La foi dans la méfiance : ”la possibilité de l’impossibilité” chez Derrida, à travers sa lecture de Husserl, Heidegger et Levinas

Masumi Nagasaka

▶ **To cite this version:**

Masumi Nagasaka. La foi dans la méfiance : ”la possibilité de l’impossibilité” chez Derrida, à travers sa lecture de Husserl, Heidegger et Levinas. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II; Universität-Gesamthochschule (Wuppertal, Allemagne), 2013. Français. NNT : 2013TOU20050 . tel-00927776

HAL Id: tel-00927776

https://theses.hal.science/tel-00927776v1

Submitted on 13 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :
Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Cotutelle internationale avec :
Université de Wuppertal

Présentée et soutenue par :
Masumi Nagasaka

Le vendredi 6 septembre 2013

Titre :

La foi dans la méfiance – « la possibilité de l'impossibilité » chez Derrida, à travers sa lecture de Husserl, Heidegger et Levinas

---

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :
ERRaPhiS

Directeur(s) de Thèse :

M. László Tengelyi
M. Alexander Schnell

Rapporteurs :

M. François-David Sebbah
M. Thomas Bedorf

Autre(s) membre(s) du jury :

Remerciements

Je tiens à remercier les Professeurs László Tengelyi et Alexander Schnell (MdC-HDR), directeurs de thèse en cotutelle, qui m'ont prodigué des conseils utiles et des critiques constructives basées sur leurs vastes et profondes connaissances des phénoménologies allemande et française durant mes recherches doctorales en 2009-2013, ainsi que le Professeur Jean-Christophe Goddard, organisateur du programme Erasmus Mundus Euro-Philosophie auquel j'ai eu la chance de participer en 2007-2009 et grâce auquel j'ai pu profiter des avancées de la recherche franco-allemande. J'adresse aussi mes remerciements aux Professeurs François-David Sebbah et Thomas Bedorf, qui ont aimablement accepté de participer à ma soutenance en tant que membres du jury, et à Madame Mary-Gaëlle Tacnet et Ellen Moysan, chargées de l'amélioration linguistique de ce travail. Mes remerciements intarissables vont également aux Professeurs Masako Keta et Yasuhiko Sugimura (MdC), qui m'ont initiée aux recherches philosophiques durant la période 2003-2007 à l'Université de Kyoto. Le séminaire portant sur *Foi et savoir* que M. Sugimura a donné à l'Université de Kyoto en 2006-2007 m'a entre autres initiée à la philosophie de Derrida, et le questionnement qu'il m'a inspiré est devenu le noyau de cette étude. J'adresse aussi mes remerciements aux innombrables personnes avec qui j'ai eu la chance de discuter autour du sujet de ma recherche, je me limiterai entre autres ici à mentionner les noms des Professeurs Tobias Nikolaus Klass, Makoto Katsumori, Masato Goda, Yasuhiko Murakami, Flora Bastiani, Yusuke Miyazaki, Kai Gohara, Yoshiyuki Sato, Yuji Nishiyama, Satoshi Ukai, Darin Tenev, Christian Rößner, Fariba Khalilizand, Georgy Chernavin, Abbed Kanoor, Jesús Guillermo Ferrer Ortega, Veronica Cibotaru, Guillaume Fagniez, Nicolás Garrera, Yusuke Ikeda, Daisuke Kamei, Benjamin Berkau, Jane Roux, Evgeny Blinov. Ma gratitude la plus profonde va à Jacques Derrida, dont je ne connais pas la voix vivante, mais seulement le corpus imprimé, que je n'ai pu que couper et déchirer avec un scalpel non moins violent que celui de l'anatomiste.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 1
Introduction 5
1. La première partie : à travers la lecture derridienne de Husserl 16
2. Deuxième partie : à travers la lecture derridienne de Levinas 20
3. Troisième partie : à travers la lecture derridienne de Heidegger 22
PREMIÈRE PARTIE 27
À travers la lecture derridienne de la philosophie de Husserl 27
I. PREMIER CHAPITRE – La réalité et l'idéalité 28
1. La naissance de l'aporie – à partir de la Philosophie de l'arithmétique 30
2. L'Idée au sens kantien au sein du passage de la réalité à l'idéalité 37
3. Problématisation de l'« intuition » des Idées au sens kantien chez Derrida 42
4. La négation comme moteur de la pensée 54
Conclusion au premier chapitre 55
II. DEUXIÈME CHAPITRE – Parler au-delà du savoir 58
1. La difficile question du passage 58
2. La supplémentarité du « rien » 63
3. La première réduction – réduction de l'indice : Peut-on savoir quelque chose et le penser, même sans l'indiquer ? 65
4. La deuxième réduction – réduction du langage : Peut-on savoir quelque chose et le penser, même sans en parler ? 67
5. Trace – l'impression originaire *est* la surimpression 70
6. La troisième réduction – réduction de l'intuition : Peut-on penser quelque chose et en parler, même sans le savoir ? 72
7. Le survivre entre les deux morts 77
Conclusion au deuxième chapitre 79
III. TROISIÈME CHAPITRE – Le non-contact 82
1. L'impossibilité de l'intuition et le crédit donné à la phénoménologie 83
2. La résolution franckienne de l'aporie de l'impossibilité intuitive 85

3. Refléxions derridiennes autour de la tactualité 93
Conclusion au troisième chapitre 100
IV. QUATRIÈME CHAPITRE – L'auto-immunité de la foi 103
1. La question de la foi et de l'auto-immunité 103
2. Démocratie à venir 105
3. L'apparence transcendantale comme dysfonctionnement de la raison chez Kant et son enlèvement 107
4. La question de l'apparence transcendantale et l'idéalisation dans la phénoménologie de Husserl 109
5. La démocratie à venir comme quasi-« illusion transcendantale » 117
Conclusion au quatrième chapitre 122
Conclusion à la première partie 124
DEUXIÈME PARTIE 126
À travers la lecture derridienne de Levinas 126
I. PREMIER CHAPITRE – au-delà du possible 127
1. Le scepticisme traité dans *La théorie de l'intuition* 128
2. La critique de la souveraineté du savoir par le savoir même 137
3. La dissociation rigoureuse de « l'au-delà du possible » du « possible » 146
Conclusion du premier chapitre 151
II. DEUXIÈME CHAPITRE – La contamination de l'« au-delà du possible » par le « possible » 153
1. La contamination de l'« au-delà du possible » par le « possible » 155
2. Dissociation de l'« au-delà du possible » du « possible » 168
3. La surimpression de l'ontologique et du méta-ontologique 186
Conclusion au deuxième chapitre 191
III. TROISIÈME CHAPITRE – Le méta-ontologique dans l'ontologique 194
1. Politique post-éthique comme possibilité du doublement impossible 194
2. La possibilisation de l'impossible et sa perversion 196
3. Le *Faktum* du silence face à l'aporie de la possibilité de l'impossibilité 202
4. Messianicité sans messianisme 206
Conclusion au troisième chapitre 210

Conclusion à la deuxième partie 212
TROISIÈME PARTIE 213
À travers la lecture derridienne de Heidegger 213
I. PREMIER CHAPITRE – De la trace à la différance au-delà de l'être et de l'étant 214
1. La trace de la différence de l'être à l'étant 215
2. La différence au-delà de l'être et de l'étant 224
Conclusion au premier chapitre 233
II. DEUXIÈME CHAPITRE – La différance entre le Denken et le Dichten 235
1. L'effacement et la réactivation du sens originaire 236
2. Les deux morts de la métaphore et de la philosophie se renvoyant et se multipliant 242
3. La distinction et la décision 250
4. La foi sous-jacente dans le texte de Heidegger 256
Conclusion du deuxième chapitre 264
III. TROISIÈME CHAPITRE – La possibilité comme impossibilité de la distinction 266
1. La circonscription du *Dasein* de l'être vivant anthropo-zoologique 267
2. De « la possibilité de l'impossibilité » à « la possibilité comme impossibilité » ... 274
3. Promesse, témoignage (*Zeugnis*) et attestation (*Bezeugung*) 279
Conclusion au troisième chapitre 283
Conclusion à la troisième partie 285
Conclusion générale 287
Bibliographie et sigles utilisés 296

Introduction

> Le *in-* de l'im-possible est sans doute radical, implacable, indéniable. Mais il n'est pas simplement négatif ou dialectique, il *introduit* au possible, il en est *aujourd'hui l'huissier* ; il le fait venir, il le fait tourner selon une temporalité anachronique ou selon une filiation incroyable – qui est d'ailleurs, aussi bien, l'origine de la foi. Car il excède le savoir […]. (PM308)

Dans un texte publié en 1998, « Comme si c'était possible, "*within such limits*" … », en impliquant le jeu de mots entre le préfixe indiquant un caractère négatif (« *in-* » de l'« im-possible ») et celui signifiant le mouvement vers l'intérieur (« *in*tra- » du mot « *introduire* »), Derrida souligne le caractère « pas simplement négatif ou dialectique » de l'« im-possible ». Dans ce court essai écrit en guise de réponse aux travaux présentés par plusieurs chercheurs anglophones sa propre pensée, Derrida dissémine les références à ses divers ouvrages qu'il avait publiés et localise celles-ci dans une ligne de questionnement portant sur le « possible-impossible » : les extraits de textes provenant des différentes périodes de sa pensée, tels que « Violence et métaphysique » [1964](1967), *Donner la mort* (1999), « Ouisia et grammé » [1968], « Psyché. Invention de l'autre » (1983-1984), *La carte postale* (1980), *Apories* (1996), « La différance » [1968], etc., sont, dans cette auto-interprétation rétrospective, soumis à une ligne de questionnement de la possibilité de l'impossible, qu'il nomme « im-possible ».

Notre travail a pour but d'exposer ce développement de la notion de foi comme possibilité de l'impossibilité, en remontant à ses premières œuvres et en allant jusqu'à celles de la dernière partie de sa vie, en travaillant de manière plus large que ce que Derrida écrit dans ce court texte. Au lieu de déployer l'inventaire intégral de la philosophie derridienne en parcourant des ouvrages très divers – ce qui est d'ailleurs impossible dans le cadre de notre travail –, notre thèse se concentrera sur une problématique précise.

Comme nous l'évoquerons dans la troisième partie, Heidegger, en interrogeant l'unité de la langue / parole (*Einheit der Sprache*), distingue deux approches possibles : la façon dont on l'observe de l'extérieur en tant qu'objet de la recherche, comme c'est le cas dans la

linguistique, et la façon dont on accueille son unité à travers le cheminement même de parler, comme c'est le cas avec le *Denken*.

Notre thèse s'apparente, si nous osons dire, à ce deuxième type d'approche. Elle tente de *lire* Derrida en suivant ses textes mêmes, en confirmant la logique de son discours à chaque pas. Il est bien probable que les textes de Derrida soient rapsodiques, qu'ils contiennent des points apparemment contradictoires, qu'ils semblent se fonder sur les interprétations à première vue insoutenables des autres auteurs, et ainsi, semblent être presque impossibles à suivre. Nous chercherons, non en suivant l'exposition de Derrida lui-même, mais bien plutôt notre fil conducteur, d'*épeler* Derrida attentivement, afin de rendre visible sa logique. En d'autres termes, notre thèse prend en considération la façon plutôt exégétique, afin de laisser parler Derrida à travers notre mise en relief qui permet de discerner la cohérence de sa pensée.

Pour ce faire, nous nous concentrons sur l'observation de la lecture derridienne de Husserl, Heidegger et Levinas. En effet, la logique de *possibilité de l'impossibilité* est développée précisément grâce à la lecture de ces trois auteurs, que Derrida n'a cessé de lire depuis les débuts de sa scolarité à la dernière époque précédée sa mort.

Il est vrai que chez lui, la problématique de « possibilité de l'impossible » se développe également à travers la lecture d'une foule d'autres philosophes : Freud, Lacan, Saussure, Rousseau, Benjamin, Adorno, Nietzsche, Foucault et Blanchot. Néanmoins, sa lecture de ces auteurs peut être plutôt considérée comme un développement continuel de ce qu'il formule à travers sa lecture de Husserl, Heidegger et Levinas. C'est à travers cette lecture que nous voyons avec la plus de clarté la problématique, qui pénètre systématiquement la philosophie entière de Derrida.

À son époque ultérieure, Derrida s'interroge sur des notions telles que celles de « témoignage », « promesse », « hospitalité », « don », « pardon », « décision » etc., par le biais des perspectives de situations concrètes, dans lesquelles il discerne la structure aporétique de la « possibilité de l'impossible », et qui par-là dépassent le savoir et ne s'actualisent que dans la dimension de la foi. Cette série de notions est traitée dans de nombreuses recherches récentes, sans que l'arrière-plan de la formation de cette logique de l'impossible soit suffisamment examiné. En deçà de la recherche de cette série des notions, notre recherche tente d'abord de discerner comment la structure de la « possibilité de

l'impossibilité » qui pénètre ces notions se développe dans la pensée de Derrida, en remontant à la première époque de Derrida.

Et pourtant, dans notre préface, nous devrions évoquer succinctement quelques unes des notions ultérieures telles que, entre autres, celles de « pardon », « don », « promesse » et « témoignage ».

Derrida problématise, dans « Le siècle et pardon » [1999] (2000) et dans *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible* (2005), le discours de Jankélévitch autour de la question de pardon : « Le pardon est mort dans les camps de la mort » (I 50)[1]. Jankélévitch, en soulignant le caractère « *inexpiable* » (I 29) et « irréparable » (I 59) de la Shoah, conclut à l'impardonnable, en se basant sur la logique selon laquelle l'on ne peut pas pardonner l'impardonnable : « il n'y a pas de réparations pour l'irréparable » (I 59). Cette logique est claire et sans torsion : l'impossible n'est pas possible. À l'inverse, Derrida se demande : « que serait un pardon qui ne pardonnerait que le pardonnable ? » (FS112) Il déclare également un peu plus haut : « oui, il y a de l'impardonnable. N'est-ce pas en vérité la seule chose à pardonner ? » (FS108) C'est ainsi qu'il parvient à la célèbre formule : « le pardon pardonne seulement l'impardonnable » (FS108)[2]. Cela ne signifie pas qu'à travers le pardon, l'impardonnable se transforme en pardonnable ou, en d'autres termes, que l'impossible se transforme en possible. Cela ne sous-entend pas non plus que notre *pouvoir* ou faculté de pardonner s'élargit et que nous devenons insensibles à la gravité du crime. À l'inverse, le

[1] Cité par Derrida, *Pardonner : L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris : L'Herne, 2005, p. 23.

[2] Pour une discussion plus détaillée, voir Yasuhiko Sugimura, « Du mal au pardon – derniers débats entre Ricœur et Derrida » *in* : *Rue Descartes*, n° 53 bis Hors série : *L'homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Paris : Collège international de philosophie, 2006, pp. 131-139. Yasuhiko Sugimura éclaircit la structure du « pardon impossible » chez Derrida d'une manière vive, en la faisant contraster avec le « pardon difficile » chez Ricœur. Il montre en même temps qu'au-delà de leur opposition, ces deux philosophes partagent leur problématique fondamentale. Voir à ce sujet aussi Suzanne Guerlac, « The Fragility of the Pardon (Derrida and Ricœur) » *in* : Pheng Cheah et Suzanne Guerlac (éd.), *Derrida and the time of the political*, Durham : Duke University Press, 2009, pp. 255-273 ; Jacques Derrida, « La parole – Donner, nommer, appeler » *in* : M. Revault Allonnes et F. Azouvi (dir.), *Cahier de l'Herne, Ricœur*, Paris : l'Herne, 2004, pp. 19-25 ; Jacques Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre », Entretien avec Antoine Spire en 2000, PM394sqq.

crime impardonnable demeure toujours et à jamais impardonnable, et l'impossibilité de le pardonner à jamais impossible, et c'est seulement en portant sur cette impossibilité demeurant comme telle, que le pardon s'avère possible pour Derrida.

Néanmoins, une question surgit encore : qui peut pardonner, ou plus précisément, qui a le droit de pardonner ? Nous ne pouvons pas pardonner les crimes, ainsi qu'insiste Jankélévitch à juste titre (*cf*. I 55), et comme Derrida le reconnaît d'ailleurs (*cf*. PM396), à la place des victimes qui sont mortes, en prétendant reprendre leur place. Derrida discerne ici une des raisons pour laquelle le pardon est souvent demandé à Dieu. On a recours au nom de Dieu en tant que « substitut » ou « témoin survivant », non pas parce que Dieu serait capable de pardonner, mais parce que précisément personne ne peut pardonner[3]. Il s'agit d'un recourt à l'instance qui n'assure en effet en rien la réalisation du pardon, et qui ne demeure plutôt que sous la forme de l'adresse d'une prière.

La structure analogue de la possibilité de l'impossibilité se trouve également dans la notion de « don ». Au début de *Donner le temps 1. La fausse monnaie* (1991), Derrida pose la question : « Or le don, *s'il y en a*, se rapporterait sans doute à l'économie. On ne peut pas traiter du don sans traiter de ce rapport à l'économie […]. Mais le don, s'il y en a, n'est-ce pas aussi cela même qui interrompt l'économie ? » (DT18) Néanmoins, dès qu'un don est reconnu en tant que don, il sera intégrée nécessairement dans l'économie et ainsi se transforme en échange économique. À partir de là, il conclut : « C'est en ce sens peut-être que le don est impossible » (DT19)[4]. Le don est désiré dans son impossibilité d'être confirmé, par le savoir, en tant que telle.

Dans *Heidegger et la question* [1987] (1990), la notion de « promesse » est décrite comme ce qui implique inévitablement son dédit virtuel, son détraquement ou sa corruption possible, à savoir, son impossibilité qui seule permet la promesse en tant que telle[5]. La notion

---

[3] *Cf. Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, p. 79.

[4] Sur ce sujet, voir entre autres : Bernhard Waldenfels, « Das Un-ding der Gabe » *in* : *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (dir.), Francfurt-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, pp. 385-409 ; Voir aussi : François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris : P.U.F., 2001, pp. 120-122, 145, 148.

[5] *Cf*. HQ114. Nous verrons cette notion dans la deuxième partie, au deuxième chapitre, 4-ii).

de « témoignage », présentée dans *Poétique et politique du témoignage* [2000] (2005), contient également comme condition de possibilité la condition de son impossibilité, à savoir, l'anéantissement potentiel ou la disparition virtuelle du témoin[6]. Une « promesse » et un « témoignage » dépasse ainsi le territoire du savoir.

Or, si nous discernons cette structure de la « possibilité de l'impossible » dans l'exemple du « pardon », du « don », de la « promesse » ou du « témoignage », c'est que, en envisageant la notion de foi chez Derrida, nous ne pensons pas particulièrement à une expérience religieuse. Comme le dit Derrida, « [l]a foi n'a pas toujours été et ne sera pas toujours identifiable à la religion, ni, encore autre chose, à la théologie » (FS18). Ou bien : « [T]oute foi jurée, une fiabilité, la fiance ou la confiance en général ne s'inscrivent pas nécessairement dans une "religion" […] » (FS52). Il faudrait également nous rappeler que, selon Derrida, « la religion et la raison ont la même source » (FS46). La religion et la raison partagent en effet leur rapport à l'instance de la souveraineté[7]. Ainsi, la foi peut être envisagée comme une instance qui s'oppose à la fois à la religion et à la raison.

Il serait pourtant nécessaire de préciser que nous n'excluons pas l'expérience religieuse. Il est clair que des notions telles que celles de « pardon », de « don », de « promesse » ou de « témoignage », sont enracinées dans la culture occidentale à travers le christianisme dont Derrida problématise le caractère de « mondialatinisation » (*cf.* FS23) auquel la philosophie ne peut facilement se dérober.

La foi désigne d'ailleurs l'acte de poser un objet incertain, objet qui ne peut être assuré ou justifié par le savoir. En d'autres termes, reconnaître une foi en tant que foi signifie reconnaître que la position dont il est question est ultimement injustifiable. Cette reconnaissance de la foi signifie donc d'emblée une critique de celle-ci. Elle est une critique de toutes sortes de « souverainetés » posées dans la foi. Découvrir l'antécédence inéluctable de la foi dont le sujet ne peut pas se défendre se distancie ainsi de la position simple d'une « souveraineté », et en ce sens, nous permet de distinguer la notion de foi de celle de

[6] *Cf.* PPT14. Nous l'observerons dans la conclusion générale.

[7] À ce sujet, voir aussi la deuxième partie, le chapitre 2.

religion[8]. Cette antécédence caractérise la structure même de l'« événement »[9] dans la « réalité (*Wirklichkeit*) » que nous distinguerons de la « réalité (*Realität*) »[10].

