle l'avait acquis de haute lutte. Si la comparaison avec la révolution kantienne peut ainsi s'autoriser, peut-être faut-il oser dire du même souffle que l'œuvre de Derrida représente une coupure *plus radicale encore* que le kantisme; car s'il y a ici révolution, c'est peut-être d'avoir su, non pas *inverser* la polarité épistémologique du couple sujet-objet<sup>82</sup>, mais, à la fois plus et moins révolutionnaire, d'avoir su *suspecter* la métaphore orbitale qui continuait à gouverner discrètement notre rapport épistémologique au monde, faisant par là apparaître, contre toute attente et en dépit des évidences, la naïveté qui lui demeurait associée. Et ainsi, peut-être, d'avoir poursuivi et même radicalisé la lente déconstruction du modèle théologique qui n'avait cessé jusqu'alors d'aimer la philosophie.

---

<sup>80</sup> Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution... », *op. cit.*, p. 265.

<sup>81</sup> Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>82</sup> Voir Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1954, p. 1.

On comprend que, dans l'espace de cette déconstruction, l'écriture ne fut pas qu'un levier temporaire destiné un jour à être remplacé par quelque « outil » plus performant (que ce *nec plus ultra* se nomme « littérature » ou « politique »). C'est qu'avant d'être un concept, l'(archi-)écriture est le titre d'un *problème*. On ne s'approche pas de l'essentiel en disant que ce problème prend différentes formes au sein de l'œuvre de Derrida; tout au contraire, cette œuvre n'est rien d'autre que l'*endurance* et la *radicalisation* croissante de cet unique problème. Ce qui s'offre au lecteur sous l'apparence discontinue d'une succession dispersée d'écrits trouve donc sa règle dans la transversalité – thématique *et* performative, empirique *et* transcendante, philosophique *et* littéraire – de l'expérience de cette problématique qui fait et défait la pensée. « Écriture » est le nom du trou ou de la déchirure dans la phénoménalité ainsi que la métaphore du point d'interrogation dans la textualité que nous avons décrits sous les thèmes substituables d'une indécidabilité du sens et de la rature de l'origine.

Cette indécidabilité ne doit s'interpréter, on espère l'avoir suffisamment montré, ni à partir d'un cadre strictement littéraire comme le fruit d'un certain « jeu » chaotique, ni à partir d'un cadre strictement politique comme un principe éthique éthéré, mais à partir d'un cadre *d'abord* phénoménologique où elle incarne la pure altérité de l'archie (origine, sens, vérité), cette trace ou cette *an-archie* dont Derrida a contribué à montrer qu'elles étaient la source et le socle de toute expérience philosophique, littéraire et éthique. N'y a-t-il pas là, finalement, le principe d'une régularité, d'une cohérence et d'une homogénéité tout à fait digne de ce que l'histoire de la philosophie a toujours nommé une *œuvre*? C'est à nous qui en héritons qu'il convient désormais d'en décider – et là commence la responsabilité, là commence le dialogue et le travail de la pensée.

## CONCLUSION

### UNE PROMESSE LOURDE DE SENS

Philosophes, nous le sommes tous, honteusement, glorieusement, par abus, par défaut [...] La philosophie serait notre compagne à jamais, de jour, de nuit, fût-ce en perdant son nom, devenant littérature, savoir, non-savoir, ou s'absentant, notre amie clandestine dont nous respections – aimions – ce qui ne nous permettait pas d'être liés à elle, tout en pressentant qu'il n'y avait rien d'éveillé en nous, de vigilant jusque dans le sommeil, qui ne fût dû à son amitié difficile.

Maurice Blanchot, *Notre compagne clandestine*

On pourrait penser qu'après avoir débusqué la structure radicalement indécidable du sens, après avoir ruiné la possibilité de l'origine et de la fin – du sens premier ou dernier – l'œuvre derridienne n'aurait eu ni l'intérêt ni le désir de faire signe vers le politique. À quoi bon signer un discours sur la responsabilité (politique, philosophique, éthique, etc.) s'il n'y a plus rien vers quoi retourner ni rien vers quoi se projeter? L'exigence de fidélité a-t-elle alors encore un sens qui ne soit pas absurde? Sans cette possibilité de recueillir la vérité, reste-t-il quoi que ce soit pour donner prise à la question politique et quoi que ce soit qui résiste à la dispersion ou la dissolution déconstructrice que l'on dirait à bon droit nihiliste?

À quoi bon *parler*, si cela ne sert après tout qu'à entretenir la nostalgie d'un sens perdu et à ressasser le souvenir de la douce époque où l'appel au sens avait encore un sens? Aussi accueillons-nous peut-être avec une franche incompréhension la réponse derridienne à l'aphorisme célèbre du *Tractatus* : « Ce qu'on ne peut pas dire, il ne faut surtout pas le taire, mais il faut l'écrire<sup>1</sup>. » Brusque retour du « il faut »

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *La carte postale*, op. cit., p. 209. Voir aussi *Psyché*, op. cit., p. 544.

là où on l'avait cru irrémédiablement perdu. Selon quelle exigence ce retour du devoir-faire est-il dicté? Surtout, quelle signification peut-il encore avoir pour nous?

Toutes ces questions illustrent une certaine désorientation de l'interprète devant la difficulté de réconcilier ses différentes – et parfois contradictoires – expériences du texte derridien. Le spectaculaire excès dans lequel a versé la réception de la pensée derridienne pouvait-il être évité? Cet excès n'était pas plutôt programmé « génétiquement » – historiquement – pour se produire? Derrida nous a certes appris à lire le texte de la métaphysique de manière inquiète et inédite, mais qui pouvait nous apprendre à lire Derrida, à le lire tel qu'il aurait espéré être lu ou tel que son œuvre appellerait à être lue? Comment savoir si nous avons bien reconstitué la tâche de lecture à laquelle cette œuvre convie autrement qu'en lisant? Et comment reconstituer cette tâche si lire a toujours signifié l'*évitement* d'une telle lecture? Il y a là une circularité inévitable que Derrida a reconnue très tôt; elle est heureuse et malheureuse parce qu'à la fois elle rend le projet déconstructeur possible *et* en compromet la réalisation.

L'ironie a voulu qu'au moment même où l'œuvre de Derrida prétendait faire signe vers la déconstruction du modèle onto-théologique qui avait toujours téléguidé le développement de l'histoire de la philosophie, sa propre réception aura donné un exemple éclatant du pouvoir d'enveloppement infini de la réappropriation métaphysique. C'est que, d'une certaine façon, la nécessité de la lecture derridienne – et la nécessité de lire Derrida tel que son œuvre nous appelle à lire toute œuvre – ne pourra jamais être démontrée, car « jamais on ne prouvera *philosophiquement* qu'il faut [...] procéder à une déconstruction effective<sup>2</sup>. » La lecture derridienne sera toujours injustifiable en dernière instance<sup>3</sup>. Elle ne se fera jamais vérité, tout en elle

---

<sup>2</sup> *M*, p. XVIII.