Par exemple, une table en face de moi a un effet (*wirkt*) comme réalité (*Wirklichkeit*) comme une table, je m'appuie là-dessus pour écrire, je *crois à* l'existence de cette table, mais je ne peux jamais prouver sa réalité (*Realität*) en tant que table ultimement. Ou bien, lorsque j'échange les mots avec une autre personne ou lorsque j'énonce une réponse simple « oui », je *crois* que je peux partager avec elle un certain contenu de la communication, et la communication s'accomplit en réalité (*Wirklichkeit*), mais rien n'assure que nous puissions partager le contenu de la communication en réalité (*Realität*)[11]. Ou bien, lorsque nous échangeons un produit avec un billet de monnaie dans la société économique, nous *croyons* que ce billet a une valeur en tant qu'argent, et ainsi le système d'argent fonctionne en réalité (*Wirklichkeit*). Néanmoins, nous savons qu'une fausse monnaie qui aurait exactement la même apparence qu'une monnaie authentique, n'a pas du tout valeur, et une fois qu'une telle fausse monnaie est découverte, nous reconnaîtrons qu'il n'y aurait ultimement aucune preuve

[8] Sur ce point précis, notre thèse ne contrarie pas la thèse de Michael Hägglund présentée dans son œuvre *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Néanmoins, dans un niveau plus profond, notre thèse se révèlera comme une objection à l'égard de la thèse de Hägglund. Car, nous argumenterons que la thématique de la séparation de la souveraineté provient de la pensée de Levinas là où ce dernier décrit un commandement éthique en tant que critique inconditionnelle de soi. Une autre raison plus fondamentale pour laquelle notre thèse se présente comme une objection à son œuvre est suivant : Hägglund argumente à juste titre l'importance du concept de contamination dans la pensée de Derrida, par exemple, celle du don par l'économie. La possibilité du don se base à l'impossibilité du don, en d'autres termes, la possibilité de l'économie. Néanmoins, cette logique de la contamination doit être considérée également à ce sur quoi Hägglund insiste, à savoir, la démarcation de la pensée de Derrida de par la théologie. Précisément pour que cette séparation soit possible, la contamination par la théologie est nécessaire, au moment même où nous désirons et chercherons de la séparation. Nous discuterons ce sujet dans la deuxième partie.

[9] Nous reviendrons sur la notion d'« événement » dans la conclusion générale.

[10] Nous examinerons cette distinction dans le chapitre 4 de la première partie.

[11] Nous observerons ce sujet dans le chapitre 2 de la première partie.

en réalité (*Realität*) pour justifier une monnaie authentique en tant qu'authentique[12]. Avec la notion de foi nous envisageons donc une certaine fiabilité minimale et fondamentale, sans quoi nous ne pouvons même pas saisir la « réalité (*Wirklichkeit*) », car nous ne pouvons jamais en assurer ou en confirmer sa réalité (*Realität*) par le savoir.

Il serait donc important de souligner plus d'une fois que la notion de « foi » chez Derrida désigne le dépassement du savoir en général. Ainsi que nous le rencontrerons dans notre lecture, Derrida ne distingue pas clairement les termes « foi » et « croyance » qui, toutes deux, dépassent le savoir. L'une des raisons les plus superficielles en serait que cette notion se formule plutôt dans sa lecture de la philosophie allemande – dans le contexte de la critique de la foi dogmatique – dont la langue ne distingue pas ces dernières et les subordonne sous un seul terme de « *Glaube* ». Mais plus foncièrement, il n'a pas à les distinguer car l'enjeu est de s'interroger sur le dépassement de la limite du savoir, même s'il s'agissait d'une fiabilité minimale. Si Derrida subordonne sous « l'instance de foi » diverses notions telles que la « croyance », le « crédit », la « fiabilité », le « fiduciaire », « la "fiance" en général » (FS10, 47), cela ne signifie point qu'il traite ces notions d'une manière approximative, au contraire, il se montre tellement strict qu'il ne peut pas tirer les lignes de démarcation entre elles, dans la mesure où toutes ces notions marquent le dépassement du savoir.

Comme nous le verrons à travers la lecture derridienne de Husserl, Levinas et Heidegger, Derrida part clairement de la perspective où l'instance de foi, dépassant la limite du savoir, est synonyme de menace pour la philosophie. Elle indique une lacune d'argumentation philosophique, semblable à une fissure qui s'insinue dans la base fondamentale d'une construction. Si la déconstruction n'est pas une méthode, c'est parce qu'elle ne contient en elle aucune théorie, mais au contraire, en suivant ces méthodes elles-mêmes, met en question toutes sortes de méthodes prétendument bien fondées. Il est vrai que la déconstruction ne peut être traitée qu'en tant que méthode, dès que nous commençons à l'examiner en tant que sujet d'une quelconque analyse. Néanmoins, la déconstruction n'est pas elle-même avant son accomplissement, dans la mesure où elle ne fait que suivre les méthodes déjà existantes qui, pourtant, au sein de la lecture de Derrida, se révèlent comme *impossibles*.

[12] La fausse monnaie que Derrida traite dans *Donner le temps I. La fausse monnai*e est un exemple privilégié de la question de foi.

En ce sens, la déconstruction n'est rien d'autre qu'une « expérience » de « l'impossible »[13]. Étant parasite de la philosophie, elle est le *savoir* de l'aporie qui menace la philosophie de l'intérieur[14]. En effet, de ce point de vue, il suffit que nous découvrions une fissure la plus infime, une fiduciarité minimale, pour que toute la construction philosophique soit menacée. C'est en ce sens que Derrida situe les diverses notions telles que la croyance, le crédit, la fiabilité, le fiduciaire, la fiance en général sous l'instance de la foi.

En deçà de toute la réflexion sur la notion de foi qui fleurit dans la philosophie de Derrida à partir des années 80, et en deçà de toute analyse de la série des notions liées à la notion de foi, telles que « pardon », « don », « promesse » et « témoignage », il est donc indispensable de suivre la formation de la notion de foi, en remontant à ses premières apparitions dans la philosophie de Derrida, apparitions grâce auxquelles nous pouvons mesurer la signification de cette notion à l'époque ultérieure.

En d'autres termes, si nous nous penchions sur cette notion en faisant fi de l'examen de son développement dans le mouvement de la déconstruction, le discours derridien sur la foi pourrait s'apparenter aux discours irresponsables et néfastes qui prétendraient se baser sur une foi inexprimable par le savoir. Afin de donner la mesure du concept de foi en tant que possibilité de l'impossibilité, il est donc nécessaire de soulever le fait que Derrida développe celui-ci au long de son cheminement philosophique à travers une incessante critique de cette foi même, considérée comme présupposition métaphysique. C'est ainsi que nous tenterons de montrer que la notion de foi n'est en aucun cas quelque chose qui intervient soudainement dans la dernière période de la philosophie derridienne, mais qui, bien plutôt, se développe en tant que conséquence inhérente de la déconstruction. Loin d'indiquer un quelconque « tournant » dans la philosophie derridienne – qu'il se fut agi d'un tournant éthique ou

[13] « L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible […] » (P26 ; PM295, note 1).

[14] Sur l'arrière-plan de la formation de la notion de « déconstruction », voir Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Massachusetts, London : Harvard University Press, 1986, pp. 109sqq.

politique, d'un tournant théologique ou religieux –[15], cette notion nous révèle la cohérence presque étonnante de la déconstruction[16].

La critique derridienne qui, dès ses premières œuvres philosophiques, se montre acérée à l'encontre des présuppositions métaphysiques de la philosophie occidentale, s'inscrit clairement dans la continuité de la critique de la métaphysique accomplie avec acharnement par Husserl et Heidegger. Dans ce contexte, la foi se caractérise par son lien avec le risque de violence impliqué par une présupposition métaphysique privée de l'examen du savoir. Il s'agit de « décisions » métaphysiques qui se manifestent comme foi en deçà de toute explication épistémique, qui ne peut surgir qu'inséparablement du péril de la violence.

« Décider » signifie « trancher », « couper », « tirer une ligne de démarcation »[17]. En ce sens, la thématique de la décision est liée à celle de la « distinction ». Et c'est la notion de distinction que Derrida, en lisant Husserl, Heidegger et Levinas, examine en la remettant en question. D'une manière générale, nous caractériserons les philosophies de ces trois auteurs comme philosophie de la distinction, bien que, chez chacun d'eux, nous puissions également observer la thématique de l'entrelacement des dimensions distinguées. Il s'agit, chez Husserl, de la dissociation entre la réalité (*Realität*) et l'idéalité, co-fonctionnant avec celle entre le fait et l'essence et celle entre le mondain et le transcendantal. Chez Levinas, la distinction que Derrida met en question se manifeste comme la rupture entre l'être se fondant sur l'« il y a », d'une part, et l'au-delà de l'être, d'autre part, à savoir, la rupture entre l'ontologique et le méta-ontologique[18]. En troisième lieu, chez Heidegger, nous focaliserons sur la différence entre l'ontique et l'ontologique, ou, ce qui revient sur le même, la différence entre l'étant et l'être, et nous verrons comment Derrida discerne, dans les textes de Heidegger, un certain au-delà de l'être, à savoir, un certain méta-ontologique.

---

[15] « […] les prémisses [des] textes [tardifs] sont présentes dès le début, dès les tout premiers textes […] Mon intérêt avait donc commencé bien avant cette phase que certains aux États-Unis appellent le "tournant éthique" ou le "tournant politique, éthico-politique". Ce n'est pas un tournant. » (VB12).

[16] Comme Derrida l'explique : « J'essaie seulement de poursuivre avec quelque conséquence une pensée engagée depuis longtemps auprès des mêmes apories » (PM306).

[17] Voir la fin de l'article « Cogito et l'histoire de la folie » (1963), dans laquelle Derrida évoque le mot « κρίνειν » qui signifie à la fois « décider » et « distinguer » (*cf.* ED96-97).

[18] Nous préciserons ce terme dans le chapitre II de la deuxième partie.

Dans la lecture de ces auteurs, Derrida signale certains points dans lesquels il s'avère impossible de distinguer les deux termes de ces dichotomies, à l'égard desquels ces auteurs introduisent implicitement ou explicitement une « décision » pour pouvoir trancher entre les deux. En d'autres termes, la distinction au sein de l'impossibilité de distinction représente une mise en œuvre de l'impossible supposant une certaine foi inavouée.

Notre thèse ne consiste pas dans le fait d'insister sur l'idée que Derrida introduit une certaine indistinction à l'encontre les distinctions fondamentales chez Husserl, Heidegger et Levinas. À l'inverse, s'il découvre l'impossibilité de ces distinctions, c'est parce qu'il s'acharne d'une manière exhaustive à suivre ces dernières. Dans le cheminement consistant à suivre ces distinctions, il dévoile les lieux où celles-ci ne vont pas de soi.

En effet, comme nous le verrons, chez chacun de ces trois auteurs, il existe des moments d'entrelacement entre les deux strates de dichotomies, et ce sont ces auteurs mêmes qui les thématisent, mais d'une manière plutôt marginale. En ce sens, le travail de Derrida consisterait à mettre en lumière ces marges afin de montrer comment la foi – présupposition métaphysique des distinctions – ne peut pas ne pas s'installer.

Afin de compléter notre introduction, nous voudrions écarter un possible malentendu auquel le titre de notre thèse pourrait éventuellement donner lieu. Notre recherche consiste à suivre, d'une manière rétrospective, la formation de la notion de foi, en remontant vers la lecture derridienne de Husserl, Heidegger et Levinas. Il ne s'agit pas d'insister sur l'idée que ces trois auteurs développent, pour leur part, leurs propres notions de foi et que Derrida se confronte à ces dernières. Il s'agit, au contraire, de découvrir la foi inavouée de ces trois auteurs à travers leurs prises de décisions dans les distinctions philosophiques. Derrida découvre la croyance – à savoir, ce qui dépasse la limite du savoir – chez Husserl alors que celui-ci ne la reconnaît pas de cette manière. Heidegger déclare, comme Derrida qui part aussi très clairement de ce principe, que « la foi n'a aucune place dans la pensée »[19]. Levinas évite souvent d'emprunter la notion de foi[20], et s'il emprunte ce mot, c'est avec une prudence

[19] Nous reviendrons sur ce sujet dans le chapitre 2 de la deuxième partie.

[20] Sur ce point, voir Yasuhiko Murakami, *Levinas – l'homme en tant que vulnérable* (レヴィナス　壊れものとしての人間), Tokyo : Kawade-shobo, 2012, p. 172-176.

particulière, dans la mesure où elle peut être liée à la souveraineté[21]. Ce que nous prenons pour fil conducteur ne désigne donc pas leurs propres notions de « foi », mais plutôt, nous le répétons, désigne la croyance de ces trois auteurs en les distinctions philosophiques.

Nous voudrions éviter par avance également un autre malentendu que notre composition pourrait susciter. Notre recherche traite dans sa première partie la lecture derridienne de Husserl, dans la deuxième partie la lecture derridienne de Levinas, et dans la troisième partie la lecture derridienne de Heidegger. Cette dissociation de trois parties ne correspondant pas à la manière dont Derrida développe sa pensée, est choisie uniquement dans un but de clarté de l'exposition. Nous n'insistons pas par-là sur le fait que l'intérêt de Derrida passe de Husserl à Levinas, et de Levinas à Heidegger. Au contraire, c'est avec une grande difficulté que nous dissocions sa lecture de ce celle des trois philosophes, car, la lecture de ces trois penseurs apparaît dès sa dissertation, *Le problème de la genèse dans sa philosophie de Husserl* [1953-54] (1990) (désormais *Le problème de la genèse*), et les références à ces trois auteurs s'entrelacent jusqu'à sa dernière époque. Si nous commençons malgré tout par sa lecture de Husserl, passons par sa lecture de Levinas pour finir par sa lecture de Heidegger, c'est afin de suivre l'ordre chronologique des textes de Derrida, dans lesquelles Derrida se concentre sur ces auteurs d'une manière concentrée[22].

Dans cette perspective nous suivrons trois parties que nous esquissons ci-dessous.

---

[21] *Cf.* AE192 ; DQVI96. Nous trouvons également l'usage positif de cette notion lorsque celle-ci peut être libérée de la souveraineté. *Cf.* EN42, 45. La notion de foi dans cet usage correspond à ce que nous appellerons dans la deuxième partie la vérité *extra-archique* qui met en cause la souveraineté du sujet.

[22] À savoir, pour Husserl, *La Problème de la genèse*, 1953-54. Pour Levinas, la première version de « Violence et métaphysique » [1964]. Pour Heidegger, la première version de *De la grammatologie* [1965] ainsi que deux articles de 1968, « La différance » et « Ousia et grammé ». Comme nous verrons regarder de près dans les deuxième et troisième parties, Derrida lit la notion heideggerienne de « trace » en la superposant à la notion hyponyme lévinassienne. Pour suivre sa lecture derridienne de Heidegger, il est donc indispensable de mettre d'abord en vue sa lecture de Levinas. Par ailleurs, à l'intérieur de chaque partie, nous tenterons, dans la mesure de possible, de suivre l'ordre chronologique. Nous ne pouvons pas, par contre, tenir en considération les textes non publiés jusqu'à présent, y compris son cours sur Heidegger en 1964-65.

1. La première partie : à travers la lecture derridienne de Husserl

La première partie a pour but d'éclairer la formation de la notion de foi en tant que possibilité de l'impossibilité chez Derrida à partir de la lecture de la phénoménologie husserlienne qui faisait l'objet de ses recherches aussi bien au commencement de sa carrière que durant sa dernière époque. Nous décèlerons la veine de ce sujet qui réside dans sa lecture en examinant la « distinction » essentielle entre la réalité et l'idéalité.

La lecture derridienne de Husserl est, d'une part, considérablement inspirée par celles de ses prédécesseurs – par exemple, Leonard Lawlor montre très clairement l'influence de Eugen Fink, Tran-Duc Thao et Cavaillès sur le jeune Derrida[23]. De notre part, nous étudierons particulièrement l'influence de Paul Ricœur et de Fink, car c'est eux qui prêtent leurs attentions à la différence de Husserl à l'égard de Kant, ce qui devient une clé pour notre étude.

D'autre part, nous ne considérons pas l'influence des recherches préexistant sur Husserl comme décisives pour la lecture derridienne de cet auteur. Au contraire, la particularité de la lecture derridienne de Husserl ne provient pas du fait que Derrida projette quelques théories ou interprétations préexistantes, mais elle provient de sa façon elle-même. Comme cela est montré dans *Le problème de la genèse*, la lecture derridienne prend pour point de départ de la « philosophie »[24] husserlienne la *Philosophie de l'arithmétique* [1891] et pour point ultime *L'origine de la géométrie* [1936]. Dans cette perspective, les autres importantes œuvres husserliennes sont examinées à la lumière de ce développement, à savoir, comme des reculs et des avancées d'une seule problématique dont la cohérence s'avère profonde à travers l'ensemble de la philosophie de Husserl[25]. Or, les deux textes datant de 1891 et 1936, tout en se séparant en amont et en aval de l'établissement de la méthode de la réduction

[23] Voir respectivement DH11sqq., 48-56, 57-67.

[24] Il s'agit bien de la « philosophie » de Husserl, et non pas de sa « phénoménologie ». Car Derrida considère la philosophie de Husserl comme ce qui est née avant l'établissement de la phénoménologie.

[25] Voir Daisuke Kamei, « The Problem of the 'Idea' in Derrida's The Problem of Genesis » *in* : *Analecta Husserliana, Springer*, LXXXIII, 2005, pp. 339-353.

phénoménologique, traitent d'une problématique commune, à savoir celle de la genèse de l'*idéalité* au sein de la *réalité* (*Realität*)[26].

La question se résume en ces termes : si l'idéalité surgit au sein de la réalité, comment les faits variables ou temporels peuvent-ils engendrer l'idéalité invariable et omnitemporelle ? Ou bien, inversement, si l'idéalité existe extra-temporellement et indépendamment des faits historiques ou psychologiques, comment expliquer la chute, à savoir l'oubli ou la dissimulation de l'idéalité au sein de la réalité ? Ce problème ne peut se résoudre par la réduction d'un pôle à l'autre. La philosophie de Husserl signifie donc pour Derrida une résistance à la scission en deux pôles – la réalité et l'idéalité –, et la trace des mouvements en zigzag aspirant à un possible passage de l'un à l'autre, à savoir, la genèse.

En partant de ce point de vue, le premier chapitre de la première partie suivra la lecture derridienne qui recèle une série de notions husserliennes se situant au passage de la réalité à l'idéalité. Il prend pour fondement ses lectures telles que *Le problème de la genèse* ou l'introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl [1962] (OG), en tenant compte de la lecture ricœurienne de Husserl. Les notions jouant un rôle de pont entre les deux rives convergeront, dans cette lecture doublée de Ricœur et Derrida, vers la notion que Husserl dénomme « l'Idée au sens kantien », ou « Idée régulatrice », notion empruntée de Kant mais récupérée pour son propre usage dans la phénoménologie de Husserl. Nous observerons les quatre usages de la notion d'Idée que Derrida problématise – à savoir l'unité totale du flux du vécu, la chose, le monde de la vie, la philosophie – et montrerons que l'obtention de l'Idée, qui engendre ensuite une certain type d'« idéalité » dont le contenu dans la réalité ne peut jamais être donné, sera formulée comme *la possibilité idéale de l'impossibilité réale*. Une telle Idée peut être obtenue uniquement, selon Derrida, à travers l'« intention sans intuition » (OG154), à savoir l'intention qui ne peut pas être remplie. C'est par ce biais que l'acquisition de cette Idée présuppose selon lui une certaine décision métaphysique qui dépasse la limite du savoir.

Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous montrons comment on en arrive à l'obtention de l'Idée, invoqué plus haut, en tant qu'aporie. Dans l'obtention de l'Idée, Derrida discerne une

[26] Désormais, pour vu que nous ne le précisons pas, les termes « réal » ou « réalité » désigne « *real* » ou « *Realität* ».

structure analogue de ce que Fink met en lumière comme aporie de la réduction transcendantale, et celle du langage transcendantale. Cette aporie est, dans *La voix et le phénomène* (1967) (VP), formulée comme l'aporie de l'acquisition de l'Idée au sens kantien consistant dans le fait qu'au moment de l'obtenir, la distinction qui avait déjà été présupposée entre la réalité et l'idéalité, se révèle, pour la subjectivité qui tente de l'obtenir, comme impossible. Une telle distinction de l'idéalité et de la réalité sera ainsi ébranlée. Et c'est en partant de la distinction claire de la réalité et de l'idéalité que Derrida arrive ainsi à la conclusion.

La formule *possibilité idéale de l'impossibilité réale* ne renferme en elle aucune aporie, dans la mesure où nous pouvons toujours présupposer la distinction de l'idéalité et de la réalité. Cependant, une fois que la distinction entre la réalité et l'idéalité se révèle comme ce qui ne va pas de soi, elle se manifeste comme oxymoronie de *la possibilité de l'impossibilité*. C'est ainsi que l'obtention de l'Idée peut être comprise comme ce qui dépasse le savoir, et en est par-là, inséparable d'une certaine foi. Ainsi montrerons-nous que la notion ultérieure de foi chez Derrida tire son inspiration initiale des premières lectures de Husserl.

Or, cette aporie n'est pas un simple objet de critique négative de la part de Derrida pour paralyser la phénoménologie, mais devrait être comprise comme la dynamique qui incorpore cette possibilité de l'impossibilité. Plus précisément, Derrida considère que c'est à cette « possibilité de l'impossibilité » que la pensée doit confronter. Les troisième et quatrième chapitres ont pour tâche de le montrer.

Dans le troisième chapitre, en nous déplaçons à la dernière époque derridienne dans laquelle nous retrouvons encore une fois la confrontation concentrée avec la philosophie de Husserl, nous analyserons la veine de la thématique de la foi qui vit d'une manière cohérente à l'égard de sa première époque[27]. De par cette perspective, nous nous arrêterons sur une œuvre de Didier Franck publiée en 1981 et intitulée *Chair et corps*, qui nous paraît indispensable afin de dessiner le lien entre la première et la dernière époque derridiennes. En effet, c'est en lisant cette œuvre de Franck qui hérite de Derrida la problématique de

[27] Bien que sa lecture de Husserl dans sa première époque nous paraisse demeurer vivante en guise d'arrière-plan tacite durant la période intermédiaire, nous ne la traiterons pas afin d'éviter d'introduire les lectures derridiennes de nombre d'autres philosophes qui dépassent le cadre de ce travail.

l'impossibilité de la phénoménologie[28], que Derrida, dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), oriente son regard sur sa propre lecture de Husserl réalisée à sa première époque en la faisant contraster avec celle de Franck (« Tangente IV »), et déploie de nouveau sa propre lecture des *Ideen II* en la confrontant à celle de Franck (« Tangente II »). Contrairement à Franck, qui tente de sauver la phénoménologie de son impossibilité et de son crédit préalable non éclairci en surmontant cet impossible qui peut la conduire à la banqueroute, nous constaterons que Derrida apprécie ce risque comme forme de l'impossibilité à partir de laquelle la phénoménologie pourra s'ouvrir à son dehors.

Le quatrième chapitre se concentre sur la deuxième partie de *Voyous* (2003), là où Derrida lit la conférence de Vienne en 1935 de Husserl. Au moment où Derrida oppose aux Idées régulatrices kantienne et husserlienne ce qu'il appelle « l'im-possible », il montre clairement que cette idée d'im-possible se situe à la fois dans la continuité et la discontinuité des Idées régulatrices. Les Idées se remplacent par l'im-possible car, dans l'obtention de l'Idée en tant que possibilité de l'impossibilité, fonctionne le principe de l'auto-immunauté comme la pathologie interne de la raison. L'auto-immunité de la raison désigne l'impossibilité de la distinction entre ce qui enlève la cause de la maladie, et ce qui provoque la maladie elle-même. La figure de la santé renvoie ici à l'intuition de l'Idée au sens kantien qui sert au retour au monde de la vie, tandis que la figure de la maladie renvoie à l'idéalisation vide de l'intuition, qui conduit au naturalisme et à l'objectivisme.

Husserl, qui part de la distinction claire de l'exacte et du strict, considère pouvoir surmonter la pathologie de la raison par le retour au monde de la vie en fondant sur l'intuition non exacte mais stricte. À l'inverse, Derrida montre que le retour au monde de la vie et l'idéalisation peuvent se confondre, et par-là, que la maladie de la raison apparaît comme insurmontable. Dans cette impossibilité de la distinction, l'opération servant à surmonter la pathologie elle-même sert à accélérer cette maladie. Néanmoins, au sein de cette impossibilité, nous sommes dans l'obligation de prendre décision, ne pouvant pourtant que tenter de minimiser la violence de notre décision.

[28] Selon les termes de Franck, l'« impossibilité intuitive ». Nous le verrons de plus près.

2. Deuxième partie : à travers la lecture derridienne de Levinas

Or, il n'est pas possible de cerner comment une « possibilité de l'impossibilité » de la distinction, qui contient en elle une paradoxie logique, peut être concrètement abordée, sans que nous suivions la lecture derridienne de Levinas. Afin de montrer cela, la deuxième partie penche plus particulièrement sur la lecture derridienne de la distinction lévinassienne, à savoir, la distinction entre l'être et l'au-delà de l'être, par laquelle une structure de la « possibilité de l'impossibilité » de la distinction se dessine. C'est à travers Levinas que nous comprendrons la logique de l'impossible qui demeure toujours impossible, même au moment de son actualisation.

Levinas, lui, s'oppose frontalement à la notion heideggerienne de « possibilité de l'impossibilité ». À la fin de « La substitution » (1968), il oppose à cette notion heideggerienne l'« impossibilité antérieure à cette possibilité [heideggerienne] » (S508 ; AE204), à savoir, la substitution comme « l'impossibilité de se dérober à l'appel du prochain » (S507)[29]. Derrida, quant à lui, voit dans la notion lévinassienne de « substitution » la structure d'une autre « possibilité de l'impossible » (AEL150). Il s'agit d'une actualisation de ce que Levinas appelle « l'au-delà du possible », ou, comme le déclare Levinas en utilisant la structure du discours sceptique, de ce qui ose « *réaliser* [l']impossibilité » (AdE270 ; AE20). D'autre part, Derrida observe la question du « tiers » chez Levinas comme ce qui nous conduit à l'aporie de « *double bind* » (AEL67), en qualifiant cette aporie de « possible impossible » (AEL112).

Ainsi, nous prenons pour fil directeur les deux concepts de *possibilité de l'impossibilité*, à savoir, la notion de « substitution » et celle de « tiers ». Plus précisément, en suivant l'argument de Levinas, nous formulerons la « substitution » comme *possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique*, et le « tiers » comme *la possibilité ontologique de l'impossibilité méta-ontologique.*

---

[29] Comme il est connu, Levinas remplace la notion heideggrienne de « la possibilité de l'impossibilité » par son concept de « l'impossibilité de la possibilité ». Sur ce remplacement, voir entre autres : Kazuhiko Uëda, *Lévinas et Blanchot – Le neutre qui ébranle l'Autre* (レヴィナスとブランショ――＜他者＞を揺るがす中性的なもの), Tokyo : Suisei-sha, 2005, p. 64 ; Christian Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, Nordhausen : Traugott Bautz, 2012, pp. 56-77.

Cela nous conduit ensuite vers le troisième concept de *possibilité de l'impossibilité* – possibilité de distinction de l'être et l'au-delà de l'être, là même où cette distinction est impossible. Néanmoins, afin de suivre cette lecture de Derrida, nous devons commencer par remonter à la formation de la pensée de Levinas lors d'une époque antérieure, à savoir, à sa lecture de Husserl. Dans cette perspective, nous articulerons notre troisième partie en trois chapitres, en suivant aussi bien l'ordre chronologique que l'ordre de la démonstration argumentative.

Le premier chapitre montre l'arrière-plan de la critique émise par Derrida à l'égard de Levinas dans « Violence et métaphysique » en 1964. Nous décèlerons, dans la philosophie de Levinas telle qu'elle est formulée jusqu'à son introduction de la notion de « trace » en 1963, une tentative d'esquisser la manière dont la subjectivité va au-delà de l'ontologie, ou, « au-delà du possible », sans transformer l'impossible en possible.

Or, la question du « possible » est étroitement associée, pour la raison que nous espérons pouvoir éclaircir dans ce chapitre, à la problématique du fondement, à celle de l'archie et à celle de la critériologie de la vérité. Nous l'observerons en faisant contraster les philosophies de Husserl et Heidegger, telles qu'elles se dessinent dans la lecture de Levinas, d'une part, et la philosophie de Levinas, d'autre part. Nous qualifierons la phénoménologie husserlienne, qui tient l'intuition pour critère de la vérité, comme la pensée *intra-archique*. Nous formulerons ensuite l'analytique existentiale de Heidegger, qui pose la vérité du dévoilement en tant que fondement de la vérité ontique, comme la pensée *auto-archique*. Enfin, nous situons la philosophie de Levinas, qui se dissocie de ces dernières par son objection à ces deux types de la critériologie de la vérité, comme pensée *extra-archique* ou *an-archique*.

En utilisant cette esquisse comme arrière-plan, le deuxième chapitre fera porter sa recherche sur les échanges entre Derrida et Levinas qui datent de 1964 à 1980, à savoir, « Violence et métaphysique », quelques articles postérieurs de Derrida et Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), et « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (1980). Dans ce chapitre nous verrons que Derrida ne cesse de souligner le caractère inévitable de la contamination de l'« au-delà du possible » par le « possible », contrairement à Levinas qui décrit la rupture radicale entre ces deux instances. Pour reprendre notre formulation mentionnée plus haut, il s'agit, d'une part, de la contamination du méta-ontologique par l'ontologique, et, d'autre part, de la décontamination. En suivant les

échanges entre ces deux auteurs, nous verrons comment Levinas décrit lui-même la manière dont le méta-ontologique et l'ontologique se superposent.

Le troisième chapitre observera tout d'abord la double aporie en se focalisant sur la lecture derridienne de Levinas proposée dans sa conférence « Le mot d'accueil » [1996]. Derrida développe la question de l'entrelacement du méta-ontologique par l'ontologique, en discernant à l'intérieur même des textes ultérieurs de Levinas – ses diverses lectures talmudiques. Ce sur quoi il se penchera comme appartenant à l'ontologique, c'est le politique, qui se dissocie de l'éthique comme méta-ontologique. Nous reviendrons dans cette perspective sur le troisième concept de *la possibilité de l'impossibilité*. L'impossibilité de dissocier l'ontologique et le méta-ontologique – comme la condition de leur dissociation – signifie la difficulté de dissocier l'« inconditionnalité » de l'anarchie, d'une part, et la « souveraineté » de l'archie, d'autre part. Nous verrons comment Derrida discerne, dans le concept lévinassien de « démocratie », cette séparation entre la souveraineté et l'inconditionnalité, tout en conservant la souveraineté, ce qui rejoint, dans la dernière pensée de Derrida, la formulation de la notion de « démocratie à venir ».

Ainsi, nous verrons que la possibilité de l'impossible adopte la structure de ce qui n'apparaît que pour s'effacer en laissant la trace, en d'autres termes, la structure de la messianisité sans messianisme, ou de la foi sans objet de foi. À la fin de ce chapitre, afin de caractériser cette messianisité par la structure de la notion lévinassienne de « caresse », nous suivrons la lecture derridienne de Levinas proposée dans le chapitre IV de *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Nous nous pencherons sur la relation complexe entre l'« au-delà du possible » sur le plan érotique et l'« au-delà du possible » sur le plan éthique, et chercherons à localiser le lieu de leur tangence au concept de l'impossible.

À travers ces trois chapitres, la question tourne de différentes manières autour de la possibilité ou de l'impossibilité de distinguer le méta-ontologique de l'ontologique. Au bout de ce cheminement, nous verrons comment Derrida, au sein de l'impossibilité de leur distinction, aspire néanmoins, avec Levinas, à cette distinction en tant que *possibilité de l'impossibilité*.

3. Troisième partie : à travers la lecture derridienne de Heidegger

Dans la troisième partie, nous prendrons pour fil conducteur la thématique de la distinction heideggerienne dans la lecture derridienne. Derrida discerne chez Heidegger, en procédant de manière analogue, l'impossibilité d'opérer plusieurs distinctions. Au sein de cette impossibilité, les distinctions sont décrites comme résultant de décisions performatives, qui dépassent le savoir chaque fois qu'elles sont prises.

Derrida appartient à la génération qui se montre réceptive à la pensée du dernier Heidegger. L'époque durant laquelle Derrida se consacre activement à sa carrière philosophique correspond à celle durant laquelle les traductions françaises des dernières œuvres de Heidegger étaient en cours de publication. De ce fait, dans la lecture derridienne de Heidegger, de dernières œuvres de Heidegger occupent une place non moins décisive par rapport à celle de *Sein und Zeit*. Aux yeux de Derrida, la pensée de Heidegger antérieure et postérieure au « *Kehre* [renversement] » se caractérise par une profonde continuité[30]. En partant de cette perspective, nous verrons comment Derrida, dans sa lecture de Heidegger, problématise la différence ontologique, et comment il découvre l'au-delà de l'être au sein même de lettre de Heidegger.

Le premier chapitre observera, en lisant « Ousia et grammé » et également « La différance » [1968], comment Heidegger décrit la « trace » de la différence de l'être à l'étant, et dessine le retour aux prémices de cette différence, et comment Derrida, en se focalisant sur cette notion de « trace », problématise ce retour présupposé possible. À l'opposé de Heidegger, qui décrit la dissimulation de cette différence résultant du remplacement de la présence (*das Anwesen*) par l'(étant-)présent (*das Anwesende*) [31] dans les textes métaphysiques d'Aristote à Hegel, Derrida discerne, à travers sa lecture d'Aristote, une

[30] *Cf.* M152 (« Les fins de l'homme »).

[31] Didier Franck traduit « *Anwesen* » par « venir-en présance », « *Anwesenheit* » par « présance » et « *das Anwesende* » par « présant » (*cf.* Heidegger et le christianisme, Paris, P.U.F., 2004, p. 19, note 1). Ces traductions nous permettent de distinguer *das Anwesende* (le présant) de *das Gegenwärtige* (le présent), que Derrida applique au même mot de « présent », ce qui complique le contexte et compromet la clarté de la lecture derridienne. Néanmoins, dans notre cadre de travail, nous adopterons la traduction derridienne, afin de respecter la lettre de Derrida, en précisant dans une parenthèse les termes originels allemands.

notion aristotélicienne du temps qui s'ouvre, non seulement sur la présence, mais aussi, au-delà de la présence et de l'absence, au-delà de l'histoire de l'être.

Le deuxième chapitre commence par traiter la distinction heideggerienne de la *Sprache* (parole) du *Denken* et du *Dichten*, et la *Sprache* (langue) de la métaphysique, et passe ensuite à l'examination de la distinction entre le *Denken* et le *Dichten*.

Nous suivrons cette problématique en prenant comme arrière-plan deux articles de 1971, « Le supplément de copule » et « La mythologie blanche », et en nous concentrant sur la lecture du « Retrait de la métaphore » (1978). Heidegger décrit la parole du *Denken* et du *Dichten* comme ce qui sont ouvertes à la possibilité de parler la différence ontologique, et l'oppose à la langue métaphysique qui ne peut fait que remplacer l'être par l'étant, et par-là, qui est incapable de parler de la différence ontologique. Ensuite, il dissocie le *Dichten* qui, tout en parlant de la différence de l'étant et de l'être, la crypte, et le *Denken* qui, à travers le *Dichten*, peut porter la parole cette différence. Derrida montre que ces deux distinctions sont renvoyées à la différence ontologique, et que, finalement, toutes ces distinctions dépendent de la conception de « *Zusage* (attribution préalable du dire, à savoir, promesse, acquiescement, accord) », ou plus précisément, par le fait que la parole (*Sprache*) nous adresse préalablement (*zusagen*) son déploiement (*Wesen*).

Ce concept de « *Zusage* » est, selon Derrida, inséparable de la notion de foi, car une attribution préalable du dire précède par définition toutes sortes de preuves épistémique ou de justifications se fondant sur le savoir. Tout en étant bien conscient que Heidegger ne le reconnaîtra jamais ainsi, Derrida montre que, à l'intérieur même de la pensée de Heidegger, il y a une instance inavouée de la foi.

Or, la question de la *Sprache* (parole) est également liée chez Heidegger à la question du *Wesen* (essence) de l'humain, car selon lui la parole promet son déploiement à nous « les humains ». C'est à partir de là que la problématique de la *Sprache* apparaît comme celle de l'essence de l'humain, distinguée par ce penseur de l'essence de l'animal. Le troisième chapitre interroge ainsi la distinction heideggerienne de l'essence de l'humain et celle de l'animal, qui nous renvoie encore une fois à la problématique de la différence ontologique. Dans *Apories* (1996), Derrida remonte à *Sein und Zeit* (1927) dans lequel Heidegger traite de la distinction entre le *Dasein*, d'une part, et l'humain ou l'animal pris biologiquement, d'autre part, en examinant leurs façons de se rapporter à la mort. Heidegger y distingue la

mort prise ontiquement, à savoir, le « décéder (*ableben*) » ou le « périr (*verenden*) », et la mort prise ontologiquement, à savoir, le « mourir (*sterben*) ». Selon lui, seul le *Dasein*, dans lequel se cristallise l'essence de l'homme, a la possibilité de mourir c'est-à-dire la possibilité de comprendre la mort comme mort. Lorsque Heidegger décrit le rapport du *Dasein* à l'égard de la mort comme « possibilité de l'impossibilité », il s'agit selon nous de *la possibilité existentiale de l'impossibilité existentielle*. Étant donné que nous partons de la distinction claire entre l'existentiel et l'existential, cette formule ne contient en elle aucune aporie. Néanmoins, Heidegger exige ensuite, comme nous le verrons, que la possibilité *ontologique* soit apportée à sa relation avec la possibilité *ontique* sous la description de la notion de « *Bezeugung* (attestation) ».

Ainsi, au sein de l'attestation est exigée *la possibilité existentielle de l'impossibilité existentielle*, qui ne contient rien d'autre en elle que l'aporie de la *possibilité de l'impossibilité*. Dans *Poétique et politique du témoignage* (2005), Derrida se penche sur cette notion heideggerienne d'attestation, et y discerne la structure de la « possibilité de l'impossible » qui, n'étant plus assurée par le savoir, s'ouvre sur la dimension de la foi.

À travers ces lectures, nous démontrerons que Derrida remet constamment en question la distinction entre l'être et l'étant, ce non en la refusant mais plutôt en partant de cette différence même, et perçoit en dernier lieu cette distinction comme ce qui, ne pouvant être assurée, doit être anticipée en certaine fiduciarité. La démarcation entre l'ontologique et l'ontique est, tantôt, tirée comme une « trace » qui s'efface, tantôt, entreprise par une décision en tant qu' « attribution préalable du dire » ou « promesse » sans aucune assurance, tantôt, approchée dans son « attestation » sans que l'on en ne peut jamais être sûr. Ainsi, la pensée de Heidegger désigne pour Derrida non seulement un au-delà de l'étant, mais aussi un certain au-delà de l'être. Nous entendons par-là ce qui correspond au méta-ontologique qui sera le sujet de la deuxième partie de notre thèse. C'est en évoquant la notion du dernier Heidegger, « *ein Got* (un dieu) », que Derrida cherche la possibilité de distinguer entre « l'inconditionnalité » et la « souveraineté », dont il sera question chez Levinas.

Ainsi, à travers ces trois parties nous retrouverons la question de la distinction, à savoir, la *possibilité de l'impossibilité* de la distinction, ou, en d'autres termes, la possibilité de la distinction, endroit même où la distinction est impossible. En étudiant en premier lieu la distinction entre la réalité et idéalité, ensuite celle partageant l'ontologique du méta-

ontologique, et troisièmement celle entre l'ontique et l'ontologique, nous nous pencherons sur la problématique de la circonscription.

Comme nous l'avons déjà indiqué au début de notre travail, la déconstruction étant une expérience de l'impossible met en lumière la place où la distinction est impossible, en commençant par s'appuyer sur cette distinction elle-même. Néanmoins, cette distinction est désirée au moment même où rien ne l'assure. C'est le lieu où nous nous apercevons une foi qui ne peut jamais être assurée ou justifiée, à savoir une foi sans aucune possible légitimation de son objet, foi qui reste périlleuse car elle peut toujours être contaminée par une foi dogmatique.

Cette impossibilité d'être justifié est affirmée dans la pensée du dernier Derrida dans la mesure où l'acte de poser un objet injustifiable précède inévitablement toute possibilité de la justifier. Ne pouvant qu'affirmer la violence de notre foi, nous tentons, tout du moins, de minimiser cette violence par la déconstruction continuelle, à savoir, en découvrant *ici et maintenant* l'impossible.

PREMIÈRE PARTIE

À travers la lecture derridienne de la philosophie de Husserl

I. PREMIER CHAPITRE – La réalité et l'idéalité

Le problème de la genèse, dissertation rédigée entre 1953 et 1954, montre que Derrida avait parcouru toutes les œuvres – y compris les manuscrits – de Husserl accessibles à cette époque, et même suivi certaines œuvres mot pour mot, mais d'une façon tout à fait unique. À travers notre travail, nous ne chercherons pas tant à savoir si cette lecture prématurée pourrait être légitime ou non, mais plutôt à voir comment sa vision très particulière de Husserl a orienté de façon décisive le point de départ de la formation latente de la notion de foi.