<sup>3</sup> Jean-Luc Nancy, commentant « Les fins de l'homme », écrit justement que « La philosophie en effet ne pourra pas donner le savoir d'un devoir de mettre fin à son savoir. » (Jean-Luc Nancy, « La voix libre de l'homme », dans Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), *Les fins de l'homme. À*



ayant consisté à montrer qu'un tel concept ne pourra jamais représenter le fin mot de l'histoire.

En fait, la forme paradoxale de ce « il faut » impossible aura dicté le développement et la radicalisation de la question de l'écriture, à travers ce que nous avons nommé l'art du tact et jusqu'à l'appel à la littérature. On ne doit pas négliger que, dès l'apparition d'un « il faut », dès l'interrogation portant sur un devoir-faire, la question du politique est posée. Une telle question n'est pas subsidiaire ou secondaire, elle n'est même pas ultérieure ou ultérieurement accessible depuis l'autre versant d'un tournant; elle est présente dès l'abord, dès le moment où est posée la question de l'archi-écriture comme remise en question de l'origine, du centre ou de la présence. Car c'est bien convoquer la question du politique, de l'éthicité de l'éthique et de l'origine de la responsabilité que de se demander « de quoi *s'autoriser* en dernier recours [...] pour disqualifier la naïveté, l'incompétence ou la méconnaissance...<sup>4</sup>? » De quoi *s'autoriser en dernier recours* lorsqu'on a neutralisé l'instance du dernier recours? On voit bien qu'à cet endroit raison pratique et raison théorique ne souffrent aucune disjonction, s'appellent l'une l'autre, posent la question du faire et du devoir-faire dans toute sa problématicité, là où cette question n'est plus « Que faire? », mais « Que faire – de la question "Que faire?" – <sup>5</sup>? »

---

*partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981, p. 167). Paul de Man en déployait les implications de façon implacable dans une lettre adressée à Derrida : « Si la critique de la métaphysique est structurée comme une aporie entre langage performatif et langage constatif, cela veut dire qu'elle est structurée comme la rhétorique. Et puisque, si l'on veut garder le terme "littérature", on ne devrait pas hésiter à l'assimiler à la rhétorique, il s'ensuivrait que la déconstruction de la métaphysique, ou de la "philosophie", est impossible dans la mesure précise où elle est "littéraire". » Cité dans Jacques Derrida, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 132. Cette situation aporétique par laquelle « le schéma déconstructeur d'un texte doit se laisser contaminer, parasiter, en y "retombant", par cela même qu'il déconstruit. » (*ibid.*, p. 134) est ce que de Man nomme l'*allégorie de l'illisibilité*.

<sup>4</sup> *M*, p. XVIII.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, « Penser ce qui vient », dans René Major (dir.), *Derrida pour les temps à venir*, Paris, Stock, 2007, p. 45 et 49 *sqq.*

Cette surenchère questionnante participe peut-être de la solution et ce n'est pas un hasard si ce travail a été placé de bout en bout sous le signe de la *question* : question de la présence, question de l'être, question du signe et, surtout, question de l'écriture. On reconnaîtra sans mal la dette contractée envers Heidegger à cet égard. Nous l'avons noté déjà<sup>6</sup>, c'est toujours (ou *presque*, nous y reviendrons) sous l'autorité du questionnement, du pouvoir-questionner du *Dasein*, que Heidegger place la tâche et le devoir de la pensée. Cela n'est que trop visible dans *Être et temps*, mais on pourrait en contrôler le motif dans presque toute l'œuvre et le voir culminer dans cette proposition bien connue qui clôt « La question de la technique » : « Le questionnement est la piété de la pensée<sup>7</sup>. »

Derrida n'échappe apparemment pas à cette injonction que l'on doit bien qualifier de méthodologique (que faire, et comment?). Ouvrant « Violence et métaphysique », il confirmait magistralement l'orientation heideggérienne, reconnaissant dans le questionnement ouvert et le déploiement réflexif de la question la seule chose

à pouvoir fonder aujourd'hui la communauté de ce que, dans le monde, on appelle encore les philosophes par un souvenir, au moins, qu'il faudrait interroger sans désespérer [...] Communauté de la question, donc, en cette fragile instance où la question n'est pas encore assez déterminée pour que l'hypocrisie d'une réponse se soit déjà invitée sous le masque de la question [...] Communauté de la question sur la possibilité de la question. C'est peu – ce n'est presque rien – mais là se réfugient et se résument aujourd'hui une dignité et un devoir inentamables de décision. Une inentamable responsabilité<sup>8</sup>.

Le devoir de la philosophie serait – devrait être – de garder et de sauvegarder la possibilité de la question. On pourrait localiser ici, dans l'exigence intraitable du questionnement maintenu et enduré comme tel, par excellence dans le questionnement sur la ou les fins de la philosophie, le principe d'un devoir ou d'une

---

<sup>6</sup> Voir *supra*, p. 143.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>8</sup> *ED*, p. 118.

responsabilité philosophiques inaliénables. N’y a-t-il pas lieu de voir dans cette exigence et dès 1964 la mise en évidence de la portée politique de la pensée derridienne ainsi que le fil conducteur du motif politique dans son œuvre tardive?

Malgré l’aspect séduisant de cette interprétation, il faut l’abandonner ou à tout le moins la subordonner en disant qu’elle est insuffisante pour rendre compte de la question du politique dans l’œuvre de Derrida. La raison en est simple. Le privilège de la question, tel qu’il est par exemple donné à lire chez Heidegger, en vient très vite à être suspecté par Derrida. Dans son cours à l’ENS de 1964-1965 (*Heidegger, la question de l’Être et l’Histoire*), analysant patiemment les ressorts de la question de l’être et sa justification formelle par Heidegger, Derrida concluait – ce sont les ultimes lignes du cours – :

Vous vous rappelez que j’avais essayé en commençant de justifier chacun des mots de ce titre [Heidegger, la question de l’Être et l’Histoire] [...] Il y a un seul mot, vous vous souvenez peut-être, que je n’avais pas essayé de justifier et c’était celui de *question*<sup>9</sup>.

C’est donc sur une ouverture que se conclut le cours de 1964-1965, ouverture qui vise à reconnaître ou à remarquer chez Heidegger le lieu d’un silence, voire d’une inconséquence : comment se fait-il que la dignité de la question comme plus haute responsabilité de l’esprit et le privilège du questionnement comme moteur de l’herméneutique ne fassent jamais l’objet d’une réflexion sur ce qui justifie leur statut éminent? Pourquoi le privilège du questionnement est-il le seul élément à demeurer soustrait à la question? N’y a-t-il pas là un défaut ou une démission du questionnement vis-à-vis de son propre principe questionnant?

C’est là une inquiétude quant à la solidité du fondement questionnant – et quant au questionnement comme fondement et détermination ultimes du *Dasein* – qui ne quittera plus Derrida par la suite; cette inquiétude représente de surcroît un fil

---

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Heidegger, la question de l’Être et l’Histoire : cours de l’ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013, p. 326.

conducteur inestimable pour lire le politique et par dérivation le développement de la question du politique (devoir, responsabilité, éthique) dans son œuvre. Aussi surprenant que cela paraisse, ce fil décrit une trajectoire elliptique : il part de Heidegger et y revient, sans pourtant par ce retour revenir à son point de départ. Cela peut sembler paradoxal ou marquer une régression; cela ne fait pourtant qu'illustrer l'aspect dynamique de la pensée, aspect qui a peut-être tendance à être occulté par l'apparente dimension statique qui est celle de l'œuvre comme totalité achevée. Balisons donc cette trajectoire afin d'en expliciter la progression.

Aussi haute que soit la dignité du questionnement – on le voit aujourd'hui à la place importante qu'occupe la problématisation dans tout le domaine des sciences humaines et sociales – elle témoigne encore d'un volontarisme suspect : questionner signifie vouloir savoir. La nécessité de faire le *saut* (*Sprung*) dans la question marque en ce sens que le questionnement est le lieu d'un acte de liberté qui est aussi le moment d'une décision résolue. Ce n'est pas par hasard si la thématique de la résolution (*Entschlossenheit*) exprime ce qu'il y a de plus authentique comme pouvoir-être du *Dasein*. Avec la résolution, l'esprit peut en effet être conduit de la démission (le « On » de l'inauthenticité) au réveil par la prise en charge responsable du souci. Et c'est bien grâce au questionnement que cette prise en charge peut s'effectuer<sup>10</sup>. Hors de la question librement posée, hors de cette responsabilité de l'esprit librement consentie, point de salut pour le *Dasein*.

Il est frappant de constater que c'est à la même responsabilité du questionnement qu'en appelle Husserl. Sans cette responsabilité assumée, la science continue certes son développement et sa diffusion, mais elle le fait sur un mode somnambulique et sans savoir ni pouvoir véritablement réactiver le sens original des propositions qu'elle manie. C'est pourquoi avant même de penser atteindre ce

---

<sup>10</sup> *ET*, p. 7. Rappelons par ailleurs la note liminaire d'*Être et temps* : « ...la question de l'être doit mettre notre *Dasein* en mouvement. »

sens originaire, la responsabilité la plus aiguë de la science – et cela veut dire pour Husserl la philosophie – doit être de réveiller l'exigence et la nécessité « de la question en retour [...] plus encore, que le sens vrai de cette question [soit] découvert<sup>11</sup>. » Le philosophe questionne *en retour* (*Rückfrage*), car il interroge la *provenance* de ses évidences scientifiques; questions de l'origine et des conditions de possibilité du savoir évident<sup>12</sup>.

Or, n'est-ce pas là reconduire une hiérarchie douteuse dans l'économie politique de la cité? D'un côté ceux qui questionnent, qui « osent » héroïquement s'élever à la dignité du questionnement; de l'autre, tout ceux qui restent, les masses ou la plèbe, le « On ». Une telle conception « élitiste » de la société n'est-elle pas politiquement dangereuse? N'autorise-t-elle pas les pires excès et ne justifie-t-elle pas dans une certaine mesure la naturalisation des rapports de domination (questionnant/non-questionnants, gouvernants/gouvernés, forts/faibles, etc.)<sup>13</sup>? On comprend donc aisément que Derrida ait voulu marquer sa méfiance vis-à-vis de ce schéma. Il faut cependant voir que ce n'est pas le questionnement comme tel qui se trouve ici accusé, mais sa caractérisation comme phénomène fondamental du *Dasein*, c'est-à-dire comme si c'était la question qui avait le dernier mot de son être – et cela parce qu'elle serait aussi son tout premier mot : non pas *Je pense, je suis*, mais *ti esti*?

Or, cette primauté du théorique, c'est d'abord et avant tout Heidegger qui est amené à la relativiser. Cela ne constitue pas une rupture par rapport à ses textes passés, plutôt leur réinscription à l'intérieur d'un mouvement qui les déborde, et qui

---

<sup>11</sup> *OG*, p. 198.

<sup>12</sup> *IOG*, p. 127.

<sup>13</sup> Rappelons que cette question a aussi été posée, et pour les mêmes raisons semble-t-il, à l'égard du projet de constitution politique proposé par Platon dans la *République*. L'ouvrage classique de Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis* (Paris, Seuil, 1979), constitue un exemple de cette mise en accusation. Dans un texte disponible en ligne intitulé « Platon et les talibans », Georges Leroux apporte un éclairage plus que complet sur ce débat et suggère que le texte platonicien n'est peut-être pas aussi tranché que certains aimeraient le laisser penser. Voir < <http://www.uqam.ca/nouvelles/2002/02-038conf.htm> > (08-04-2016)

néanmoins les portait *déjà* sans que cela fût aperçu. La mise au point est trop admirable pour ne pas la citer :

À la fin d'une conférence intitulée « La question de la technique », il était dit, il y a quelques temps : « Car le questionnement est la piété de la pensée. » [...] Il appartient aux stimulantes expériences de la pensée que parfois, les aperçus qui viennent d'être atteints, elle ne sache pas les rattraper pour les reprendre en vue d'un seul coup d'œil; ainsi elle ne leur satisfait pas d'une manière qui serait à leur mesure. Tel est le cas avec la phrase qui vient d'être rappelée : le questionnement est la piété de la pensée. En effet, la conférence qui se termine sur cette phrase se meut *déjà* en un lieu où ce dont il s'agit se tient de telle sorte que le geste propre de la pensée ne peut être le questionnement<sup>14</sup>...

À quelle expérience de la pensée Heidegger fait-il ici référence? À celle qui est radicalement présupposée dans toute interrogation sur le sens ou l'essence, à savoir que « Lorsque nous allons questionner auprès de la parole, demandant après son "essence", il faut pourtant bien que la parole elle-même nous soit *déjà* parlante<sup>15</sup>. » Le sens a *déjà* circulé en nous, il s'est *déjà* adressé à nous au moment où nous le mettons en question. Par là, il s'agit de suggérer que le don du langage ou le don de la parole (*Sprache*) – qui ne se laissent pas séparer du don de l'être (conscience, temps, espace, etc.) – ne sont pas sans aller avec une *parole donnée*, c'est-à-dire sans une promesse qui, « ouvrant toute parole, rend possible la question même et la précède sans lui appartenir<sup>16</sup>. »

C'est à ce point que le caractère prescriptif du devoir (« il faut ») se retourne en une obligation obsidionale qui excède radicalement la sphère du pouvoir : on peut toujours manquer à une prescription et ne pas « faire son devoir », mais à cette promesse-ci il est impossible de se soustraire. C'est qu'il faut situer son caractère contraignant à un niveau analogue à celui de la condition d'existence ou de

<sup>14</sup> Martin Heidegger, « Le déploiement de la parole », dans *Acheminement...*, *op. cit.*, p. 159-160, trad. modifiée.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 159. Nous soulignons. Voir aussi p. 36-37.