La lecture derridienne de Husserl est marquée par l'influence significative d'autres lectures contemporaines – nous soulignerons en particulier celles de Ricœur et de Fink qui nous semblent importantes pour discerner l'acceptation derridienne de la notion d'« Idée au sens kantien »[32] ; cependant, elle témoigne d'un point de vue singulier, différent de ses deux prédécesseurs. Comme nous le verrons, tout en partageant certaines idées fondamentales de Ricœur et de Fink, elle manifeste sa propre spécificité : elle suit une ligne directrice qui nécessite une explicitation du mode selon lequel on passe d'une étape à une autre dans la philosophie de Husserl.

On voit alors se profiler, comme nous l'avons déjà signalé dans l'introduction, une ligne qui part de l'œuvre de 1891 et va jusqu'au texte de 1936, deux recherches s'étant penchées l'une et l'autre sur la question de la naissance de l'idéalité objective et mathématique au sein de l'histoire de la facticité réale[33]. Or, il conviendrait de rappeler que, d'après Husserl, la

[32] Nous nous limiterons dans ce travail à prendre en considération l'influence de Ricœur et de Fink, mais l'on ne peut ignorer l'importance de Trần Đức Thảo qui introduit la perspective de la comparaison entre le kantisme et la phénoménologie husserlienne. Il argumente que Husserl rejoint au point de vue criticiste kantien en introduisant l'« Idée » au sens kantien en tant que tâche infinie (Trần Đức Thảo, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique* [1951], Paris, Londres, New York : Gordon & Breach, 1971, pp. 77-78). Sur ce point, voir aussi Derrida, PG71, note 40.

[33] Voir aussi OG6. Leonard Lawlor montre clairement que ce point de vue est l'un des héritages de Trần Đức Thảo. Voir : Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis : Inidiana University Press, 2002, pp. 48-56. L'influence de Trần Đức

question de la genèse de l'idéalité mathématique n'appartient pas à la mathématique, mais à la philosophie, ou bien, à la phénoménologie[34]. Ces œuvres poursuivent un thème commun, l'une au niveau psychologique, l'autre au niveau transcendantal, en se séparant l'une de l'autre dans la manière dont elles envisagent ce qui précède et ce qui suit l'établissement du domaine transcendantal. D'autres œuvres telles que *Recherches logiques, Ideen I*, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *Méditations cartésiennes*, *L'expérience et le jugement*, *Crise* etc. partagent également cette caractéristique, marquées par un mouvement en zigzag de régression et d'avancée, dans le traitement du problème de la genèse de l'idéalité au sein de l'histoire. Le fait de passer d'un pôle à un autre, cette hésitation entre deux pôles, est perçu comme quelque chose de constamment mue par ce problème de la genèse[35].

Ainsi, selon Derrida, la philosophie de Husserl tente, à travers la question de la genèse, de trouver un passage d'un pôle à l'autre, de la réalité à l'idéalité. Ce qui émerge dans cette problématique, c'est ce que Husserl appelle « Idée au sens kantien » ou idée régulatrice. Dans *Ideen I*, Husserl évoque « l'intuition [*erschauen*] d'une "Idée au sens kantien" »[36], qui avait été préparée par la notion d'« intuition catégoriale » dans le sixième chapitre de la dernière des *Recherches logiques* (Hua XIX/2 657 *sqq.*).

Cette notion est l'axe pénétrant de notre première partie. Dans plusieurs écrits datant des années 50 et 60, consacrés à la lecture de Husserl, Derrida problématise l'« intuition » dans ce sens spécifique, et conclut, comme nous le montrerons dans ce chapitre, que Husserl « croit à » l'« intuition » de l'Idée au sens kantien.

Thảo est également très visible dans de nombreux termes que le jeune Derrida emprunte, tels que « dialectique » et « synthèse ».

[34] « […] Mathematik treiben [*ist*] noch nicht Mathematik « verstehen » *[…] (ihr Wesen, ihre Möglichkeit verstehen)* » (Hua XXIV 404).

[35] Sur la structure générale et la problématique centrale de cette œuvre, voir : Daisuke Kamei, « The Problem of the 'Idea' in Derrida's The Problem of Genesis » *in* : *Analecta Husserliana*, Springer LXXXIII, 2005, pp. 339-353.

[36] Hua III/1 186 ; Idées I 281; cité par Derrida *in* : PG170. C'est dans la traduction de Ricœur que ce mot apparaît : « l'idéation, qui est l'intuition d'une "Idée" au sens kantien ». En allemand, « *eine Kantische "Idee" erschauend[e] Ideation* ».

Nous tenterons de le montrer en quatre étapes. Tout d'abord, nous observerons comment la perspective derridienne mentionnée plus haut se dessine par sa lecture de la *Philosophie de l'arithmétique*. Puis, nous tenterons de montrer comment la question du passage de la réalité à l'idéalité converge vers la question de « l'Idée au sens kantien ». Ensuite, nous examinerons quatre usages de cette « Idée » que Derrida problématise, afin de montrer que l'obtention de cette Idée n'est rien d'autre que la *possibilité idéale de l'impossibilité réale* (real). Enfin, nous verrons comment Derrida traite cette problématique en la liant au concept de néant.

1. La naissance de l'aporie – à partir de la Philosophie de l'arithmétique

Dès sa thèse d'habilitation « Sur le concept de nombre » (1887), Husserl partait, selon Derrida[37], d'une contestation de la dichotomie entre le psychologisme et le logicisme, répandue à cette époque. Husserl remarque :

> Les nombres sont des créations de l'esprit, dans la mesure où ils constituent des résultats d'activités que nous exerçons à l'égard des contenus concrets ; mais ce que créent ces activités, ce ne sont pas de nouveaux contenus absolus que nous pourrions retrouver ensuite quelque part dans l'espace ou dans "le monde extérieur", ce sont probablement des concepts de relations, qui ne peuvent jamais qu'être produits mais d'aucune façon trouvés quelque part tout faits[38].

Comme Derrida le remarque, dans la création des nombres Husserl relève d'une part « une rupture décisive avec l'empirisme psychologisme » (PCM72), et d'autre part, leurs rapports aux contenus concrets dans cette activité.

Dès *Le problème de la genèse*, Derrida caractérise la *Philosophie de l'arithmétique* comme un heurt avec le problème du passage du concret particulier à la généralité du

[37] Nous nous référons ici à « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique » (PCM).

[38] *Über den Begriff der Zahl* (1887), Hua XII 317 ; PhA 371 ; cité par Derrida *in* PCM72-73 ; aussi OG6.

concept, en d'autres termes, du passage de la réalité à l'idéalité. Il s'agit, selon l'expression de Husserl, de la « difficulté spécifique » des « passages (*Übergänge*) » de la pluralité concrète (*konkreten Inbegriffe oder Mengen*) aux concepts généraux *(Allgemeinbegriffe*) (Hua XII 64). Au lieu de présenter des arguments husserliens de manière équilibrée, Derrida se concentre sur cette problématique du passage : le problème de la formation (*Entstehung*) du concept de nombre[39].

Or, Husserl n'emprunte pas particulièrement dans ce texte le terme de « genèse », mais celui de « *Entstehung* » (formation) pour celle des concepts de numération (*Anzahl*) ou de nombre (*Zahl*). Derrida se réfère pourtant au texte de Husserl, intitulé « Recherches psychologiques pour la logique élémentaire » (1894), dans lequel ce dernier, en dissertant sur la formation de la logique, emprunte l'adjectif « *genetisch* »[40]. D'après Derrida, la question de l'« *Entstehung* » du nombre ou de la logique n'est rien d'autre que la question de genèse, qui annonce la problématique génétique qui viendra ultérieurement chez Husserl[41].

Il s'agit ainsi de la question du passage, et plus précisément, de celle de deux apories liées l'une à l'autre. Nous verrons, dès à présent, comment Derrida remarque, au moment même où Husserl présente la solution des apories, un nouveau jaillissement des apories. Cette manière de faire provient également de la différence qu'il fait entre Kant et Husserl, montrant que le premier détache les domaines sensible et intellectuel, et le second propose une expérience transcendantale, réfractaire à cette dichotomie.

Il est ici question de l'aporie formulée par Frege dans *Les fondements de l'arithmétique* (1884) (GlA). Frege s'oppose à la thèse selon laquelle le nombre se formule à travers l'abstraction accomplie à l'ensemble (*Menge*) des objets concrets (GlA38sqq.). Afin de

---

[39] Néanmoins, comme nous le verrons, il ne s'agit pas du concept abstrait. Comme l'explique Derrida, pour Husserl, « [l]e nombre n'est pas une détermination conceptuelle abstraite […] » (PG72).

[40] « Je crois pouvoir prétendre qu'aucune théorie du jugement ne pourra s'accorder avec les faits si elle ne s'appuie sur une étude approfondie des rapports descriptifs et génétiques des intuitions et des représentations. » (« *Psychologische Studien zur elementaren Logik* », Hua XXII 120, traduction derridienne dans PG57).

[41] « Dès [le] premier chapitre de la *Philosophie de l'arithmétique* le problème de la genèse est posé dans toute son ampleur » (PG60).

démontrer l'absurdité de cette théorie, Frege met en lumière une aporie dans laquelle cette thèse tombe inévitablement. Il s'agit de l'aporie découlant de l'incompatibilité entre la différence (*Verschiedenheit*) et l'égalité (*Gleichheit*) (*cf.* GlA50). D'une part, à partir de la simple accumulation des objets différents, le nombre ne se forme pas. Par exemple, si nous accomplissons l'abstraction à l'égard d'un chat blanc et d'un chat noir, en suspendant leur qualité, nous obtenons le concept « chat », et non le nombre 2 (*cf.* GlA45). Pour que le nombre naisse à partir de cette accumulation, il faut qu'il y ait égalité entre les objets. D'autre part, si l'on répète tout simplement une chose égale, elle ne deviendra jamais un nombre[42]. Dans l'exemple que Frege cite de W. Stanley Jevons, trois pièces de monnaie qui se ressemblaient au point d'occuper le même espace au même moment, ne seraient pas trois pièces mais une seule (*cf.* GlA46). Pour que se forme un nombre, il faut qu'il y ait une différence entre des objets comptés, qu'il s'agisse de leur qualité, de leur espace ou de leur temps. En paraphrasant cette aporie, Derrida déclare : « Tous les paradoxes de la genèse sont ici présents » (PG70). Or, la solution fregienne consiste à dire que la donation du nombre contient l'« énoncé d'un concept » (*Aussage von einem Begriffe*) (GlA59). Le nombre est un concept indépendant de la pluralité des objets concrets. À ce propos Frege déclare: « [l]e nombre n'est pas plus objet de la psychologie ou le produit d'opérations psychiques que la mer du Nord »[43].

À l'inverse Husserl, qui part de la pluralité (*Vielheit*) des objets concrets pour considérer la genèse du nombre, montre que l'aporie fregienne mentionnée se base sur une confusion. Selon lui, Frege confond l'« égalité » (*Gleichheit*) et l'« identité » (*Identität*) (*cf.* Hua XII 148). L'égalité – ou l'équivalence – et la différence ne se contredisent pas. Il est bien possible que les choses différentes soient équivalentes et, en ce sens, égales.

D'ailleurs, Husserl considère que la comparaison entre les objets à compter – à partir de laquelle l'on conclut leur égalité ou leur différence – ne contribue ni à la formation de la pluralité, ni à celle du nombre (*cf.* Hua XII 18). Il distingue deux sortes de relations entre les termes : premièrement, une sorte de relation dans laquelle chaque terme concerné contient

[42] Frege, GlA50 ; voir aussi Hua XII 141 ; voir aussi Derrida, PG69-70.

[43] GlA34 ; cité par Husserl dans Hua XII 118, note 3 ; cité par Derrida dans PG66, traduction derridienne.

déjà la caractéristique de cette relation (« relation primaire (*Primäre Relation*) ») (Hua XII 69 ; *cf.* PG63-64) – par exemple, la relation telle que l'égalité ou la différence appartient à cette sorte – et deuxièmement, une sorte de relation que l'on ne peut établir que par le biais de la participation de la conscience extérieure à chaque terme (« relation psychique (*psychische Relation*) ») – par exemple la relation telle que l'acte de la représentation, du jugement, du sentiment, ou de la volonté établit (Hua XII 69).

Or, Husserl montre que ce ne sont pas les relations que des objets très divers tels que le rouge, la lune et Napoléon établissent entre eux qui nous permettent de les compter, mais le fait de les penser ensemble (*zusammendenken*) (Hua XII 74 ; *cf.* Derrida, PG64, note 23). Cet acte de « penser ensemble » – Husserl le nomme « association collective (*kollektive Verbindung*) » (Hua XII 20 ; *cf.* PG63)[44] – établit une relation psychique. Celle-ci produit le concept de pluralité (*Vielheit*) et par-là nous conduit au concept de nombre, au-delà des contenus des objets comptés ou de leurs caractéristiques (*Besonderheiten*)[45].

Selon Derrida, dans les années 1950 en France, on avait été beaucoup plus attentif au caractère psychologique de cette association collective, et la *Philosophie de l'arithmétique* avait été reçue en tant que recherche soulignant le caractère psychologique de la genèse du nombre. Derrida se focalise plutôt sur le concept du « quelque chose (*Etwas*) », que Husserl établie comme ce que l'association collective présuppose. Ce concept de « quelque chose » désigne un changement d'orientation dans l'intérêt de la subjectivité. En prenant chacun des objets à compter comme « quelque chose (quelconque) » (*irgend etwas*), l'intérêt cesse de porter sur leurs contenus ou leurs caractéristiques, et vise uniquement leur connexion (*Verknüpfung*) (Hua XII 79 ; *cf.* Derrida PG65, note 26). Par exemple, Husserl démontre qu'à la question de savoir combien font Jupiter, une contradiction et un ange, nous répondrons sans hésitation « trois » (Hua XII 145). Cela vient du fait qu'au-delà du décalage si grand entre ces objets, l'on peut suspendre l'intérêt pour leurs contenus individuels, et orienter celui-ci sur chacun des objets en tant que « quelque chose ».

---

[44] Nous empruntons ici la traduction derridienne. Dans la traduction française, publiée ultérieurement à ce travail de Derrida, Jacques English traduit ce terme par « liaison collective » (cf. PhA).

[45] Selon Husserl, les contenus ou les caractéristiques des objets comptés ne s'avèrent pas importants pour la formation de la pluralité (*cf.* Hua XII 17).

Derrida décèle ici l'émergence de la matrice potentielle de la réduction éidétique. « La numération suppose la distinction "essentielle" et non la différence "réelle" » (PG71). En même temps, ce « quelque chose » doit être « réel » : « L'intentionnalité de la conscience veut que, comme le souligne Husserl, ce "quelque chose" soit concret et irréductible à l'équivalence formelle dont parle Frege » (PG71). Ainsi, le concept husserlien de « quelque chose » désigne, selon Derrida, ce qui n'est réductible ni au psychologisme, ni au logicisme. Étant à la fois concret et apriorique, il dépasse un simple point de vue psychologique ou logiciste.

Or, de cette façon non seulement Husserl réfute, en introduisant le concept d'« association collective » la thèse de Frege selon laquelle le concept de nombre n'est pas l'objet de la psychologie, mais il examine aussi un autre problème proposé par Frege, qui est également une objection puissante par rapport à la thèse se basant sur la pluralité des objets concrets : si l'on considère le nombre à partir de la pluralité, on ne peut considérer le zéro et le 1, qui ne peuvent pas provenir de celle-ci[46]. Si l'on accomplit l'abstraction à l'égard de la lune, on pourra certes obtenir des concepts tels que « satellite de la terre, satellite d'une planète, corps céleste sans lumière propre », mais l'on ne parviendra jamais au nombre 1. Un cas encore plus grave est celui du zéro : « Pour 0, nous n'avons pas même un objet sur lequel puisse s'exercer l'abstraction » (GlA56-57 ; FA174 ; *cf.* Derrida, PG67-68). Husserl résout également ce problème difficile. Selon lui, le zéro et le 1 ne sont pas des nombres au sens propre (*eigentliche Zahl*), mais des exceptions pouvant être déduites après-coup à partir des nombres authentiques se basant sur la pluralité (Hua XII 133-134).

En revanche Derrida prend au sérieux ce problème posé par Frege. La problématique du zéro annonce selon lui le problème potentiel de la future phénoménologie husserlienne, à savoir, celui de « l'absence [...] de tout "remplissement" (*Erfüllung*) de l'intuition catégorielle et, corrélativement, de tout acte intentionnel » (PG68). Bien au-delà de cela, Derrida montre que ce problème est aussi partagé par le concept d'unité[47] – unité au sens de chaque terme qui appartient à la pluralité. Car, l'unité n'est pas ce que l'on peut atteindre en

[46] « Quelques auteurs définissent le nombre cardinal [*Anzahl*] comme un ensemble, une multiplicité ou une pluralité. L'inconvénient est que 0 et 1 sont alors exclus du concept de nombre » (GlA38 ; FA157).

[47] « Or avec l'unité nous rencontrons le même problème » (PG68).

partant de l'intuition du concret par le biais du processus psychologique, mais ce que l'on obtient en tant qu'étant déjà là [48] par « un saut brusque » (PG69) comme « l'avènement de la signification arithmétique » (PG70). Cet argument rejoint donc celui mentionné plus haut : le concept de « quelque chose » est à la fois concret et apriorique. Ce qui constitue aprioriquement l'unité – argumente Derrida –, est une sorte de « synthèse a priori ». Ainsi, Derrida considère que le sujet de synthèse *a priori* est proposé par Husserl d'une manière différente de celle adoptée par Kant.

De cette façon, les deux apories que Frege propose au sujet de la genèse du nombre, celle de l'égalité et de la différence, celle du zéro et du 1, sont l'une et l'autre résolues par Husserl, tout du moins au niveau littéral. Néanmoins, Derrida observe à l'inverse que, derrière ces solutions husserliennes, se profile une nouvelle aporie [49]. Le concept de « quelque chose » exige, selon lui, l'apriori phénoménologique qui se distingue de l'apriori kantien. Le problème de la genèse du nombre n'est rien d'autre que la question difficile de savoir « comment la synthèse a priori est possible », et ce, ici, « [l]a synthèse *a priori* ne sera plus […] l'objet d'un "jugement" », comme chez Kant, « mais d'une intuition » (PG74). À travers la *Philosophie de l'arithmétique*, Derrida pressent ainsi le futur élargissement de la notion d'intuition chez Husserl, et le problème auquel cet élargissement va faire face.

Le mélange des points de vue psychologiste et logiciste, incorporé au concept de « quelque chose », a obscurci la description de Husserl, et donné lieu à une critique très sarcastique de la part de Frege[50]. Husserl abandonne, comme chacun sait, le projet initial de publier le deuxième tome de cette recherche. Il avoue dans la *Préface* du premier tome des *Recherches Logiques* : « dès qu'on voulait effectuer un passage (*Übergang*) des ensembles psychologiques du penser à l'unité logique du contenu de pensée (l'unité de la théorie), ni

[48] « [L]'unité [...] n'est-elle pas un concept ou une essence *a priori* qui, loin d'être engendrés, seraient là pour fonder une genèse ultérieure de l'arithmétique? » (PG68)

[49] Derrida qualifie le geste de Husserl consistant à résoudre l'aporie de « refus d'une aporie » (PG69).

[50] Frege, « Rezension von Dr. E. G. Husserl: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchung. Erster Band. Leipzig, 1891 » *in* : C. E. M. Pfeffer. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CIII (1894), pp. 313-332 ; repris dans *Kleine Schriften* (1967) ; Angelelli, I. (ed.), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft et Hildesheim: Olms ; *cf*. Derrda, PG78.

continuité rigoureuse ni clarté logique n'apparaissent » (Hua XVIII 6 ; cité par Derrida dans PCM73, traduction derridienne).

Ainsi, l'aporie au sujet du passage du concret au général, ou de la réalité à l'idéalité, n'est finalement pas résolue dans la *Philosophie de l'arithmétique*. Mais selon Derrida, la difficulté provient de l'essence de la question de la genèse elle-même, du « caractère irréductiblement dialectique d'une genèse qui est à la fois productrice et révélatrice d'un sens, précédant et constituant un sens qui apparaît comme nécessairement déjà là » (PG78). L'on ne peut expliquer la genèse de l'idéalité supra-temporelle au sein de l'histoire temporelle, ni en nous appuyant tout simplement sur l'expérience temporelle prise empiriquement, ni en nous fondant entièrement sur l'essence pure et supra-temporelle. Le problème de la genèse donne alors inévitablement lieu à une nouvelle difficulté. Le fait que le questionnement de la genèse tende à chercher « une » « origine [*Ursprung*] » (Hua XVIII 6) implique déjà un mouvement résistant à la dichotomie de la réalité et de l'idéalité. En d'autres termes, le problème de la genèse invite en lui inéluctablement la tendance vers la réduction de la temporalité à la supra-temporalité ou celle de la supra-temporalité à la temporalité, à laquelle Husserl ne cessait inlassablement de résister. Derrida voit la « constance d'inspiration » (PG84) dans la question de la genèse de Husserl, et ce dès 1891 jusqu'à ses derniers mots datant de 1938. Selon son interprétation, la philosophie de Husserl annonçait, dès son instauration, de par cette « continuité profonde » (PG249), sa philosophie la plus tardive. Cette attitude husserlienne montre bien que la recherche sur la genèse ne se réalise jamais si l'on s'appuie uniquement sur le fait historique ou sur l'essence supra-temporelle, bien que l'idée de l'« origine », en se contredisant inévitablement avec la dichotomie, exige forcément d'opérer un choix entre eux. Le travail avance donc en prenant comme fil conducteur la question de la genèse vue comme une oscillation entre deux pôles : « genèse du sens » et « sens de la genèse », à savoir, le pôle du fait et celui de l'essence, en passant de l'étape empirique psychologique à l'étape transcendantale.