<sup>16</sup> Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 147.

l'existential; ceux-ci décrivent la même passivité et le même devoir-être que l'être-jeté heideggérien comme *ne-pas-avoir-choisi-d'être* : promis à la promesse<sup>17</sup>.

D'une certaine manière, on a toujours déjà acquiescé (voir le *Zusage* heideggérien) à la promesse, mais cet accord ou cette parole donnée procède d'un passé immémorial, celui-là même que nous avons tenté de décrire au sujet de la différance. Heidegger décrit cette promesse comme « L'appel original qui enjoint de venir à l'intimité du monde et des choses [...] Cette injonction, c'est ainsi que se déploie *parler*<sup>18</sup>. » L'être-jeté se révèle ainsi être en premier lieu une *convocation*. On a déjà contracté la promesse, passivement, comme l'on contracte une maladie, avant toute parole donnée librement ou intentionnellement. Et cela parce qu'avoir le langage signifie *hériter* le langage à partir de possibilités de sens et de faire sens qui nous débordent et qui ne se plient jamais complètement aux intentions de signification auxquelles nous avons cru pouvoir les soumettre<sup>19</sup>. Il faudrait pouvoir dire qu'avant toute parole proférée nous sommes parlés par le langage (*Die Sprache spricht*)<sup>20</sup>. Cette « possibilité » du langage, ne serait-elle pas l'autre nom de cet impouvoir dont parlait Artaud et à propos duquel Derrida écrit qu'il

---

<sup>17</sup> Derrida fournit une bonne cartographie de la thématique de la promesse et de son importance dans ses écrits tardifs dans « Comme si c'était possible, "within such limits" », *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 301-303.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, « La parole », *Acheminement...*, *op. cit.*, p. 32. Nous ne pouvons qu'être troublé par telle autre proposition heideggérienne tant elle consonne avec l'évocation de la différance : « ...la parole, recueil où sonne le silence de la Dif-férance » (p. 35).

<sup>19</sup> Voir Jacques Derrida, *Mémoires...*, *op. cit.*, p. 100-102. S'il est impossible de maîtriser le langage, c'est que « la structure rhétorique du langage précède l'acte de notre initiative présente; elle est plus ancienne si on peut dire. » (*ibid.*, p. 100). Voir aussi « Comment ne pas parler », *Psyché*, *op. cit.*, p. 547. C'est dans le même ordre d'idée qu'il faudrait lire les thématiques de l'adresse, de la destination et de l'envoi, justement dans les « Envois » qui ouvrent *La carte postale*, *op. cit.*, p. 5-273.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, « La parole », *Acheminement...*, *op. cit.*, p. 15-16 et *passim*. L'ouverture de la conférence « Die Sprache » mérite d'être citée : « L'être humain parle. Nous parlons éveillés; nous parlons en rêve. Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter ou lire; nous parlons même si, n'écoutant plus vraiment, ni ne lisant, nous nous adonnons à un travail, ou bien nous abandonnons à ne rien faire. Constamment nous parlons, d'une manière ou d'une autre. Nous parlons parce que parler nous est naturel. Cela ne provient pas d'une volonté de parler qui serait antérieure à la parole. » (p. 13).

n'est pas, on le sait, la simple impuissance, la stérilité du « rien à dire » ou le défaut d'inspiration. Au contraire, il est l'inspiration elle-même : force d'un vide, tourbillon du souffle d'un souffleur qui aspire vers lui et me dérobe cela même qu'il laisse venir à moi et que j'ai cru pouvoir dire *en mon nom*. La générosité de l'inspiration, l'irruption positive d'une parole dont je ne sais pas d'où elle vient, dont je sais, si je suis Antonin Artaud, que je ne sais pas d'où elle vient et qui la parle, cette fécondité de l'*autre* souffle est l'impouvoir : *non* pas l'absence mais l'irresponsabilité radicale de la parole, l'irresponsabilité comme puissance et origine de la parole<sup>21</sup>.

Que le langage ait un sens, que ce sens ne m'appartienne pas « en propre » et qu'il me soit d'une certaine façon « prêté » lorsqu'il parle à travers moi, cela témoigne du fait que la promesse a déjà eu lieu, que j'ai déjà dit « oui » au langage, que je lui ai déjà implicitement promis de porter le sens qui en lui se promet, dès le moment où j'ai commencé à parler – c'est-à-dire dès l'espace ou la différance qui ouvrent la conscience – et même lorsque je me tais<sup>22</sup>, dans ce « oui » que sont toute prise de parole et toute question formulée se signe l'acquiescement à la promesse de garder la promesse : promesse de mémoire et mémoire de la promesse. Responsabilité qui alors n'est plus assumée, mais assignée (l'*assignement* de la langue anglaise fait signe vers un tel « devoir »); qui n'est plus consentie, mais endurée. Cette responsabilité peut certes demeurer inaperçue, et il est même inévitable qu'elle le soit, car ce n'est que dans le don de la parole et l'ouverture de la question comme telle que peut venir en question l'expérience « archi-originale » de la parole donnée, serment, appel ou convocation<sup>23</sup>, mais elle n'en est pas moins inévitable.

---

<sup>21</sup> *ED*, p. 263.

<sup>22</sup> À cet effet, voir Jacques Derrida, « Comment ne pas parler », *Psyché, op. cit.*, p. 547 et *Passions, op. cit.*, p. 49.

<sup>23</sup> Voir Jacques Derrida, « Nombre de oui », *Psyché, op. cit.*, p. 649. Maurice Blanchot a raison d'insister sur le fait que cet appel est muet, « sans entente » et « jamais entendu » (*L'entretien infini, op. cit.*, p. 92). Par là, il s'agit précisément de penser l'étrange modalité par laquelle ce qui n'a jamais été entendu comme tel (dans une présence ou dans la conscience) rend néanmoins possible une réponse ou une *responsiveness* (comme réceptivité). À partir de cet appel, on pourrait être tenté de relire dans une perspective moins ésotérique le passage de la postface à « Qu'est-ce que la métaphysique? » où Heidegger réfère à l'appel de la « voix silencieuse de l'Être » (*Q I-II*, p. 81). Derrida avait d'ailleurs été attentif aux implications de ce caractère « a-phone » de la voix de l'être dans *DLG*, p. 35.



En cet appel nous sommes voués à une promesse lourde de sens, car aporétique : d'une part, parce qu'*il y a* du sens et qu'il nous faut porter la promesse de le ressaisir pleinement, de mener le sens à son terme (et c'est la naissance de la question dans sa dimension politique : il faut parler); de l'autre, parce que nous savons bien, et c'est là notre conscience du malheur, que la promesse est intenable, en droit impossible parce que le principe d'espacement par lequel sont mis en jeu sens et conscience inscrit au cœur de la promesse du sens, de la promesse qu'est le sens, l'échec ou la différence de sa réalisation (et c'est la naissance de la responsabilité philosophico-politique comme maintien de l'ouverture de la question, exigence d'un discours interminable : il ne faut pas parler trop vite). De là que pour Derrida il n'y ait aucune disjonction possible entre sa pensée philosophique et sa pensée du politique : « la pensée du politique a toujours été une pensée de la différence et la pensée de la différence toujours aussi une pensée *du* politique<sup>24</sup>. » Ce qui se profile sous le thème de la promesse n'est donc peut-être pas autre chose que la différence pensée selon ses implications non plus phénoménologiques, mais « politiques ».

C'est cette structure aporétique de l'engagement dans l'existence que vise à mettre en lumière la pensée derridienne du politique. En cela, son discours n'est pas politique au sens strict; il ne porte pas sur la question politique du faire ou de l'agir. Ce qui s'indique sous les thèmes de la démocratie à-venir, de la responsabilité, de l'im-possible, du don, du pardon ou de l'événement (parmi tant d'autres) ne forme pas un corpus de propositions destinées à se transformer immédiatement ou ultérieurement en prescriptions. Ces thèmes sont plutôt l'index et l'indice de l'*aporie* du faire, la description de ses conséquences et de ce qui la tient irréductiblement ouverte. À la question « à quoi bon encore parler? » il faudrait donc répondre : parler

---

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 64.

pour faire *vivre* la promesse et en *répondre* – ce qui n'est pas tout à fait la *tenir* – là où l'autre, lui, ne peut plus répondre<sup>25</sup>.

Nous serions tentés de rapprocher cette conception aporétique de la responsabilité de cette *autre* pratique de l'écriture qui, chez Derrida, consista de plus en plus souvent à prendre la parole à l'occasion de la disparition des penseurs (Blanchot, Celan, de Man, Gadamer, Lévinas, etc.<sup>26</sup>) qui l'entouraient. Occasion qui n'est pas seulement celle de l'eulogie ou du « dernier mot » dans un débat forclos par la force des choses, mais qui est aussi le lieu d'un véritable engagement en profondeur avec ces pensées, là où ceux et celles qui les portaient jusqu'alors ne peuvent plus en répondre ou en préciser le sens. Derrida décrit cette situation endeuillée en disant que

...le survivant reste seul. Au-delà du monde de l'autre, il est aussi de quelque façon au-delà ou en deçà du monde même. Dans le monde hors du monde et privé de monde. Il se sent du moins seul responsable, assigné à porter et l'autre et *son* monde, l'autre et *le* monde disparus, responsable sans monde (*weltlos*),

---

<sup>25</sup> Impossible de ne pas souligner la très grande proximité de cette exigence avec celle développée par Maurice Blanchot : « – Telle serait donc ma tâche : répondre à cette parole qui passe mon entente, y répondre sans l'avoir vraiment entendue et y répondre en la répétant, en la faisant parler. [...] – Cette réponse, cette parole qui commence par répondre et qui, en ce commencement, redit la question qui lui vient de l'Inconnu et de l'Étranger, voilà ce qui est au principe de cette responsabilité, telle qu'elle s'exprimera, par la suite, dans le langage dur de l'exigence : il faut parler. – Parler sans pouvoir. – Tenir parole. » (*L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 92-93). Et non moins loin de Heidegger : « Le mode selon lequel les mortels, appelés dans la Dif-férence à partir de la Dif-férence, parlent de leur côté, c'est parler en répondant (*entsprechen*). » (Martin Heidegger, « La parole », *Acheminement...*, *op. cit.*, p. 35).

<sup>26</sup> Ces prises de parole sont entre autres recueillies dans Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par P.-A. Brault et M. Naas, Paris, Galilée, 2003. On se tromperait sans doute si on inscrivaient ce recueil certes particulier en marge de l'œuvre derridienne, comme s'il ne fournissait que des indications biographiques sur le rapport de Derrida à la mort et à l'amitié. Ce serait se méprendre sur le statut philosophique que Derrida a voulu reconnaître tant à la première (on ne s'en étonnera pas) qu'à la seconde. Sur cette dernière question, on ne peut à ce stade que renvoyer le lecteur vers *Politiques de l'amitié* (Paris, Galilée, 1994). *Chaque fois unique...* gagnerait d'ailleurs à être lu dans la dépendance de *Béliers*, Derrida disant à cet effet que « Si j'osais proposer une véritable introduction à ce livre-ci [*Chaque fois unique...*], ce serait l'essai que je publie simultanément aux Éditions Galilée, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. » (Jacques Derrida, *Chaque fois unique...*, *op. cit.*, p. 11).

sans le sol d'aucun monde, désormais, dans un monde sans monde, comme sans terre par-delà la fin du monde<sup>27</sup>.

Cette solitude est d'autant plus redoutable que rien ne se tient plus entre la pensée de l'autre et nous, rien n'empêche désormais de se l'approprier ou d'en infléchir l'interprétation. La décence exigerait que l'on s'efface devant l'autre, mais un tel silence ne pourra-t-il pas être pris pour de l'indifférence? Ne faut-il pas alors *risquer* l'hommage ou le dialogue, parler là où l'ami ne le peut plus et parler de telle façon peut-être qu'il parle *encore*, à travers nous, malgré tout ou malgré nous? Cette situation est-elle uniquement propre à ce que l'on nomme improprement la mort et est-elle seulement l'expérience d'une négativité sans retour? Défaut de l'autre, de l'origine et du sens qui n'est pas un manque, mais l'appel de l'autre et l'*interpellation* du l'un-pour-l'autre. Expérience qui, peut-être, nous est donnée à lire par Jacques Derrida et ce qui, sous sa signature, nous appelle et nous interpelle pour nous entraîner vers le beau risque d'une réponse et d'un *correspondre*.

\*  
\* \*

« Promettez-vous de dire la vérité, toute la vérité et rien que la vérité sur Derrida?

– Oui, je le jure...

– Réalisez-vous l'imprudence et l'impudence de votre promesse?

– Oui, enfin... non, pas tout à fait sans doute... mais comment faire autrement? Cette relative inconscience n'est-elle pas la condition minimale de toute prise de parole?

– Oui, c'est bien là le problème.

– Oui, cela fait toute la question...

– ...et conditionne toute *réponse*.