Ce motif devient le leitmotiv de la lecture derridienne de toutes les œuvres de Husserl, et se développe parallèlement à la question suivante : si l'idéalité naît dans l'histoire, comment le fait psychologique variable et temporel peut-il engendrer l'idéalité invariable et supra-temporelle, ou bien, si l'idéalité est autonome par rapport au fait historico-psychologique, comment expliquer l'aliénation, l'oubli ou la dissimulation de cette idéalité par le fait

historique ? Une telle question ne peut être résolue par la réduction de l'un des pôles à l'autre. Husserl cherche donc, au commencement de son questionnement philosophique sur la genèse, une résistance au choix d'un seul pôle. Suivant cela, Derrida cherche les notions qui servent de passage d'un pôle à l'autre, et qui, comme nous le verrons dès à présent, apparaissent régulièrement dans la philosophie de Husserl.

2. L'Idée au sens kantien au sein du passage de la réalité à l'idéalité

Ainsi, dès les prémices de sa pensée philosophique, Husserl rompt avec la dichotomie kantienne, en quittant le dualisme de la dimension empirique et transcendantale de la connaissance. En d'autres termes, il initie ce mouvement tout d'abord en s'éloignant du choix de l'alternative entre le psychologisme et le logicisme, entre le sensible et le supra-sensible, entre le temporel et le supra-temporel, c'est-à-dire, en quittant l'essai de la fondation de l'une par l'autre, de l'explication de l'une par l'autre. Au point de départ du soulèvement de la question philosophique, Husserl tente de résister à la réduction d'un pôle à un autre, en s'interrogeant sur le passage de l'un à l'autre au sein du problème de la genèse. Comme le déclare Derrida, « La genèse du sens doit dépasser l'antinomie de l'*a priori* formel et de l'*a posteriori* matériel » (PG86).

L'« omni-temporalité (*Allzeitlichkeit*) » ou « supra-temporalité (*Überzeitlichkeit*) » [51] concerne le caractère de l'idéalité ou de l'essence indépendante du cours du temps. Tandis que la temporalité habite dans la « genèse du sens », l'omni-temporalité habite dans le « sens de la genèse ». Cette opposition se superpose à celle qui oppose le *de facto* et le *de jure*, entre le fait et l'essence. Aux yeux de Derrida, toute la philosophie de Husserl, mue par le problème de la genèse, tente toujours de montrer ce passage de la réalité à l'idéalité, se distinguant ainsi foncièrement de la philosophie kantienne. Cette distinction entre la réalité et l'idéalité s'enchaîne ensuite, comme sa conséquence inévitable, avec celle entre l'empirique et le transcendantal.

[51] Dans le texte de 1953-54, Derrida emprunte la notion d'« intemporalité », en précisant qu'il ne s'agit pas de la négation de la temporalité, mais de l' « omni-temporalité ». *Cf.* PG48, note 9, PG151, note 57.

i) Le cum fundamento in re dans les *Recherches Logiques*

L'échec face au problème de la genèse a fait retourner Husserl – selon Derrida – à l'extrême logicisme du premier tome des *Recherches logiques*[52]. La question de la genèse que Husserl avait levée au commencement de son cheminement philosophique, est ainsi suspendue (*cf*. PG133*sq*.). S'ensuit l'époque de l'établissement des réductions éidétique et transcendantale et de la phénoménologie statique, que Derrida traite dans la seconde partie, la réduction de la « genèse du sens » au « sens de la genèse » dans laquelle le problème de la genèse est apparemment exclu. Il s'agit, aux yeux du jeune normalien, d'un recul du problème, en d'autres termes, la réorientation allant du pôle de la temporalité, de l'histoire du sens, vers le pôle de l'extra-temporalité, du sens de l'histoire.

Néanmoins, Derrida discerne aussi à cette étape une notion qui hérite de ce « quelque chose ». C'est des « possibilités idéales, *cum fundamento in re* » (*ideale Möglichkeiten* cum fundamento in re) (Hua XVIII 83 ; RL1 81) que Husserl évoque lorsqu'il thématise des « sciences exactes portant sur des faits » (Hua XVIII 83 ; RL1 80), et ce sont ces possibilités qui sont visées par l' « intentionnalité » potentiellement déjà « éidétique ». En tant qu'exemples, Husserl parle de « la mécanique théorique, l'acoustique théorique, l'optique théorique, l'astronomie théorique » (Hua XVIII 83 ; RL1 81). Husserl précise que ce type de possibilités idéales qui ont leurs fondements dans les choses sont mises hors de son intérêt dans les *Recherches logiques*. Derrida pose la question suivante :

> Ce *fundamentatum in re* est très étrange. Quelle est l'origine de la détermination "réelle" et du fondement "réel" de possibilités idéales qui n'ont pas été induites ou produites par abstraction à partir de faits empiriques ? Comment la pureté *a priori* de ces formes est-elle *a priori* déterminée ? Pourquoi la Mécanique théorique est-elle

[52] Husserl cite les propos de Goethe à la fin de la préface de la première édition de *Recherches Logiques* : « On n'est jamais plus sévère à l'égard d'une erreur que lorsqu'on vient de l'abandonner » (Hua XVIII 7 ; RL1 x ; *cf*. PG81, cité *in* PCM73. Nous présentons la traduction telle que Derrida la présente. Il accuse ainsi la méthode psychologique qu'il a lui-même adoptée dans la *Philosophie de l'arithmétique*.

théorie *de* la Mécanique […] ? Sans le recours à une intuition des essences, aucune réponse ne paraît claire (PG94).

L'intentionnalité éidétique perce l'essence invariable à travers la variation imaginaire infinie du fait variable et empirique de la mécanique, de l'acoustique, de l'optique, de l'astronomie, par exemple. En ce sens, l'intentionnalité sert de pont entre le fait et l'essence, devenant le troisième terme qui évite le choix entre les deux termes de l'alternative. Derrida enchaîne : « Aussi le *cum fundamento in re* est-il le substitut d'une visée intentionnelle concrète des essences. Il joue, *mutatis mutandis*, le rôle que jouait "l'objet en général" [*Etwas*] dans la *Philosophie de l'arithmétique* » (PG94).

Le *fundamentum in re* est donc, pour Derrida, la substitution logiciste du « quelque chose » à partir duquel le nombre apparaît. Derrida pense ainsi que cette idée qui « intervient soudainement »[53] pour éviter les deux extrêmes – à savoir le psychologisme subjectiviste et le logicisme objectiviste – souligne le fait que la question de la genèse subsiste en guise de motivation au sein même de la phénoménologie statique.

Les sciences portant sur le fait, tout en ayant leurs fondements dans la chose factice, tentent de tirer la possibilité idéale de celle-ci. L'intention éidétique tire son essence invariable à travers la variation interminable du fait variable et empirique. En ce sens, cette intention peut devenir le pont entre le fait et l'essence. Si l'on ne pense pas à l'intuition des essences, si l'on ne médite pas sur une certaine « médiation génétique » (PG92) qui n'est ni simplement factice ni purement logique, on se trouve toujours dans l'impasse. En mettant de côté cette problématique, Husserl ne l'aborde pourtant pas.

ii) L'idée au sens kantien

Enfin, la forme plus avancée du pont de ces deux pôles de l'idéalité et de la réalité, est l'« Idée au sens kantien ». C'est entre autres Ricœur qui se concentre d'abord sur cette notion husserlienne (*cf.* EP21, etc.). D'autre part, Ricœur emprunte l'expression « intention sans

[53] « Elle [=une sorte de catégorie *a priori* de l'objectivité en général, le *cum fundamento in re*] intervient soudainement pour sauver la pensée d'un subjectivisme psychologique […] » (PG94-95).

intuition » dans l'article « Kant et Husserl » (1954–1955), afin de caractériser la philosophie kantienne par rapport à la phénoménologie husserlienne, et de différencier celle-là de celle-ci. Il remarque que « la distinction, fondamentale chez Kant » « entre l'intention et l'intuition » est « totalement inconnue chez Husserl » (EP295, cité par Derrida *in* OG153).

Cette Remarque devrait être pertinente, dans la mesure où la phénoménologie husserlienne ne reconnaît pas la « chose en soi » dans le sens de la philosophie kantienne, ni l'intuition sensible kantienne en tant que « disposition (*Vermögen*) » humaine, et que, en revanche, elle pose, selon la région ontologique de chaque objet, l'intuition sensible, intuition catégoriale, intuition d'essence, etc., comme critère de la vérité[54].

Néanmoins, lorsque Husserl introduit dans sa phénoménologie la notion d' « Idée au sens kantien », à savoir l'Idée régulatrice opposée à l'idée constitutive, la situation semble perdre sa simplicité. Cette perspective permet à Derrida de renverser la formule ricœurienne pour l'adapter à la phénoménologie de Husserl. Il déclare, dans son introduction à *L'Origine de la géométrie* que, au sein de la phénoménologie husserlienne, il existe l'« intention sans intuition » qui s'opposerait au principe de tous principes de la phénoménologie elle-même – comme nous le verrons dans ce chapitre.

Les Idées, au sens kantien que Husserl emprunte dans sa phénoménologie, renferment des significations propres différentes de celles de Kant. Ces idées, de par leurs caractères qui rendent possible le pont de la finitude réale à l'infini idéal, endossent des rôles variés afin de sauver la phénoménologie chaque fois que celle-ci rencontre des difficultés. Afin de comprendre ce qui est mis en cause ici, il faudrait suivre concrètement les usages de cette « Idée ».

Tout d'abord, il faudrait que nous nous rappelions que Husserl distingue clairement l'« Idée » de l'essence (*Eidos* ou *Wesen*). Celui-ci souligne la nécessité « de maintenir pure

---

[54] *Cf.* Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, P.U.F., 2012. En traitant du même sujet de la différence de Kant et Husserl, Ricœur et Pradelle tirent des conclusions diamétralement opposées. Tandis que Pradelle montre que Husserl radicalise le transcendantalisme et se libère du naturalisme kantien, Ricœur juge que Husserl accomplit la « décision métaphysique » (EP275), en perdant la pensée fondamentale kantienne de la « limitation », de l'abyssale intervalle entre le *phenomenon* et le *noumenon*. Il cite l'expression « décision métaphysique » d'Ingarden (*cf.* Hua I 210).

la distinction entre le *concept kantien* si important d'*Idée* et le concept général d'essence (formelle ou matérielle). » (Hua III/1 8 ; *Idées I* 9) « C'est pourquoi [dit Husserl,] je recours au terme étranger de : "*Eidos*" et au mot allemand "*Wesen*" (essence), susceptibles de n'entraîner que des équivoques inoffensives, quoique parfois fâcheuses » (*Idem.*). L'intuition de l'Idée kantienne est ainsi distinguée par l'intuition de l'essence (*Wesensanschauung*).

Ce concept est d'abord utilisé dans le domaine des sciences « exactes » telles que la géométrie, opposée par Husserl à la phénoménologie en tant que science « stricte » :

> Les concepts géométriques sont des *concepts* "*idéaux*" ; ils expriment quelque chose qu'on ne peut "voir" ; […]. Les concepts exacts ont pour corrélat des essences qui ont le caractère "*d'idées*" *au sens kantien* du mot. À l'opposé de ces idées ou essences idéales nous trouvons les *essences morphologiques* […]. [L']idéation (Ideation) érige les essences idéales en "*limites*" *idéales* que l'on ne saurait par principe découvrir dans aucune intuition sensible […]. (Hua III/1 155 ; *Idées I*, 237).

Comme il le souligne, il n'y a aucune intuition sensible de ces idées relevées comme des "*limites*" *idéales*. Il faudrait noter aussi des usages différents du mot « idéation ». Ricœur précise, dans la note accompagnant la traduction : « Ce sens technique du mot idéation se distingue de son sens ordinaire d'intuition éidétique en général » (*Idées I*, 236, note 1.).

Ricœur l'interprète ainsi : « [L']opposition [des essences inexactes aux essences exactes] permet de caractériser les essences exactes comme des *limites idéales* des essences inexactes et d'opposer l'idéation (ou l'idéalisation[55]) à la simple abstraction. […] L'idée est le degré-limite de l'essence inexacte de la nature. C'est une idée au sens kantien » (*idem.*). Nous le qualifions d'usage (a) de la notion de l'Idée au sens kantien.

Après la confirmation de cet usage, Ricœur annonce le problème que nous allons étudier à présent : « On se demandera plus loin si les essences inexactes de la conscience ont aussi une limite idéale dans des essences exactes » (*Idées I*, 235-236, note). Husserl explique précisément plus avant qu'il est possible de penser l'idéalisation dans le domaine de l'essence rigoureuse, idéalisation qui, à côté de la phénoménologie descriptive, peut « servir

[55] Ricœur le précise, car l'idéation dans ce sens est aussi appelée par Husserl « l'idéalisation ».

d'instrument fondamental pour une mathesis des vécus »[56]. Néanmoins, il se contente d'indiquer cet usage possible – nous le nommons usage (b) – sans le déployer. La question que Ricœur pose pour savoir s'il existe des limites idéales pour la conscience, est ici en suspens.

Le troisième usage de l'Idée, que Husserl lui-même ne précise pas en tant que tel mais que Ricoeur relève, est la notion de « concept-limite (*Grenzbegriff*) », ou bien de Dieu dans le sens purement épistémique et en rien théologique, considéré comme indice indispensable pour la construction de la notion de limite (*cf.* Hua III/1 175 ; *Idées I*, 265) – nous le nommons usage (c). Également dans ce cas, de même que dans le cas présenté plus haut, il s'avère impossible d'avoir l'intuition de ce concept-limite sans élargir la notion d'intuition.

Ricœur note ainsi : « Il n'y a pas lieu, semble-t-il, de rapprocher ce concept-limite [l'usage (c)] des idées-limites de la géométrie [l'usage (a)], ni de la question laissée en suspens de la possibilité de concepts-limites par rapport aux concepts inexacts de la phénoménologie [l'usage (b)] » (*Idées I*, 265, note). Il n'y a donc pas de liaison entre ces trois usages.

Néanmoins, si nous observons des usages encore différents de cette « Idée au sens kantien », il nous semble que Husserl répond lui-même à la question qu'il avait mise en suspens comme celle de l'usage possible (b) – sans qu'il en discute la possibilité ou la justification. En effet, la même notion est utilisée dorénavant au sein même de la phénoménologie descriptive. Et, c'est là ce qui nous intéresse dans la mesure où cela constitue un pont entre la réalité et l'idéalité.

3. Problématisation de l'« intuition » des Idées au sens kantien chez Derrida

[56] « Il est vrai que nous laissons sans réponse une question pressante: si l'on considère le domaine éidétique des phénomènes soumis à la réduction […], y a-t-il place dans ce domaine, *à côté* des procédés descriptifs, également pour un procédé idéalisant qui substituerait aux données intuitives des objets idéaux purs et rigoureux? Ceux-ci pourraient alors servir d'instrument fondamental pour une mathesis des vécus et seraient la contrepartie de la phénoménologie *descriptive*. » (Hua III/1 158 ; *Idées I* 240-241).

Dès à présent, nous suivrons quatre usages de cette notion que Derrida problématise dans le domaine de la phénoménologie descriptive.

i) L'unité totale du flux de vécu

Le premier usage sur lequel Derrida se penche est *l'unité totale de flux de vécu*[57], dans laquelle se lient la finitude et l'infini[58]. Il souligne le passage suivant de Husserl : « C'est dans ce développement continuel de saisie en saisie que nous saisissons d'une certaine façon […] *le flux lui-même du vécu en tant qu'unité*. Nous ne le saisissons pas comme un vécu singulier, mais à la façon d'une *Idée au sens kantien* » (Hua III/1 186, §83 ; *Idées I*, 280, cité par Derrida en PG169-170). Et c'est ici que Husserl évoque l'« intuition » de l'Idée au sens kantien :

> C'est précisément la propriété caractéristique de l'idéation, qui est l'intuition [*erschauen*] d'une « Idée » au sens kantien et qui pour autant ne perd pas la transparence de l'évidence (*Einsichtigkeit*), que la détermination adéquate de son propre contenu, c'est-à-dire ici du flux du vécu, ne puisse pas être atteinte. (Hua III/1 186 ; *Idées I*, 281)

[57] Plus précisément, c'est de la notion de « moi pur » que Derrida part. Selon lui, Husserl « identifie [la notion de moi pur] *à la fois* – et obscurément – avec un Présent absolu et avec une Idée au sens kantien » (PG167). Il dit aussi que cette notion est prise simultanément « comme "maintenant" originaire et comme totalité (au sens kantien) des vécus, forme et matière infinies et absolues » (PG187). Comme il l'explique « le moi pur, comme totalité concrète du vécu » (PG166), il superpose ici la notion du « moi pur » et la totalité du vécu. C'est Ricœur qui note « l'identité profonde des problèmes du moi pur et du temps » (Idées I 275, note 2).

[58] « Chaque vécu, par exemple un vécu de joie, de même qu'il peut commencer, peut finir et ainsi délimiter sa durée. Mais le flux du vécu ne peut ni commencer ni finir » (Hua III/1 182 ; Idées I 175, §81, cité par Derrida *in* PG165). Tandis que chaque vécu est fini, le flux du vécu est infini – et pourtant doit être vécu à partir du vécu fini. Derrida conclut en ce sens que, ce flux du vécu est, tout comme le « moi pur », « une transcendance dans l'immanence » (PG165).

Husserl qualifie cette évidence d'« indubitable » : « Cette indubitabilité, quoique fondée elle aussi sur l'intuition [*Intuition*], a une toute autre source que celle qui est en jeu lorsqu'il s'agit de l'être des vécus » (Hua III/1 186 ; *Idées I*, 280-281).

Derrida note qu'« il n'y a pas d'intuition actuelle de la totalité infinie des enchaînements mais [qu']il y a une intuition actuelle de l'indéfinité même de cette totalité d'enchaînements » (PG169). Ainsi, il précise l'acception suivant laquelle il faut entendre l'intuition de cette évidence comme une intuition de la *possibilité* de l'évidence. « L'intuition de l'indéfini est intuition du *possible* infini » (*idem.*, note 89, nous soulignons). Derrida va jusqu'à dire : « Husserl *croit* à une "intuition" de cette infinité possible des enchaînements » (*Idem.*, nous soulignons). La liaison entre deux pôles, que l'Idée au sens kantien désigne, n'est rien d'autre que ce à quoi Husserl *croit*, pour surmonter la difficulté.

La notion de « foi » chez Derrida commence à mûrir d'une manière latente à partir de ce point. La connexion des deux pôles que l'unité totale du vécu désigne est *posée* impérativement par Husserl afin de surmonter le problème de l'absence de l'intuition.

Or, il faudrait réfléchir sur ce qui distingue cette intuition de l'Idée au sens kantien, de l'intuition catégoriale que Husserl présente dans la sixième des *Recherches Logiques*. On peut certes les supposer comme se recoupant l'une l'autre. Jean-Luc Marion, dans sa lecture de *La voix et le phénomène*, en faisant converger toutes les problématiques que Derrida pose sur un seul sujet de « l'intuition catégoriale », montre que Derrida pose la question de l'aporie entre deux exigences difficiles à concilier : celle de l'élargissement de l'intuition et celle de l'expansion de l'intention[59]. Mais il nous semble néanmoins que Derrida distingue ces deux sortes d'intuitions[60]. Il est vrai qu'il évoque relativement peu l'intuition catégoriale

[59] RD34, etc. En revanche, il ne se penche pas sur la notion de l'Idée au sens kantien.

[60] Nous verrons dans le chapitre suivant que Derrida discerne trois sortes de « réduction » dans les *Recherches Logiques* de Husserl : celle de l'indice, celle du langage, celle de l'intuition. Nous y constaterons que, dans les deux premières étapes, l'intuition n'est pas « réduite » alors que l'indice ou le langage sont « réduits », et que ce n'est que dans la troisième étape que l'intuition devient l'objet de la « réduction ». Derrida met en lumière l'absence de l'intuition dans cette troisième étape en s'appuyant sur la thèse selon laquelle l'idée au sens kantien ne peut pas être objet de l'intuition. Or, si nous interprétons, suivant Marion, l'intuition dont il est question comme intuition catégoriale, il faudra que celle-ci ne s'applique qu'aux deux premières étapes. Car si elle était identique avec

(*cf*. PG68, 189, par exemple)[61], mais lorsqu'il l'évoque, c'est dans d'autres contextes qui ne concernent pas immédiatement l'intuition de l'Idée. Il serait naturel de supposer que Derrida, du fait qu'il s'intéresse à la naissance de la philosophie de Husserl en tant que quelque chose qui vient surmonter la philosophie kantienne, se concentre beaucoup plus sur la conception de l'intuition de l'Idée que sur l'intuition catégoriale. La difficulté de l'infinisation que l'Idée au sens kantien exige concerne la première obtention de cette Idée, qui n'est pas encore automatisée dans l'habitude.

ii) La chose

Le deuxième usage de l'idée régulatrice sur lequel Derrida s'arrête – nous nous référons ici à l'introduction de *L'origine de la géométrie* (1962)[62] – concerne la « chose ». Husserl parle de l'apparition de la chose en ces termes:

> Il n'y a par principe […] que des objets qui apparaissent de façon inadéquate […]. […] Il est des objets – et tous les objets transcendants, toutes les « *réalités naturelles* » […] se rattachent à ce groupe – qui ne peuvent être donnés, avec une détermination intégrale et une intuitivité également intégrale, dans aucune conscience close, finie. Pourtant *la donnée parfaite de la chose est prescrite en tant qu*'« *Idée* »

---

l'intuition de l'idée au sens kantien, Derrida aurait déjà dû argumenter l'absence de l'intuition dans les deux premières étapes. Voir le chapitre suivant.

[61] Françoise Dasture le regrette aussi. *Cf.* Françoise Dastur, « Finitude et répétition chez Husserl et Derrida », *in Alter, revue de phénoménologie,* N° 8, *Derrida et la phénoménologie*, Paris : Alter, 2000, p. 48, note 84.

[62] En effet, dans cette introduction, le rôle que la notion de l'Idée endosse est très large. Nous l'avons traité dans notre mémoire de master (http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/Masumi_Nagasaka_-_Decision_Promesse_de_la_ligne_dans_la_crise_de_folie.pdf). On voit clairement que la portée de cette notion est devenue très vaste et significative pour Derrida dans cette œuvre de 1962, en comparaison avec celle de 1953-54. Néanmoins, on trouve toujours la cohérence du questionnement derridien que nous allons étudier à partir de maintenant.

(au sens kantien) ; cette idée désigne un système, absolument déterminé en son type éidétique, qui règle le développement indéfini d'un apparaître continu […].[63]

Bien que l'objet ne puisse jamais être donné intégralement dans l'intuition, cette idée est prescrite par une infinisation intentionnelle qui dépasse l'intuition actuelle. Ici aussi, Husserl dit que cette idée possède une caractéristique d'être « donnée avec évidence (*einsichtige Gegebenheit*) » (Hua III/1 331 ; *Idées I*, 481 ; *cf.* OG153).

Il compare deux sortes d' « intuitions » bien différentes : l'intuition à laquelle l'objet ne peut jamais être donné intégralement, d'une part, et « une intuition qui *transcende* (*eine transzendirende [Anschauung]*) (Hua III/1 332 ; *Idées I*, 481), d'autre part.

Dans *Logique formelle et Logique transcendantale*, il affirme que cette Idée a « une évidence propre [*eine eigene Evidenz*] » (Hua XVII 67, §16, c, note 1; *cf.* Derrida, OG152). Néanmoins, concernant cette évidence qui n'est pas la même que l'évidence de l'essence, Husserl ne parle pas clairement de ce qu'elle désigne (*cf.* OG150-151). Derrida précise cette évidence comme « la possibilité de l'évidence » (OG151-152). Pour lui, l'Idée comme telle ne peut pas être donnée à l'intuition, mais est anticipée par l'infinisation intentionnelle de l'intuition – c'est précisément l'« intention sans intuition » : « […] la certitude, sans évidence matérielle déterminée, de la déterminabilité infinie de l'X ou de l'objet en général, n'est-elle pas une intention sans intuition, une intention vide qui fonde et se distingue de toute intuition phénoménologique déterminée ? » (OG154). Cette intention sans intuition est donc le *telos* transcendantal (*cf.* OG154). Cette certitude de l'Idée qui ne peut être fondée – pour Derrida – par l'intuition, se révèle comme la téléologie transcendantale qui se distingue de la téléologie dans le sens hégélien renfermant un seul telos absolu. Dans cette téléologie transcendantale qui désigne l'infini, le telos en tant que pôle se corrige dans chaque visée de chaque présent vivant.

---

[63] Hua III/1 331; *Idées I*, 480 ; cité partiellement par Derrida dans OG152. Voir aussi : « Naturellement, l'existence de la chose est pour la conscience actuelle toujours une Idée, mais une Idée [...] au sens kantien. Bien au-delà, nous pourrions même emprunter le mot de l'Idée régulatrice (*Freilich, die Existenz des Dinges ist für das aktuelle Bewusstsein immerfort eine Idee, aber eine Idee […] im Kant'schen Sinn, wir könnten sogar das Wort von der regulativen Idee verwenden […]*) » (Hua XXXVI 77, tr. pers.).

iii) Le monde de la vie

Le troisième usage de la notion de l'Idée concerne, selon Derrida, « le monde de la vie ». Nous nous réfèrerons ici au troisième chapitre du *Problème de la genèse* dans lequel Derrida traite de cette problématique.

Comme nous l'avons vu plus haut, après l'époque du logicisme extrême selon Derrida, Husserl, en réalisant qu'il ne peut pas traiter la genèse en tant que telle dans la phénoménologie statique, est ramené encore une fois à la question de la genèse. Cela signifie pour Derrida l'élargissement du transcendantal jusqu'à l'historique – à savoir la genèse –, en introduisant la genèse passive et le monde de la vie, l'intersubjectivité, l'historicité. C'est dans cette perspective que Derrida considère la notion husserlienne de « monde de la vie », en lisant *Expérience et jugement* portant sur la question de la genèse du jugement, comme ce qui indique le retour du « sens de la genèse » vers la « genèse du sens ».

Tout d'abord, deux questions émergent : d'une part, celle de savoir comment la tentative de saisir la genèse transcendantale ne peut se confondre avec la recherche psychologique, comme c'était le cas de la *Philosophie de l'arithmétique*[64], d'autre part celle de comprendre comment, si l'on prend la genèse comme « thème », à savoir comme « sens de la genèse » supra-temporel, l'on pourrait saisir la genèse en tant que telle sans faire abstraction de la temporalité (PG177-178). Tels sont les deux écueils, soulignons-le encore une fois, du problème de la genèse. La lecture derridienne suit toujours cette double question, question de l'alternative de la réduction du fait à l'essence ou de l'essence au fait.

Derrida, en rejoignant Landgrebe, met en lumière le fait que la notion de « monde de la vie » présente une « grave ambiguïté »[65]. Ce dernier écrit dans sa lettre publiée en France : « D'une part, le monde est entendu d'une façon kantienne comme la totalité des apparences, […] l'idée du *et cetera* de l'expérience […]. D'un autre côté, […] le monde [est pris] en tant

[64] *Cf.* PG178, 181-182.

[65] PG, 187. *Cf*. Ludwig Landgrebe, « Correspondance ; Lettre de M. Ludwig Landgrebe portant sur un article de M. Jean Wahl concernant "Erfahrung und Urteil" de Husserl », *in Phénoménologie – Existence*, Birault Henri (dir.), Paris, Vrin, 1984, p. 206. « […] le concept de monde [de la vie] reste ambigu chez Husserl ».

que l'horizon appartenant à tout ce qui est éprouvé dans toute expérience d'étants individuels *avant* toute pensée prédicative […] »[66].

L'interprétation derridienne, proche de cette attitude, explique que, d'une part, le monde de la vie est décrit comme « l'antéprédicatif dans sa "réalité" actuelle », et d'autre part, comme « l'idée d'une totalité infinie des fondements possibles de tout jugement » (PG187). Il enchaîne donc les deux incompatibilités suivantes : l'actualité de l'existence comme substrat, d'une part, et l'infinie possibilité des expériences transcendantales, d'autre part. Ce que désigne ce deuxième cas, c'est un monde « irréel (*irreal*) » et « possible »[67]. De là découle la question de savoir comment ce *passage* du réel (*real*) au possible, à l'idée d'une totalité, passage du fini à l'infini, serait possible.

Cette question recoupe, pour Derrida, la question de l'idéalisation (*Idealisierung*). Il cherche à savoir si l'antéprédicatif se localise *en deçà de* toute la détermination, comment l'activité qui porte sur lui peut ne pas se confondre avec l'idéalisation[68]. Husserl décrit celle-ci comme si l'on pouvait ôter *en droit* après coup la sédimentation générée par l'idéalisation, afin de retourner vers l'expérience prédonnée du monde de la vie[69]. C'est d'ailleurs pour cette raison que « le retour (*Rückgang*) » (EU38, §10 ; cité par Derrida *in* PG188) en question est envisagé comme possible. Il oppose le « monde de notre expérience » non immédiate et déjà confondue avec l'idéalisation, à « notre expérience immédiate » *avant* l'idéalisation[70]. La sédimentation de l'idéalisation prise comme un « vêtement (*Kleid*) »

---

[66] *Idem.*

[67] « Le monde est défini […] non pas comme un monde actuellement réel [*real*] […], mais comme "l'horizon de tous les substrats de jugements possibles [*Horizont aller möglichen Urteilssubstrate*]" [EU, §9, p. 36.]. Il est une possibilité ouverte à l'infinité des évidences fondées en lui. » (PG, p. 186)

[68] « Si l'étant antéprédicatif concret n'a […] aucune détermination […], le sens qu'elle [=la conscience] lui "prêtera" pourra *se confondre avec* une construction subjective […]. Les idéalisations seront des médiations conceptuelles. » (*Ibid*., p. 188, nous soulignons).

[69] « C'est parce que [la] sédimentation est superstructurale que la "réactualisation" du sens originaire est toujours possible. » (PG188).

[70] « […] *le monde de notre expérience* est dès l'abord compris à l'aide d'une "idéalisation" […] [qui] est précisément déjà un produit de nos méthodes de connaissances, qui se fonde sur les "prédonnées" de *notre expérience immédiate*. Et cette expérience, dans son immédiateté, ne connaît ni espace exact,

(EU42, §10 ; cité par Derrida en PG189) mis à l'extérieur du corps et qui pourrait être ôté sans laisser aucune blessure à celui-ci, se superpose au schéma d'un accidentel extérieur qui se surajoute à un originaire, comme si le génétique s'ajoutait au pré-génétique. En effet, si l'on pouvait enlever quelque chose d'extérieur sans blesser l'intérieur, si ce dernier ne recevait aucune influence par cet enlèvement même, ce fait attesterait que cet intérieur possède quelque chose d'indépendant de la temporalité surajoutée, ce qui exclut déjà le problème de la genèse en tombant dans la dichotomie de la temporalité génétique et l'omnitemporalité pré-génétique. En ce sens, le devenir du logique s'identifierait avec le devenir de l'idéalité constituée de la sédimentation : « Le devenir est déchéance »[71].

Si ce schéma est possible pour Husserl, c'est parce qu'il distingue l'idéalisation des « actes catégoriaux »[72]. C'est pour cette raison que, pour lui, le devenir du jugement peut être corrigé par le retour vers le monde de la vie et cela rejoint la tâche infinie en tant que philosophie qui surmonte le naturalisme et l'objectivisme. Néanmoins, c'est Husserl lui-même qui déclare, d'autre part, que le naturalisme ou l'objectivisme, comme une branche « latérale (*einseitig*) » de la tâche infinie, n'est rien d'autre qu'un passage nécessaire pour celle « intégrale (*allheitlich*) » comme philosophie (Cf. Hua VI 339)[73]. Si Derrida signale que l'idéalisation prise comme extérieure semble se contredire avec la conception de l'intuition catégoriale (PG189), c'est que cette distinction de l'idéalisation et des actes catégoriaux exige déjà la dichotomie du génétique et du pré-génétique, ce qui s'oppose, pour Derrida, à l'intention initiale de Husserl de dépasser la dichotomie.

Néanmoins, si, contrairement à ce que Husserl dit, l'on considère le monde de la vie entièrement comme idéalisation elle-même – « hypothèse […] moins recevable », selon Derrida –, cela ne permet pas non plus d'interroger la genèse du jugement, car le monde de la

---

ni causalité, ni temps objectifs […] » (EU41, §10 ; cité par Derrida dans PG189, traduction derridienne, nous soulignons).

[71] PG190. Cette courte remarque annonce le thème développé dans sa dernière époque comme la notion d'« auto-immunité ». Nous le verrons dans le quatrième chapitre de la première partie.

[72] « Quand nous parlons des objets de sciences […] il ne s'agit pas des objets de l'expérience en tant qu'ils sont purement "expérimentés" et déterminés dans des actes catégoriaux sur le fondement de [l']expérience pure. » (EU41, §10 ; cité par Derrida dans PG189, traduction derridienne).

[73] Nous y reviendrons dans le quatrième chapitre de la première partie.

vie, s'ajoutant de l'extérieur à la doxa passive, deviendrait une genèse empirique extérieure à l'originaire (PG192). Dans ce cas aussi, en ne pouvant pas expliquer la genèse, l'on s'enferme dans la dichotomie.

Revenons alors à l'hypothèse du monde de la vie envisagé comme la réalité. Derrida signale que Husserl, lorsqu'il parle de l'habitude ou de la doxa passive, fait en dernier lieu référence au « sensible »[74]. En effet, comme le remarque Derrida, pour Husserl, il ne s'agit pas de retour pour la facticité mais plutôt, de la recherche de l'origine du monde possible en général, comme « exemple » de telle ou telle facticité[75]. La notion d' « exemple » marque précisément cet intermédiaire de ces deux pôles, le mondain et le transcendantal, le réel (*real*) et le possible, le fait et l'essence.

L'alternative aux trois hypothèses précédentes est la suivante : si le monde n'est pas saisi dans l'intuition sensible, par la nécessité de faire passer de la réalité sensible à la totalité infinie d'un horizon, il ne doit pas se distinguer de l*'Idée au sens kantien* dans la mesure où il anticipe par avance une idée sans avoir aucune intuition actuelle[76]. Néanmoins, dans ce cas comme dans le second, il s'agirait d'une idéalité pré-génétique extérieure à la genèse en tant que telle[77].

---

[74] Dans la doxa passive, « le monde […] est donné […] comme monde de substrats simplement "sensibles" […] (*Die Welt […] ist […] gegeben […] als Welt schlicht sinnlich erfaßbarer Substrate*) » (EU54, §12 ; PG191).

[75] « Il ne s'agit pas ici d'une (telle) régression vers la facticité historique du jaillissement de ces idéalisations (sédimentées) à partir d'une subjectivité historique déterminée […], mais ce monde-ci qui est le nôtre n'est ici pour nous qu'un exemple sur lequel on étudiera *la structure et l'origine d'un monde possible en général* […]. (*Dabei kommt es für solche Rückfrage nicht auf das faktische historische Entspringen dieser Sinnesniederschläge aus bestimmter historischer Subjektivität an, […] sondern diese unsere Welt wird uns nur zum Exempel, an dem wir die* Struktur und den Ursprung möglicher Welt überhaupt *[…] zu studieren haben.*)» (EU47-48, §11 ; cf. PG194).

[76] « […] le monde [de la vie] est le lieu *a priori* de toute expérience génétique possible. En ce sens, il ne se distingue pas d'une idée au sens kantien […] » (PG192).

[77] Du moins c'est ce que Derrida pensait durant la période 1953-54. Concernant cette *Idée au sens kantien*, nous pouvons percevoir l'oscillation de l'interprétation derridienne à chaque époque, ce qui correspond bien à l'ambiguïté ou la vaste possibilité de réception de cette notion. Notre argumentation suivante l'esquissera.

Dans l'ensemble de ces quatre hypothèses, l'on ne pourrait ainsi pas atteindre la « *vérité de monde* [*de la vie*] » (PG193), monde pris par sa genèse, sans faire abstraction de celle-ci. En somme, on ne fait qu'approfondir, sans la résoudre, la question initiale de la genèse, à savoir comment trouver le passage de la réalité à l'idéalité, sans réduire son origine ni simplement à la réalité, ni uniquement à l'idéalité. La dichotomie à dépasser entre le psychologisme et le logicisme, dont il était question à l'époque de la *Philosophie de l'arithmétique*, est reprise ici entre l'empirique et le transcendantal. Il s'agit de savoir comment on peut considérer la genèse ni en s'appuyant seulement sur l'empirique, ni non plus seulement sur le transcendantal. Le problème de la genèse, loin d'être résolu, s'aggrave à chaque étape.

iv) La *Zweckidee* – la Philosophie

Le quatrième usage de la notion d'Idée émerge dans les *Méditations cartésiennes* comme l'« idée-fin (*Zweckidee*) » (Hua I 49, §3) régulatrice en tant que fondement de la science, c'est-à-dire la philosophie. Le problème de la genèse se développe ici comme la question de la genèse de l'idée de la philosophie : « Nous ne savons […] pas encore si elle [l'idée-fin hypothétique] est réalisable en général. Néanmoins sous forme d'hypothèse et à titre de généralité fluide et indéterminée, nous *possédons* cette idée »[78].

En soulignant plus d'une fois, à l'encontre de Husserl, que l'Idée d'une totalité infini « n'est pas donnée en personne dans une évidence originaire » (PG217), Derrida attire notre attention sur le mot « posséder (*haben*) » (*cf.* PG218, note 3)[79] : L'« idée de la philosophie » est « possédée ». Il s'agit ici de l'*obtention* d'une idée régulatrice, qui atteste d'ailleurs, aux yeux de Derrida, de l'absence de l'intuition. C'est Husserl lui-même qui reconnaît que l'on ne sait pas si elle est réalisable. En ce sens, il « croit » en l'obtention de cette idée, et cette

[78] Hua I 50, §4 ; cité par Derrida *in* : PG218, Derrida souligne. Pour les citations, nous utilisons les versions françaises telles que Derrida les présente.

[79] Ingarden formule exactement le même reproche à Husserl dans sa remarque publiée en 1950 dans *Husserliana I* (*cf.* Hua I 205 ; in *Beilage : Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau*). Derrida a du avoir accès à ce texte d'Ingarden lorsqu'il écrivait *La genèse du problème* (*cf.* PG38, note 10).

obtention est donc une possibilité idéale mais réellement impossible, tout du moins dans l'actualité. C'est en ce sens que nous formulons *l'Idée au sens kantien* comme *la possibilité idéale de l'impossibilité réale*. Husserl poursuit en ces termes : « […] les sciences réellement données […] renferment en elles, au-delà de leur existence factice, une *prétention* qui n'est pas justifiée par le fait même de leur existence. C'est justement dans cette *prétention* qu'est impliquée la science comme idée, comme idée d'une science authentique »[80].

On remarque alors que Derrida interprète à juste titre le mot « prétention (*Prätention*) » en précisant qu'il s'agit d'un autre nom donné pour désigner la notion d'« intention »[81]. En effet, quelques phrases plus bas, Husserl remplace ce mot par « intention »[82]. Il s'agit donc ici d'une « intention sans intuition », dont Derrida parlera, à une époque ultérieure, dans l'introduction à L'*Origine de la géométrie* (OG155). Husserl enchaîne : « […] rien ne saurait nous empêcher de "vivre (*erleben*[83])" la "visée (*Streben*)" et l'activité (*Handeln*) scientifiques et d'élucider le sens de la fin poursuivie » (Hua I 50, §4 ; cité par Derrida *in* PG219). Si l'on conçoit aussi cette visée comme un synonyme de la notion d'« intention », c'est le fait de vivre cette intention qui correspond au sens de ce « posséder » de l'idée d'une totalité infinie. C'est par « l'acte de la vivre comme phénomène noématique » (*idem.*) que la révélation du sens final de la science est, selon Husserl, « obtenue » (PG219).

Nous observons ici un mouvement parallèle à celui que Derrida met en relief en interprétant le transfert de la première à la deuxième époque husserlienne, à savoir l'établissement du domaine transcendantal pris par ce lecteur comme un recul au sein du cheminement interrogeant le problème de la genèse. Ici, face à la difficulté de la question de la genèse transcendantale, ce qui est parallèle à la réduction phénoménologique surgit – en

---

[80] Hua I 50, §4, nous soulignons.

[81] Hua I 50, §4 ; PG219, nous soulignons.

[82] « Si, de la sorte, par un approfondissement progressif, nous pénétrons l'*intention* de la visée scientifique, nous déployons devant nous les moments constitutifs de l'idée téléologique en général de la science authentique […] » (Hua I 50, §4 ; cité par Derrida dans PG219, nous soulignons).