---

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Béliers...*, *op. cit.*, p. 23. Voir aussi Jacques Derrida, « Avant-propos », *Chaque fois unique...*, *op. cit.*, p. 9-11.

- Il faudrait donc, si je comprends bien, répondre de notre réponse, et à l'infini?
- Peut-être aussi de ceux qui désormais – ou est-ce depuis toujours? – ne le peuvent plus, et dont le silence nous oblige.
- N'est-ce pas le destin de tout *texte* qui se laisse lire à même ce silence?
- Faut-il y voir le signe de son malheur? ou la condition de sa fécondité?
- Est-ce là une alternative?
- ... »

## BIBLIOGRAPHIE

### Textes de Derrida

- Derrida, Jacques. « Introduction », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 3-171.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- Derrida, Jacques. « Séance du 27 janvier 1968 : La différence », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 62, n° 3, 1968, p. 73-120.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Éditions Flammarion, 1978.
- Derrida, Jacques. *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Éditions Flammarion, 1980.
- Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- Derrida, Jacques. *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Éditions Galilée, 1988.
- Derrida, Jacques et Peggy Kamuf. « Biodegradables Seven Diary Fragments », *Critical Inquiry*, vol. 15, n° 4, été 1989, p. 812-873.
- Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

- Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension*, Paris, Éditions Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *Passions. L'offrande oblique*, Paris, Éditions Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée, 1994.
- Derrida, Jacques. *Résistances – de la psychanalyse* Paris, Éditions Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. « Remarks on Deconstruction and Pragmatism », dans Chantal Mouffe (dir.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres/New-York, Routledge, 1996, p. 79-88.
- Derrida, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Éditions Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Éditions Galilée, 1999.
- Derrida, Jacques. *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1999.
- Derrida, Jacques. « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl », dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 8, 2000, p. 69-84.
- Derrida, Jacques. *Papier Machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001.
- Derrida, Jacques. *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Éditions Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Éditions Galilée, 2003.
- Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par P.-A. Brault et M. Naas, Paris, Éditions Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Éditions Galilée, 2005.
- Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2006.

Derrida, Jacques. « Penser ce qui vient », dans René Major (dir.), *Derrida pour les temps à venir*, Paris, Éditions Stock, 2007, p. 17-62.

Derrida, Jacques et Derek Attridge. « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », dans Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Éditions Galilée, 2009, p. 253-292.

Derrida, Jacques. *Heidegger, la question de l'Être et l'Histoire : cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Éditions Galilée, 2013.

### **Textes sur Derrida**

Abrams, Meyer H. « The Deconstructive Angel », *Critical Inquiry*, vol. 3, n° 3, printemps 1977, p. 425-438.

Agger, Ben. « Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance », *Annual Review of Sociology*, vol. 17, 1991, p. 105-131.

Auroux, Sylvain Jacques Deschamps et Djamel Kouloughli. *La philosophie du langage*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

Bates, David. « Crisis Between the Wars : Derrida and the Origins of Undecidability », *Representations*, vol. 90, n° 1, 2005, p. 1-27.

Bennington, Geoffrey. *Not Half No End: Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

Bennington, Geoffrey. *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

Bennington, Geoffrey. *Interrupting Derrida*, London, New York, Routledge, 2000.

Bennington, Geoffrey. *Legislations: the Politics of Deconstruction*, London, New York, Verso, 1994.

Bernet, Rudolf. « Derrida et la voix de son maître », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 180, n° 2, 1990, p. 147-166.

- Caputo, John D. « Three Transgressions : Nietzsche, Heidegger, Derrida », *Research in Phenomenology*, vol. 15, janvier 1985, p. 61-78.
- Carraz, Laurent. « Derrida : Théorie(s) de la différence. Écriture(s) de la théorie ». *Études de lettres*, vol. 244, n° 1-2, 1996, p. 209-222.
- Clark, Timothy. « Heidegger, Derrida, and the Greek Limits of Philosophy », *Philosophy and Literature*, vol. 11, n° 1, p. 75-91.
- Critchley, Simon. « Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal? », dans Chantal Mouffe (dir.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres/New-York, Routledge, 1996, p. 19-42.
- Culler, Jonathan. *On Deconstruction : Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1982.
- Cusset, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions La Découverte, 2003.
- Dastur, Françoise. « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La Voix et le phénomène* », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53, n° 1, 2007, p. 5-20.
- Descombes, Vincent. *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- Després, Pierre. *Une philosophie quasi transcendantale : analyse des rapports entre philosophie et littérature dans l'œuvre de Jacques Derrida*, (Thèse de doctorat), Université du Québec à Montréal, 1994.
- Doyon, Maxime. « The Transcendental Claim of Deconstruction », dans Leonard Lawlor et Zeynep Direk (dir.), *A Companion to Derrida*, London, Blackwell, 2013, p. 132-149.
- Ducharme, Olivier. *Derrida et la rayure de l'origine*, (Mémoire de maîtrise en philosophie), Université Laval, 2008.
- Dutoit, Thomas et Philippe Romanski (dir.). *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Éditions Galilée, 2009.
- Eco, Umberto. *Les limites de l'interprétation*, trad. M. Bouzaher, Paris, Éditions Grasset, 1992.



- Ellis, John M. *Against Deconstruction*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1989.
- Evans, J. Claude. *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- Free, Georges. « Speech and Writing : Merleau-Ponty and Derrida on Saussure », *Human Studies*, vol. 13, n° 4, 1990, p. 293-307.
- Garver, Newton. « Derrida's language-games », *Topoi*, vol. 10, n° 2, 1991, p. 187-198.
- Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- Graff, Gerald. « Deconstruction as Dogma, or, "Come Back to the Raft Ag'in, Strether Honey!" », *Georgia Review*, vol. 34, n° 2, été 1980, p. 404-421.
- Granel, Gérard. « Jacques Derrida et la rature de l'origine », *Critique*, n° 246, novembre 1967, p. 887-905.
- Habermas, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Éditions Gallimard, 1988.
- Häggglund, Martin. *Radical Atheism : Derrida and the Time of Life*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Hartman, Geoffrey H. *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1981.
- Hurst, Andrea. « Sign and subject: Subjectivity after poststructuralism », *South African Journal Of Philosophy*, vol. 17, n° 2, 1998, p. 112-125.
- Jankovic, Zoran. *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*, (Thèse de doctorat), Université de Montréal, 2001.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Jean-Luc Nancy (dir.). *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Éditions Galilée, 1981.
- Lamont, Michèle. « How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida ». *American Journal of Sociology*, vol. 93, n° 3, 1987, p. 584-622.

- Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- Lemieux, René. *L'Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, (Thèse de doctorat), Université du Québec à Montréal, 2015.
- Leroux, Georges. « "Passion : transcendance" Derrida lecteur du platonisme négatif », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 87-101.
- Lévinas, Emmanuel. *Noms propres*, St-Clément-la-Rivière, Éditions Fata Morgana, 1976.
- Lévinas, Emmanuel. « Lettre du 22 octobre 1964 », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Derrida. Cahiers de L'Herne*, Paris, Éditions de L'Herne, 2004, p. 14-15.
- Major, René (dir.). *Derrida pour les temps à venir*, Paris, Éditions Stock, 2007.
- Mallet, Marie-Louise et Ginette Michaud (dir.). *Derrida. Cahiers de L'Herne*, Paris, Éditions de L'Herne, 2004.
- Margel, Serge. *Le tombeau du dieu artisan. Sur Platon*, précédé de « Avances » par Jacques Derrida, Paris, Éditions de Minuit, 1995.
- Mosès, Stéphane. « Levinas lecteur de Derrida », *Cités*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 77-85.
- Mouffe, Chantal (dir.). *Deconstruction and Pragmatism*, Londres/New-York, Routledge, 1996.
- Nancy, Jean-Luc. « La voix libre de l'homme », dans Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 163-184.
- Nancy, Jean-Luc. *Une pensée finie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- Nancy, Jean-Luc. *Le poids d'une pensée*, Sainte-Foy (Québec), Éditions Le Griffon d'argile / Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1991.
- Nancy, Jean-Luc. « Derrida da capo », *MLN*, vol. 121, n° 4, septembre 2006, p. 929-935.

- Nancy, Jean-Luc. « ...devrait être un roman... », *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 16, n° 2, 2012, p. 235-241.
- Norris, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*, London, Methuen, 1982.
- Pavel, Thomas G. « Sujet, Idéalité, Langage. Réflexions sur les premiers écrits de Derrida », *MLN*, vol. 102, n° 4, 1987, p. 782-798.
- Peeters, Benoît. *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Rorty, Richard. « Is Derrida a Transcendental Philosopher », *Yale Journal of Criticism*, vol. 2, n° 2, 1989, p. 207-217.
- Rosenthal, Sandra B. « Sign, Time and the Viability of Trace: Derrida and Peirce ». *International Philosophical Quarterly*, vol. 36, n° 141, 1996, p. 19-28.
- Smith, Barry et al. « Open letter against Derrida receiving an honorary doctorate from Cambridge University », *The Times* (London), 9 mai, 1992.
- Spivak, Gayatri. « The Setting to Work of Deconstruction », dans *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 1999, p. 423-431.
- Sturrock, John. « Post-Structuralism », dans *Structuralism*, Ames (Iowa), Blackwell Publishing Ltd, 2008.
- Tallis, Raymond. *Not Saussure*, London, Macmillan, 1995.
- Teichman, Jenny. « Deconstruction and Aerodynamics », *Philosophy*, vol. 68, n° 263, 1993, p. 53-62.
- Vandendorpe, Christian. « Rhétorique de Derrida », *Littératures*, n° 19, 1999, p. 169-193.
- White, Stephen K. « Poststructuralism and Political Reflection ». *Political Theory*, vol. 16, n° 2, 1988, p. 186-208.
- Zangeneh, Hakhamanesh. *La structuration de la phénoménalité : Temporalité, Trace, Événement (Heidegger, Derrida, Nancy)*, (Thèse de doctorat), Université Paris-Est, 2008.

### Textes de Heidegger

- Cassirer, Ernst et Martin Heidegger. *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, trad. P. Aubenque, Paris, Éditions Beauchesne, 1972.
- Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*, intro. et trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Éditions Gallimard, 1953.
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*, trad. A. Préau et J. Beaufret, Paris, Éditions Gallimard, 1958.
- Heidegger, Martin. *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, Presses universitaires de France, 1959.
- Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin. *Questions I et II*, trad. K. Axelos et al., Paris, Éditions Gallimard, 1968.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, t. 1, trad. P. Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1971.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, t. 2, trad. P. Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1971.
- Heidegger, Martin. *Acheminement vers la parole*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Éditions Gallimard, 1977.
- Heidegger, Martin. *Introduction à la métaphysique*, Paris, Éditions Gallimard, 1980.
- Heidegger, Martin. *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. E. Martineau, Paris, Éditions Gallimard, 1982.
- Heidegger, Martin. *« La Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

- Heidegger, Martin. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Éditions Gallimard, 1985.
- Heidegger, Martin. *Être et temps*, trad. E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985.
- Heidegger, Martin. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1987.
- Heidegger, Martin. *Questions III et IV*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.
- Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, trad. par D. Panis, Paris, Éditions Gallimard, 1992.
- Heidegger, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Éditions Gallimard, 2006.
- Heidegger, Martin. *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. A. Boutot, Paris, Éditions Gallimard, 2013.
- Heidegger, Martin. *Apports à la philosophie : de l'avenance*, trad. F. Fédier, Paris, Éditions Gallimard, 2013.

### **Textes sur Heidegger**

- Arjakovsky, Philippe, François Fédier et Hadrien France-Lanord (dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- Aubenque, Pierre. « Les dérives et la garde de l'être », dans J.-F. Mattéi (dir.), *Heidegger. L'énigme de l'être*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 17-41.
- Boutot, Alain. *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
- Chrétien, Jean-Louis. « La réserve de l'être », dans Michel Haar (dir.), *Heidegger. Cahiers de L'Herne*, Paris, Éditions de L'Herne, 1983, p. 255-268.

- Declève, Henri. *Heidegger et Kant*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.
- Gadamer, Hans-Georg. *Les chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005.
- Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
- Grondin, Jean. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.
- Grondin, Jean. « Heidegger et le problème de la métaphysique », *DIOTI*, n° 6, 1999, p. 163-204.
- Haar, Michel (dir.). *Heidegger. Cahiers de L'Herne*, Paris, Éditions de L'Herne, 1983.
- Jaran, François. *La métaphysique du Dasein dans l'œuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine*, (Thèse de doctorat), Université de Montréal, 2006.
- Leroux, Georges. « s. t. », *Philosophiques*, vol. 19, n° 1, 1992, p. 113-122.
- Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3<sup>e</sup> édition corrigée, suivie d'*Essais nouveaux*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.
- Plante, Maxime. « Littérature et philosophie : du sens à la question », *Implications philosophiques*, dossier thématique « La littérature au prisme de l'absurde », été 2015, 11 p. En ligne. < <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/litterature-et-philosophie-du-sens-a-la-question/> > (31-03-16).
- Poggeler, Otto. *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, trad. M. Simon, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1967.

Richardson, William J. *Heidegger*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963.

Zarader, Marlène. « Être et transcendance chez Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 86, n° 3, 1981, p. 308-320.

### **Textes de Husserl**

Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes : introduction à la philosophie*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1953.

Husserl, Edmund. *Recherches logiques*, t. II, première partie (*Recherches I et II*), trad. H. Élie, avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1961.