[83] Dans la version ultérieure en allemand à laquelle nous nous référons (Hua I), le mot « *erleben* » n'existe pas, mais « *sich einleben in* » oui. Husserl l'explique aussi plus bas comme « fortschreitende Vertiefung in (die Intention) », cité par Derrida comme « pénétrer (l'intention) » (*Idem*). Voir aussi Hua I 52, 53 (« *Einleben* »).

tant qu'« idée téléologique »[84] . Derrida précise : « c'est maintenant une idée téléologique (*Zweckidee*) qui joue ce rôle [=le premier moment de la constitution] » (PG220).

La question cardinale que Derrida pose est la suivante : « Comment peut-on "vivre", en tant que telle, une intention ou une idée téléologique pure? » (PG220) Afin de répondre à cette question, il entre une fois de plus dans l'argumentation de « ni A ni B », ainsi qu'il le fait autour de la notion du monde de la vie : d'une part, si cette intention était formelle et apriorique, elle ne serait pas être « vécu[e] » (PG221), et donc ce vivre doit être concret, mais d'autre part, étant donné que quelque chose de concret doit pouvoir être constitué, l'intention comme moment constituant devrait contenir en elle un moment constitué[85]. Dans cette complication du constitué et du constituant, l'on ne voit pas comment la téléologie intentionnelle pure et les facticités des sciences existantes peuvent être médiatisées.

Cette obscurité montre que ce vivre n'est rien d'autre que le vivre un omni-temporel – c'est-à-dire une mort. La « mort », dans ce contexte, ne désigne pas celle-ci comme un « fait » mais, au-delà du fait du vivre et du mourir, l'idéalité qui n'a ni à vivre ni à mourir, ou, si l'on emprunte l'expression à *La voix et le phénomène*, c'est le vivre comme la mort : « *Une voix sans différance* [...] *est à la fois absolument vive et absolument morte »* (VP115). « Une voix sans différance » signifie ici l'idéalité. Nous verrons ceci de plus près dans le deuxième chapitre. Pour l'instant, nous nous limitons à comprendre que l'Idée au sens kantien est, malgré l'infini qu'elle contient, la relation à la « mort ». La téléologie transcendantale, en partant du présent vivant et en construisant l'historicité transcendantale, se distingue infiniment mais en se liant à l'intemporalité de l'idéalité, à savoir, la « mort ».

Néanmoins, il ne faudrait pas le considérer trop hâtivement comme une critique négative de Husserl par Derrida. Bien au contraire, cette notion sera développée dans la dernière période de sa philosophie comme une question de « survie » qui « ne dérive ni du vivre ni du

---

[84] Lorsque Derrida parle du *faire abstraction* « de la facticité historique des diverses sciences pour laisser apparaître leur "prétention" », il entend par là une variation de la réduction phénoménologique (*Cf.* PG219).

[85] « [T]out moment constituant […] comporte, dans l'intimité de son fondement, un moment constitué […] » (PG221).

mourir »[86], dans laquelle nous n'entrons pas ici mais tentons tout du moins d'en éclairer l'enjeu à travers sa première période.

Ainsi, les notions architectoniques de la phénoménologie husserlienne – l'unité totale du flux du vécu, la chose, la philosophie comme fondement des sciences – sont présentées en tant qu'Idées, et ce sont des notions indispensables pour construire cette « science stricte ». Elles convergent vers une « *idée directrice d'une tâche à accomplir* (*die* Idee einer Aufgabe) » (Hua III/1 38 ; *Idées I* 58) de la téléologie transcendantale. Ricœur suggère que le titre même des *Ideen I* désigne les Idées au sens kantien (*Idées I*, 58, note de traduction).

4. La négation comme moteur de la pensée

Ainsi Husserl, résistant à la fois à une réduction à la réalité ou à l'idéalité, oscille entre deux pôles, le mondain et le transcendantal, sans parvenir à s'appuyer sur l'un des deux. Ce geste husserlien est perceptible, selon Derrida, lorsqu'il décrit la naissance de la négation comme jugement, à partir de l'expérience empirique de déception (*cf.* EU94, §21 ; *cf.* PG195). En fait, comme relève Derrida, Husserl ne prend pas la naissance de la négation immédiatement comme la genèse du logique, car l'expérience de la négation en tant que telle n'est pas encore prédicative[87]. D'ailleurs, si la négation se situait déjà au niveau du logique formel, elle ne serait qu'une chose extérieure, un « produit de hasards » qui exclut l'originaire (PG195). Néanmoins, si elle est antéprédicative, elle doit appartenir au niveau de la « croyance passive », mais en même temps, Husserl présente la négation comme une certaine activité, une « modification » de la croyance au monde (EU98, §21 ; *cf.* PG196). Ainsi Derrida se demande si Husserl a eu l'intention de chercher une médiation entre réceptivité antéprédicative et activité logique[88], « un moment intermédiaire qui est peut-être

[86]« Survivre au sens courant veut dire continuer à vivre, mais aussi vivre *après* la mort » (AV26).

[87] « La négation n'est pas d'abord le fait d'un jugement prédicatif […] ([…] *Negation [ist] nicht erst Sache des prädikativen Urteilens* […]) » (EU97 ; cité par Derrida *in* : PG196).

[88] C'est un fait parallèle pour Derrida lorsque Husserl parle, d'une part, de la « passivité avant l'activité (*Passivität* vor *der Aktivität*) » et, d'autre part, de la « passivité dans l'activité (Passivität in der Aktivität) » (EU119 ; cf. PG199). Au fond Husserl, qui doit décrire deux pôles, ne parvient jamais à décrire l'intermédiaire.

le moment de la genèse elle-même » (PG196). Derrida déplore que Husserl ne donne aucune place à ce moment intermédiaire dans sa philosophie : « ce moment [intermédiaire] n'a pas de place dans la philosophie de Husserl » (PG196, note 47).

Cela signifie que, selon Derrida, ne possédant pas la conception fondamentale du « néant »[89] comme c'est le cas de Heidegger, Husserl n'a de choix que de prendre la négation en tant que modification d'affirmation originaire. Dès qu'il essaie de ne pas prendre la négation comme l'origine logique, il est obligé de retourner à l'expérience concrète, ce qui ne peut pas ne pas se confondre avec la théorie de Sigwart dont Husserl avait dans un premier temps tenté de s'éloigner (*cf*. PG51). En accueillant l'expérience du monde de la vie en tant qu'expérience vivante, c'est Husserl ici qui tente de fonder la genèse du jugement négatif sur la déception qui n'est pas distinguable de celle empirique[90].

En revanche, Derrida se demande comment l'on peut penser la « neutralisation » dans la phénoménologie sans avoir la conception fondamentale de « négation ». En effet, pour lui, la conception de la neutralisation présuppose elle-même une certaine pensée de négation. Il va même jusqu'à esquisser la négation comme ce qui mue la genèse, ce que ne conçoit d'ailleurs pas le fondateur de la phénoménologie. Derrida se demande donc si ce n'est pas la négation que l'on nécessite afin de passer d'un pôle à un autre (*cf*. PG97), si ce n'est pas la « contradiction » elle-même qui est moteur de la genèse[91].

Conclusion au premier chapitre

Chaque fois que Husserl tente de trouver une médiation entre les deux pôles que sont la genèse du sens, d'une part, et le sens de la genèse, d'autre part, il tombe dans l'un des deux. C'est le motif constant de la lecture derridienne de Husserl. Et Derrida soupire, regrettant que, malgré le point de départ innovant de Husserl par rapport à Kant, l'on ne sache pas trouver la genèse en tant que telle chez le phénoménologue. Il ne cache pas sa déception

[89] Derrida partage aussi ici l'opinion de Landgrebe qui écrit comme suit : « […] tout jugement est d'abord jugement sur un étant qui est dans le monde […] et non pas jugement sur l'être ou *le non-être* du monde dans son ensemble » (Landgrebe, « Correspondance », p. 206, nous soulignons).

[90] *Cf.* PG196, note 47.

[91] « [C]'est *la* contradiction elle-même qui définit et promeut la genèse » (PG197).

devant l'explication de Husserl signalant que l'on peut laisser de côté la question de la relation entre le « monde de la vie » et le « monde objectif » (PG205 ; EU189, §38). Il s'agit ici pour Derrida de renoncer à éclaircir la relation entre la phénoménologie et le réel (*real*) ou la science en tant que fait, bien que cette relation doive marquer le noyau de la genèse. Ainsi conclut-il : « Au moment où Husserl prétend en traiter, le problème génétique est donc une fois de plus mis entre parenthèses. » (PG206).

C'est pour cela que cette problématique doit encore être menée à la quatrième étape du développement de la philosophie husserlienne, traitée principalement dans la quatrième partie du *Problème de la genèse*. C'est l'idée téléologique, formulée comme *l'Idée au sens kantien*, qui renferme en elle tout ce problème de la genèse (PG207) et qui hérite donc en elle de l'ambiguïté de la notion de monde de la vie.

Ainsi pouvons-nous constater que Derrida accorde constamment la plus grande attention à une série de notions qui rejoignent ce que Husserl appellera *l'Idée au sens kantien*, du point de vue du passage de la réalité finie à l'idéalité infinie, et remet en question celles-ci. L'Idée est un pôle de l'intention qui ne peut être adéquatement fondée sur l'intuition, et, l'obtention de l'Idée est réalement (*real*) impossible tout en étant possible au niveau idéal.

Jean-Luc Marion, dans le premier chapitre de *Réduction et la donation* que nous avons déjà évoqué, émet une remarque dans sa lecture de *La voix et le phénomène*. Pour lui, Derrida décrit l'aporie de la coexistence de l'élargissement de l'intuition et l'élargissement de l'intention[92]. L'obtention de l'Idée n'est rien d'autre que le geste d'assigner l'intuition élargie à ce à quoi manque l'intuition. C'est la possibilité idéale de l'impossibilité réale (*real*).

C'est dans ce contexte qu'il problématise, dans son introduction à *L'Origine de la géométrie*, le fait que Husserl n'ait pas déployé la phénoménologie sur cette Idée elle-même : « [...] tout en la marquant de la plus haute et de la plus constante dignité téléologique […] Husserl n'a jamais fait de l'Idée *elle-même* le *thème* d'une description phénoménologique » (OG150). La raison en est claire, car, s'il en faisait la description, étant donné que cette idée

[92] « Comment éviter que ne se contredisent l'élargissement de l'intuition et l'élargissement de la signification ? » (RD50) Ici, la signification est ce qui a une intention. Marion lie cette question à l'expression suivante de Derrida : « La tension des deux motifs majeurs : la pureté du formalisme et la radicalité de l'intuitionnisme » (VP16).

ne repose pas sur l'intuition dans ce sens initial, et qu'elle ne fait qu'être « possédée », cette tentative va au-delà de la phénoménologie elle-même, phénoménologie telle qu'elle a été définie par le « principe des principes » au paragraphe 24 des *Ideen I*. En effet, l'« Idée » est le nom donné à ce qui ne peut pas être thématisé.

Derrida pense ici à l'aporie que la phénoménologie renferme inévitablement et que Fink souligne dans son article intitulé « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine » (PPEH)[93]. La question d'établir une passerelle avec un troisième terme entre deux pôles de la réalité et de l'idéalité, va de pair avec l'aporie de la réduction phénoménologique. C'est ce paradoxe de l'*Idée au sens kantien* que nous trouvons formulé dans *La Voix et le phénomène*. Pourtant, avant de l'expliquer, il conviendrait que, dans le chapitre suivant, nous nous penchions succinctement sur la portée de ce livre.

[93] « Fink l'a bien montré, Husserl n'a jamais posé la question du logos transcendantal, du langage hérité dans lequel la phénoménologie produit et exhibe les résultats de ses opérations de réduction » (VP6).

II. DEUXIÈME CHAPITRE – Parler au-delà du savoir

Dans le deuxième chapitre, en suivant *La voix et le phénomène*, nous montrerons que l'aporie autour de cette obtention de l'Idée[94] a la même structure que l'aporie de la réduction phénoménologique que Fink a mise en lumière. Dans cette aporie, il s'avère impossible de distinguer la réalité de l'idéalité, et, l'obtention de l'Idée qui a été envisagée comme *possibilité idéale de l'impossibilité réale* (real) se révèle comme oxymorophie de la *possibilité de l'impossibilité*.

1. La difficile question du passage

Afin de questionner ce difficile passage de la réalité finie à l'idéalité infinie, Derrida use de *l'Idée au sens kantien* comme d'un concept « opératoire », en empruntant ce mot à Fink. Ce dernier prend la notion husserlienne de « constitution » en tant que concept opératoire qui contient en lui l'impossibilité d'une thématisation.

Ce problème est étroitement lié à la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Celle-ci doit émerger au sein de l'attitude naturelle, dans le cadre de l'histoire, bien qu'il n'existe aucun passage possible de l'attitude naturelle à l'attitude

[94] Nous voudrions souligner l'importance de la notion d'« Idée au sens kantien » dans *La voix et le phénomène*. En effet, elle a suscité peu d'intérêt jusqu'à aujourd'hui (à l'exception de celui de quelques commentateurs qui la mentionnent brièvement tels que : Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris : P.U.F., 1994, p. 280 ; Joshua Kates, *Essential History – Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2005, p. 122 ; Françoise Dastur, « Finitude et répétition chez Husserl et Derrida », p. 49, etc.), le rôle capital de cette notion dans cette œuvre nous semble largement méconnu. Relire *La voix et le phénomène* en prenant pour fil conducteur cette notion nous permettra de comprendre la portée décisive de ce que nous appelons « la possibilité de l'impossibilité », sans quoi cette œuvre perdrait la continuité de la thématique de « intention sans intuition », de celle de « foi », sans quoi elle basculerait dans la catégorie banale de « critique de la métaphysique de la présence » comme « intuitionnisme ».

transcendantale, et bien qu'il ne soit pas possible que celle-là, d'ailleurs aveugle à la réduction phénoménologique, puisse promouvoir celle-ci.

Le paradoxe inhérent à la phénoménologie husserlienne que Fink explicite de façon pointue tout en ayant « le style de l'effacement apparent »[95] oriente d'une manière décisive la lecture derridienne de Husserl[96]. Le commencement de la phénoménologie contient en effet en lui l'aporie inéluctable de la réduction phénoménologique. L'attitude naturelle ne renferme en tant que telle aucun passage à la réduction phénoménologique. Pour cette raison, selon Fink, toutes les thèses qui cherchent dans l'attitude naturelle la « motivation » de la réduction phénoménologique sont « fausses (*falsch*) » (PPEH346)[97]. Étant donné que seule la subjectivité transcendantale peut accomplir la réduction phénoménologique, celle-ci « se présuppose elle-même » (PPEH346), c'est-à-dire qu'on doit déjà l'avoir accomplie pour pouvoir entamer la réduction phénoménologique.

Or, dans le passage où Derrida développe explicitement cette problématique, nous pouvons remarquer une sorte de solution de cette aporie dans l'introduction d'une distinction dont Derrida prend connaissance par l'intermédiaire de Husserl : la distinction parallèle à celle de la fondation et du fondement, celle de la distinction du primitif et de l'originaire (*cf.*

---

[95] Derrida, « Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939* », in G. Bastide, *Les Études philosophiques*, P.U.F., Paris, 1966, p. 549.

[96] Ainsi que Leonard Lawlor le souligne, ce sont certains travaux de Fink qui ont montré à ce jeune lecteur cette problématique du commencement de la réduction phénoménologique. *Cf.* Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, p. 11. L'article de Fink intitulé comme « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine (*Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*) » est rédigé du point de vue d'un disciple de Husserl, et a pour objectif d'éliminer les malentendus figurant dans les critiques à l'égard de la phénoménologie émises par les kantiens. Il souligne la différence entre la philosophie criticiste kantienne et la phénoménologie, par exemple, celle entre la notion husserlienne d'« intuition » et celle de Kant. Néanmoins, cet essai désigne, contrairement à son apparence, le paradoxe interne de la phénoménologie incapable d'éviter les malentendus des critiques. Le commencement de la phénoménologie contient en effet en lui l'aporie inéluctable qu'est l'aporie de la réduction phénoménologique.

[97] Sur ce point, voir : Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, p. 14.

PG20). Cette distinction correspond à une autre distinction qui se pose entre deux sortes de questions, celles du « comment » et du « pourquoi » de la question de la genèse, dont Derrida discute dans son introduction à *L'Origine de la géométrie*.

Nous adaptons cette distinction au paradoxe de la réduction phénoménologique. Afin de questionner le commencement de la réduction, deux sortes d'approche, « comment » et « pourquoi », sont possibles. On répond à la question de savoir *comment* la réduction émerge par l'attitude naturelle qu'est le primitif par rapport à la réduction transcendantale. Tandis que la subjectivité transcendantale qui, à l'opposé, est originaire à l'égard de la réduction, répond à la question de savoir *pourquoi* la réduction survient. Bien que l'article de Fink ne précise pas cette solution, nous pouvons supposer qu'il utilise implicitement cette distinction, tout autant qu'il pose la subjectivité transcendantale comme l'absolu, courant ainsi le risque de la transformer en un fondement métaphysique mystérieux.

Néanmoins, cette solution n'est qu'un ajournement de la solution. En effet, comme le soulignait d'ailleurs Derrida, il ne nous est pas permis de réduire un pôle à l'autre. En d'autres termes, la réduction du primitif (la question du fait) à l'originaire (la question du droit) n'est rien d'autre que la négation de la question de la genèse elle-même (et, dans ce cas, de la réduction phénoménologique elle-même). D'autre part, l'explication de l'originaire consistant à le faire reposer sur le primitif ne peut être, comme le dit Fink, que « fausse ». Ni l'un ni l'autre ne doit être réduit à son opposé (*cf.* PG20), ce qui rend toujours ce dualisme inéluctable. C'est pour cette raison que le jeune Derrida, à l'époque où il était encore à l'ENS, préféra le mot « dialectique », l'enchevêtrement de ce qui est réduit et ce qui réduit, la contamination de ce qui réduit par ce qui est réduit.

Or, cette aporie de la réduction phénoménologique a la même structure que l'aporie du langage transcendantal que Fink déploie, aporie que la phénoménologie husserlienne ne peut pas ne pas contenir inévitablement en elle. De même que la réduction phénoménologique doit naître au sein de l'attitude naturelle, le langage transcendantal à travers lequel un phénoménologue s'exprime, est communiqué au sein du langage intramondain. Toutes les terminologies qu'un phénoménologue emprunte au niveau transcendantal ne peuvent qu'utiliser les prédicatives, propositions, logiques intramondaines. Celui qui l'écoute, s'il n'a pas encore accompli la réduction phénoménologique, n'est pas capable de comprendre ce langage sans malentendus mondains. Pour qu'une communication s'établisse entre celui qui

parle le langage transcendantal et celui qui l'écoute, il est présupposé que tous deux doivent avoir déjà accompli la réduction phénoménologique. Pourtant, inversement, si tel était le cas, la phénoménologie serait déjà établie et ne pourrait pas devenir un thème.

Fink questionne cette problématique dans l'article intitulé « Concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl » (OBHP), en prenant pour exemple la terminologie phénoménologique de « constitution ». Il commence par se demander : « […] qu'est-ce que la constitution ? Par où cette notion est-elle définie ? Cette notion n'a-t-elle pas d'abord un sens naïf dans l'horizon de "l'attitude naturelle" ? ». Après avoir nommé plusieurs sens intramondains de ce mot, il déclare :

> Chez Husserl toutes ces significations s'entrecroisent [*ineinanderschwingen*] lorsqu'il emprunte le concept de constitution d'abord à l'utilisation naïve de ce terme et lui assigne un sens nouveau, un sens transcendantal. Mais cette assignation ne se produit pas pourtant de telle manière que la distance [*Abstand*] entre le concept spéculatif de la constitution et le modèle directeur naïf-naturel soit élaborée.[98]

La notion de « constitution » est l'une des notions que Fink nomme « notions opératoires », elle contient en elle l'impossibilité d'être thématisée et accompagne inévitablement son « ombre », à savoir sa duplicité.

Nous reconnaîtrons dans ce passage que Derrida paraphrase dans son compte rendu[99], notre attention la plus grande aux mots « *ineinanderschwingen* » et « *Abstand* ». Fink énonce par-là que les deux termes – l'un mondain et l'autre transcendantal, l'un le fait et l'autre l'essence, etc. – se mélangent inévitablement. Tous deux contiennent en eux-mêmes l'impossibilité de percevoir clairement la distance entre eux, à savoir, l'impossibilité de la distinction au sein de l'accomplissement même du passage de l'un à l'autre. Le concept opératoire renferme une impossibilité qui lui est inhérente : l'impossibilité de distinguer

---

[98] OBHP334 ; Eugen Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl » *in* : *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, tr. par Jean Kessler, Grenoble : Millon, 1976, pp. 147-167. La citation se situe dans p. 163. Traduction légèrement modifiée.