Husserl, Edmund. « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* (1913) », *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, Presses universitaires de France, 1975, p. 352-407.

Husserl, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. G. Granel, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome I, trad. P. Ricoeur, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

Husserl, Edmund. *L'Idée de la phénoménologie : 5 leçons*, trad. A. Lowit, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

Husserl, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1989.

Husserl, Edmund. *Philosophie première : 1923-24. Première partie. Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

Husserl, Edmund. « Lettre à Hofmannsthal », trad. E. Escoubas, *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 13-15.

Husserl, Edmund. *Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

## Textes sur Husserl

- Bernet, Rudolf. « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85, n° 68, 1987, p. 499-521.
- Biemel, Walter, Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (dir.). *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.
- Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- Fink, Eugen. *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
- Henry, Michel. « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 96<sup>e</sup> année, n° 1, janvier-mars 1991, p. 3-26.
- Patočka, Jan. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992.
- Plante, Maxime. « Les sources phénoménologiques de l'éthique lévinassienne », *Revue philosophie de Louvain*, vol. 113, n° 4, novembre 2015, p. 599-618.
- Ricœur, Paul. « Introduction du traducteur », dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome I, trad. P. Ricœur, Paris, Éditions Gallimard, 1985, p.xi-xxxix.
- Ricœur, Paul. « Husserl et le sens de l'histoire », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 19-64.
- Ricœur, Paul. « Le "Questionnement à rebours" (*Die Rückfrage*) et la réduction des idéalités dans la *Krisis* de Husserl et l'*Idéologie allemande* de Marx », *Alter, revue de phénoménologie*, n° 5, 1997, p. 315-330.
- Saraiva, Manuela. *L'imagination selon Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.
- Schérer, René. *La phénoménologie des recherches logiques de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.



Tran Duc Thao. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Gordon & Breach, 1971.

### **Textes de Hegel**

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Préface de la Phénoménologie de l'esprit (1807)*, trad., intro. et notes par J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris, Éditions Gallimard, 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques, III. Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Aubier, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P.J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Cours d'esthétique : éd. Hotho, Partie II*, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Éditions Aubier, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Cours d'esthétique : éd. Hotho, Partie III*, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Éditions Aubier, 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

## Textes sur Hegel

Bataille, Georges. *Œuvres complètes V. La Somme athéologique – I : L'expérience intérieure, Méthode de méditation, Post-scriptum 1953, le Coupable, l'Alleluiah*, Paris, Éditions Gallimard, 1973.

Biard, Joël J. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. L'être*. Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1981.

Bourgeois, Bernard. *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Éditions Ellipses, 2000.

Bourgeois, Bernard. « Présentation », dans Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 7-105.

D'Hondt, Jacques (dir.). *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

Garaudy, Roger. *La pensée de Hegel*, Paris, Éditions Bordas, 1966.

Hyppolite, Jean. *Logique et existence*, Paris : Presses universitaires de France, 1961.

Robitaille, Mathieu. « Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la certitude sensible », *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n° 1, 2003, p. 115-135.

Weiss, Isabel. *Expression et spéculation dans l'idéalisme hégélien*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2003.

## Autres

Aristote. *Métaphysique*, 2 tomes, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

Aristote. *Seconds Analytiques*, Organon IV, intro., trad. et notes P. Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion, 2005.

Aristote. *La physique*, trad. A. Stevens, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012.

- Auroux, Sylvain (dir.). *Les notions philosophiques : dictionnaire*, 2 tomes, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- Banon, David. « Levinas, penseur juif ou juif qui pense », *Noesis*, n° 3, 2000.
- Bergmann, Gustav. *The metaphysics of logical positivism*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 1967.
- Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*, Paris, Éditions Gallimard, 1980.
- Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 1991/2005.
- de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale* [1916], publié par Ch. Bailly et A. Séchehaye, avec la collaboration d'A. Riedlinger, éd. critique préparée par T. de Mauro, Paris, Éditions Payot, 1982.
- Eco, Umberto. *Sémiotique et philosophie du langage*, trad. M. Bouzaher, Paris, Presses universitaires de France, 2001.
- Feron, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode*, 4e éd., trad. par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *La philosophie herméneutique*, trad. par J. Grondin, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *Langage et vérité*, trad. par J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, trad. par Marianna Simon, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1991.

- Hjelmslev, Louis. *Prolégomènes à une théorie du langage*, suivi de *La Structure fondamentale du langage*, trad. revue par A.-M. Léonard, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Jabès, Edmond. *Le retour au livre. Le livre des questions. III*, Paris, Éditions Gallimard, 1965.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*, trad. A. Renault, Paris, Éditions Flammarion, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Crainte et tremblement. Lyrique dialectique par Johannes de Silentio*, trad. P.-H. Tisseau, intro. J. Wahl, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1935.
- Latraverse, François. « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du tractatus logico-philosophicus », *Revue internationale de philosophie*, vol. 219, n° 1, 2002, p. 125-140.
- Leroux, Georges. « Introduction », dans Platon, *La République*, Paris, Éditions Flammarion, 2002, p. 11-66.
- Leroux, Georges. « Platon et les talibans ». Récupéré de < <http://www.uqam.ca/nouvelles/2002/02-038conf.htm> >
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Éditions Fata Morgana, 1972.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978.
- Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.
- Lévinas, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière, Éditions Fata Morgana, 1995.
- Littré, Émile. *Le Littré : le dictionnaire de référence de la langue française*, Paris, Éditions Garnier/Le Figaro, 2007.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic*, 8<sup>ème</sup> éd., London, Longmans S.I., 1961.

- O'Brien, Denis. « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans Dorian Tiffeneau (dir.), *Mythes et représentations du temps*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 59-85.
- Peirce, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. vol 1-6, C. Hartshorne et P. Weiss (eds.). Cambridge, Harvard University Press, 1931-9135. Vol 7-8, A. Burks (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- Platon. *Phédon*, trad., intro. et notes de M. Dixsaut, Paris, Éditions Flammarion, 1991.
- Platon. *Œuvres complètes*, éditées sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2011.
- Popper, Karl. *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Robin, Léon. *Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- Rorty, Richard. *The Linguistic turn: recent essays in philosophical method*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Saint Augustin. *Confessions*, trad. L. de Mondadon, Paris, Éditions Pierre Horay, 1982.
- Sartre, Jean-Paul. *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Éditions Gallimard, 2010 [1940/1986].
- Valéry, Paul. *Cahiers 1894-1914*, vol. IV, édition intégrale établie, présentée et annotée sous la responsabilité de N. Celeyrette-Pietri, Paris, Éditions Gallimard, 1987.
- Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, Paris, Éditions Armand-Aubré, 1829.
- von Humboldt, Wilhelm. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*. Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- Vuillemin, Jules. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1954.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. F. Latraverse, inédit.