[99] Jacques Derrida, « Robert Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution* », *in* : *Études philosophiques*, Paris, P.U.F., 1965, p. 557.

clairement entre le mondain et le transcendantal, entre les attitudes naturelle et phénoménologique, entre le fait et l'essence[100].

Les concepts opératoires ne sont rien d'autre que ce genre de notion, à savoir, les concepts qui exigent l'accomplissement même de la réduction phénoménologique, et qui, par-là, contiennent en eux l'impossibilité de la thématisation, en d'autres termes, l'impossibilité de la description phénoménologique sur eux-mêmes.

Derrida adopte cette discussion en disant que « l'Idée au sens kantien » ne pouvait être que des concepts « *opératoires* et *non thématiques* » (OG154-155)[101]. Il attribue ainsi ce caractère aporétique à l'Idée. En le prenant en compte, nous verrons que la spécificité de cette *Idée* est liée à la problématique de la distinction (la *distance*) ou du mélange entre la réalité et l'idéalité, parallèle ici à celle qui sépare le mondain du transcendantal.

Considérons un modèle de l'*obtention* de cette *Idée*. Si nous prenons cette obtention temporellement, à savoir du point de vue de la « genèse du sens », elle correspondra à une « création » de ce qui n'a pas existé dans la temporalité, mais si nous la prenons intemporellement, à savoir du point de vue du « sens de la genèse », elle n'est rien d'autre qu'une « découverte » de ce qui existe au-delà de la temporalité. Peu importe ce qu'elle est, étant donné qu'un « idéal » intemporel est obtenu dans une chaîne infinie des « réels » temporels, nous considérons une série qui part du « réel (*real*) » pour aboutir à « l'idéal ».

S'agissant d'une personne n'ayant pas encore créé / découvert une idéalité au sein de la multiplicité infinie des réels qui répondront à la question de la naissance de l'idéalité, étant donné que cet idéal est absent, il est impossible pour cette personne de distinguer celui-ci des réels. S'agissant d'une personne qui a déjà créé / découvert cet « idéal », pour elle, ce qu'elle a obtenu est déjà réel, ce qui signifie que la distance entre ce réel et l'idéal a disparu. La distinction entre le réel et l'idéal s'avère, dans ces deux cas, impossible.

---

[100] « Entre le langage ordinaire […] et le langage de la phénoménologie, l'unité n'est jamais rompue malgré des précautions, des guillemets, des rénovations ou des innovations » (VP6).

[101] Concernant la différence associée à l'expression « concept opératoire » chez Fink et Derrida, *cf.* Jean-Claude Höfliger, *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Würzburg : Königschausen & Neumann, 1995, pp. 15-41.

2. La supplémentarité du « rien »

La distinction qu'introduit Husserl par la réduction phénoménologique, entre le mondain et le transcendantal, ne se situe pas au niveau de la quiddité, mais à celui de la modalité. Dans la conférence d'Amsterdam insérée dans *La psychologie phénoménologique*, Husserl désigne, premièrement, la réduction éidétique par laquelle la psychologie phénoménologique surgit et, deuxièmement, la réduction phénoménologique par laquelle la psychologie phénoménologique s'ouvre à la phénoménologie transcendantale.

En parlant du parallélisme entre « la psychologie phénoménologique » et « la phénoménologie transcendantale » (VP11)[102], qui sont, toutes deux, éidétiques, et cependant se séparent l'une de l'autre par la réduction phénoménologique[103], Derrida la qualifie de « différence qui ne distingue rien en fait, différence qui ne sépare aucun étant » (VP10). Il entend par là que c'est une différence qui n'est rien au niveau de la quiddité, mais qui se pose au niveau de la modalité de la même chose. Puis il nous avertit, en affirmant que nous devons nous « garder de […] substantialiser » (VP13) cette différence. Mais en même temps, ce « *rien* » (VP12) est formulé par Derrida comme « *rien supplémentaire* » (VP13). En effet,

---

[102] *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester*, 1925, Hua IX 342. Derrida se réfère ici à un manuscrit de la conférence d'Amsterdam (*Amsterdamer Vorträge*) qui est un remaniement en 1928 de l'*Encyclopaedia-Britannica-Artikel* (*cf.* Hua IX xv). Ici, Husserl parle de la parallélité de la psychologie phénoménologique et de la phénoménologie transcendantale (*cf.* Hua IX 343, §14). La psychologie phénoménologique est l'éidétique qui va fonder la psychologie : « Die phänomenologische Psychologie ist das unbedingt notwendige Fundament für den Aufbau einer streng wissenschaftlichen Psychologie, die das echte und wirkliche Analogen der exakten Naturwissenschaft wäre » (Hua IX 324-325). Plus bas : « *Die Idee einer rein phänomenologischen Psychologie hat nicht nur die letzthin dargelegte reformatorische Funktion für die empirische Psychologie. Aus tiefliegenden Gründen kann sie als Vorstufe für die Freilegung der Idee der transzendentalen Grundwissenschaft, der transzendentalen Phänomenologie dienen* » (Hua IX 328). Ainsi Derrida dit: « La psychologie phénoménologique devra […] rappeler à toute psychologie au travail son fonds de présuppositions éidétiques et les conditions de son propre langage » (VP10).

[103] « *Mit der Einführung der transzendentalen Reduktion findet diese intersubjektive psychologische Eidetik* [la psychologie phénoménologique] *dann auch ihre transzendentale Parallele [la phénoménologie transcendantale]*» (Hua IX 344).

ce « rien » qui n'habite que dans le langage[104], peut être en même temps la condition même du langage[105]. Cette différence, qui n'est pas substantielle, ne peut pas vivre dans le monde, mais peut uniquement habiter dans le langage. Elle est l'origine du langage dans laquelle elle habite. Il s'agit donc ici de la coappartenance du langage et de cette différence[106].

Après avoir confirmé ce point, nous procéderons à l'énumération des points décisifs de cette œuvre pour notre sujet. Comme nous l'avons vu, c'est la différence entre l'intuition et l'intention qui figure, malgré le principe des principes, dans la phénoménologie de Husserl qui est importante pour Derrida. Nous avons noté dans le chapitre précédent que Derrida hérite de la problématique du langage transcendantal de Fink. Dans *La voix et le phénomène*, les discordances entre le « penser », le « connaître », et l'« exprimer » (« parler » et « écrire ») constituent une ligne que nous prenons pour fil directeur de notre lecture.

Or, Derrida nous rappelle plus d'une fois la formulation de Fink selon laquelle la réduction phénoménologique n'est pas l'« exclusion » mais l'« élargissement » du champ de notre expérience. Il précise néanmoins en même temps que, lorsque Husserl rédige les *Recherches logiques*, la réduction phénoménologique est déjà potentiellement en œuvre, et qu'à cette époque, Husserl emprunte aussi bien une méthode d'« exclusion » – certes, non pas l'exclusion d'une quiddité mais celle d'une modalité – que la méthode de stratification entre des concepts. Derrida énumère de nombreuses réductions qui préfigurent déjà la réduction phénoménologique dans le deuxième tome des *Recherches logiques* de Husserl, mais cela concerne la discordance entre le « penser », le « connaître », et l'« exprimer ». Pour notre propos, nous nous focaliserons entre autres sur les trois « réductions » qui constituent l'architectonique fondamentale de *La voix et le phénomène* : la première étant la

---

[104] (« […] elle [cette *différence*] ne peut habiter le monde, mais seulement le langage » (VP13).

[105] « En vérité, loin de l'habiter seulement, elle [cette *différence*] en est aussi l'origine et la demeure. Le langage garde la différence qui garde le langage. » (VP13).

[106] Derrida montre ici, par la question de la distinction du *Je* transcendantal et du *Je* naturel et humain (VP11), que « […] mon *Je* transcendantal est radicalement différent […] de mon *Je* naturel et humain […] ; et pourtant il ne s'en distingue en rien […] » (VP11). Husserl déclare : « *Mein transzendentales Ich ist als das der transzendentalen Selbserfahrung evident "verschieden" von meinem natürlichen Menschen-Ich, und doch nichts weniger als ein im gewöhnlichen Sinn Zweites, davon Getrenntes, eine Doppelheit im natürlichen Außereinander* » (Hua IX 342).

réduction de l'« indice », la deuxième celle du « langage », et la troisième celle de l' « intuition ». Nous pouvons d'ailleurs remarquer que les recherches réalisées jusqu'à aujourd'hui nous semblent s'être trop concentrées sur les deux premières réductions sans avoir prêté vraiment attention à cette troisième[107]. Cependant l'« Idée au sens kantien » joue un rôle essentiel dans la troisième réduction. Nous nous concentrerons donc sur la troisième après avoir étudié succinctement les deux premières réductions.

3. La première réduction – réduction de l'indice : Peut-on savoir quelque chose et le penser, même sans l'indiquer ?

Comme il est bien connu, *La voix et le phénomène* commence par traiter d'une des « distinctions essentielles » (VP2), celle entre l'« indice (*Anzeichen*) » et l'« expression (Ausdruck) »[108], distinction qui, elle aussi, est « fonctionnelle ou intentionnelle, non substantielle » (VP40). La fonction de l'indice du signe consiste à indiquer quelque chose ; il

[107] Voir par exemple : Joshua Kates, *Essential History – Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, pp. 115-157.

[108] « [L]es signes au sens de l'*indice* (*Anzeichen*) […] *n'expriment rien*, à moins qu'ils ne remplissent *outre* la fonction d'indiquer […], une fonction de *Bedeutung* ». (Hua XIX/1 30 ; cité par Derrida *in* : VP20). « *Le vouloir-dire* (bedeuten) *n'est pas une espèce de l'être-signe* (Zeichenseins) *au sens de l'indication* (Anzeige). » (Hua XIX/1 30, cité par Derrida *in* : VP22). Mais, en même temps, l'indice est l'expression sont entrelacés : « Le vouloir-dire (*bedeuten*) – dans le discours communicatif (*in mitteilender Rede*) – est toujours entrelacé (*verflochten*) dans un rapport avec cet être-indice […] » (Hua XIX/1 31 ; traduit et cité par Derrida *in* : VP20). Derrida le paraphrase : « le vouloir-dire est *toujours* enchevêtré, […] contaminé [par un système indicatif] […] *[e]n fait* […] » (VP20-21). De ce fait, la distinction est accomplie au niveau du *droit*. La possibilité de cette distinction est « purement juridique et phénoménologique » (VP21). « Toute l'analyse s'avancera donc dans cet écart entre le fait et le droit, l'existence et l'essence, la réalité et la fonction intentionnelle » (VP21). Cette distinction *en droit* sépare également le *Hinweis* et le *Beweis* (*cf.* VP31), l'*Anzeigen* et le *Hinzeigen* (*cf.* VP46), la présence simple et sa reproduction (*cf.* VP58) la *Vorstellung* et la re-présentation comme *Vergegenwärtigung* (*cf. idem*).

nécessite donc l'indiqué qui appartient à l'altérité, au mondain, ou, au fait[109]. De ce fait, Husserl, afin d'établir la science de la logique traitant de l'essence et non du fait, a besoin de mettre entre parenthèses l'indice portant sur le fait. Cette distinction s'inscrit donc sur la ligne de partage entre le fait (*Tatsache*) et l'essence (*Wesen*), aussi bien que sur celle entre le mondain et le transcendantal par la réduction phénoménologique (Cf. VP32)[110]. En revanche, selon Husserl, l'expression (*Ausdruck*) peut être autonome sans dépendance de l'indice (*Anzeichen*). Certes, dans une locution réelle, l'expression est toujours accompagnée de l'indice : « […] le vouloir-dire (*bedeuten*) est toujours – dans le discours communicatif – enchevêtré (*verflochten*) dans un rapport avec [l']être-indice (*Anzeichensein*) […] » (Hua XIX/1 31 ; *cf.* VP22)[111]. Mais Husserl considère que l'on peut supposer le langage sans l'indice, le langage solitaire, discours monologué[112], qui n'indique rien de l'intramondain. Ainsi, lorsqu'il tente de construire la logique indépendante du fait, il privilégie l'exemple du monologue en tant que langage. « Dans le monologue, les mots ne peuvent […] nous servir dans la fonction d'indices de l'existence (*Dasein*) d'actes psychiques […]. Les actes en question sont en effet vécus par nous-mêmes dans le même instant (*im selben Augenblick*) » (Hua XIX/1 43 ; traduit et cité par Derrida *in* : VP54). Derrida récapitule comme suit : « L'existence des actes psychiques n'a pas à être indiquée […] parce qu'elle est immédiatement présente au sujet dans l'instant présent » (VP53). Ainsi, dans le monologue dans lequel le parlant l'écoute lui-même, l'on peut supposer la présence du soi à soi,

---

[109] Par exemple, Husserl parle des « faits psychiques, dans lesquels le concept de l'indice a son "origine" […] » (Hua XIX/1 35 ; cité par Derrida dans VP31 note 1). Derrida réfléchit ainsi : « […] liant toujours des existants empiriques dans le monde, la signification indicative couvrira, dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des "réductions" ; la factualité, l'existence mondaine […] » (VP32).

[110] « La réduction au monologue est bien une mise entre parenthèses de l'existence mondaine empirique. » (VP47).

[111] « [La] contamination [de l'expression par l'indice] se produit toujours dans la collocution réelle […] » (VP22).

[112] « […] *les expressions* déploient aussi leur fonction de vouloir-dire (*Bedeutungsintention*) dans la *vie solitaire de l'âme* où elles *ne* fonctionnent *plus en tant qu'indices* » (Hua XIX/1 31 : cité par Derrida *in* : VP23).

indépendante de l'intramondaine. L'expression (*Ausdruck*) ou le vouloir-dire (*Bedeutung*) peut, sous la réduction de l'indice, obtenir sa pureté[113]. Bref, cette thèse présuppose que *l'on peut savoir quelque chose, peut en parler, même sans l'indiquer*.

Derrida, par contre, remarque le paradoxe qui est inévitablement impliqué dans cette réduction : l'expression, bien qu'elle ne puisse avoir sa raison d'être que dans la communication, est, dans la communication, contaminée par l'indice et perd sa pureté[114] : « la détermination de l'expression est contaminée par cela même qu'elle semble exclure » (VP80). On requiert la séparation *en droit* de l'indice et de l'expression malgré leur entrelacement *en fait*, mais dans cette exclusion du dehors, l'expression en tant que la couche plus originaire du signe, perd aussi sa raison d'être. Derrida désigne la « contamination » de l'expression par l'indice en empruntant la métaphore du « mort », mort pour la vie transcendantale que vit le présent vivant (*cf.* VP37, 44, 87) – que nous étudierons plus bas.

4. La deuxième réduction – réduction du langage : Peut-on savoir quelque chose et le penser, même sans en parler ?

Derrida relie ce sujet à sa lecture minutieuse des *Ideen I*, dans les paragraphes postérieurs au §124, qu'il déploie dans l'article « La forme et le vouloir-dire » (*cf.* M187*sqq.*), publié la même année que *La voix et le phénomène*. Husserl y parle de la réduction de la couche expressive visant à atteindre l'intentionnalité « pré-expressive/*vor-ausdrücklich* » (VP35) : la réduction de « l'expression comme couche ultérieure, supérieure et extérieure à celle du

---

[113] « Par un étrange paradoxe, le vouloir-dire n'isolerait la pureté concentrée de son *ex-pressivité* qu'au moment où serait suspendu le rapport à un certain *dehors* » (VP22). « [C]e qui […] sépare l'expression de l'indice, c'est ce qu'on pourrait appeler la non-présence immédiate à soi du présent vivant. […] Et cette non-présence à soi du présent vivant qualifiera simultanément le rapport à autrui en général et le rapport à soi de la temporalisation » (VP40).

[114] « Husserl admet certes que la fonction à laquelle est « originairement appelée » l'expression est la communication (§7). Et pourtant l'expression n'est jamais purement elle-même tant qu'elle remplit cette fonction d'origine. C'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître » (VP41).

sens » (VP78). Cette réduction est composée par les deux réductions : celle de l'expression en tant que « mot prononcé (*Wortlaut*) », et celle de l'expression comme « le sens de signifier par le mot » (*Wortbedeuten*).

Lorsque l'on perçoit l'objet (par exemple, quelque chose de blanc) et procède à l'explicitation (*Explizieren*) du donné, « ce processus n'exige aucunement une "expression" » (Hua III/1 285). D'abord, l'expression telle que le « mot prononcé » est extérieure, puisque, même si l'on oubliait ce mot prononcé, l'on pourrait comprendre le sens de signifier par le mot (*cf.* Hua III/1 285 ; *cf.* M195). Deuxièmement, Husserl dit : « si nous avons "*pensé*" ou "*énoncé*" "ceci est blanc", nous sommes en présence d'une nouvelle couche, intimement liée au "pur visé comme tel" d'ordre perceptif » (Hua III/1 285). À savoir que l'expression est extérieure par rapport à l'explicitation de l'objet, supérieure à la visée de cet objet. Quant à cette dernière, « toute visée (*Meinung*) au sens noématique (en entendant par là le noyau noématique) est susceptible […] de recevoir une expression au moyen de « *significations* » (Bedeutungen) […] » (Idées I 419, §124)[115].

Le vécu pré-expressif, ou plus précisément, l'« "intentionnalité" du vécu non-expressif » est selon Husserl productif, tandis que la couche de l'expression est extérieure et « non-productive » (Hua III/1 287 ; *cf.* VP83, note 1). Ainsi, dans la deuxième réduction, la couche du langage elle-même subit la « réduction » en tant que couche extérieure – et Derrida la qualifie donc de « réduction du langage » (VP90) – et la couche pré-langagière apparaît comme couche plus originaire encore que celle du langage. Bref, la deuxième réduction présuppose que *l'on peut savoir quelque chose et le penser (viser), même sans l'exprimer*. L'intuition comme « connaître » et l'intention comme « penser » se superposent. L'« exprimer », opposé et au « connaître » et au « penser », est considéré comme non essentiel.

Mais, en même temps, Husserl avertit les lecteurs de ne pas trop s'attacher à sa métaphore de stratification : « l'expression n'est pas une sorte de vernis plaqué sur la chose, ou de vêtement surajouté ; elle réalise une formation mentale qui exerce de nouvelles fonctions intentionnelles à l'égard du soubassement intentionnel, et qui est tributaire

[115] En ce sens, l'intention « peut […] rester physiquement silencieuse » (M194, note 7).

corrélativement des fonctions intentionnelles de ce soubassement. » (Hua III/1 288 ; Idées I 422, §124 ; cité par Derrida VP 97, note 1 ; M190).

Husserl entend ici que l'expressif et le pré-expressif sont *en fait* « entrelacés », mais il voit « une signification méthodologique » (Hua III/1 289 ; Idées I 424, §125) à les considérer comme deux couches différentes, et il proclame la nécessité de « transposer dans le mode de l'actualité originaire spontanée tous les *actes* "*logiques*" (les actes de signifier) » qui sont *en fait* enchevêtrés ; « il faut introduire une transformation analogue dans la *couche sous-jacente* qui sert de fondement, transmuter le non-vivant en vivant, la confusion en distinction, et aussi le non-intuitif en intuitif. » (Hua III/1 289-290 ; Idées I 421, §125).

Derrida remarque comme suit : « […] Husserl croit à l'existence d'une couche pré-expressive et pré-linguistique du sens, que la réduction devra parfois dévoiler en excluant la couche du langage » (VP33). Ici nous trouvons aussi l'expression « Husserl croit à […] » que nous avons déjà relevée dans le chapitre précédent. Ici aussi, Derrida voit une présupposition métaphysique là où Husserl fait une critique de la métaphysique.

Or, Derrida dit que cette deuxième réduction s'accomplit avec la première en tant que « double réduction » (VP78 ; M192). Dans cette double réduction, il est déclaré que : *l'on peut savoir quelque chose, et le penser (viser), même sans l'indiquer ou en parler*. Dans cette unanimité entre l'intuition (le savoir) et l'intention (le penser), le risque de l'apparence transcendantale dont parle Kant est exclu.

Ce mouvement de double réduction est parallèle à l'élargissement de la notion de l'intuition, d'intuition sensible à intuition non-sensible. La première réduction nous délivre de l'intuition sensible portant sur l'intramondain, la deuxième nous délivre de l'intuition sensible portant sur le mot prononcé et le sens du signifier par le mot. Or, s'agit-il de l'intuition catégoriale ? Comme nous l'avons déjà évoqué, Marion l'interprète ainsi (*cf.* RD26). Bien que Derrida ne le précise pas, il est certain qu'il s'agit ici de l'intuition non-sensible – c'est ce qui justifie une telle interprétation à cette étape. Il s'agit de l'intuition obtenue sans langage, dans laquelle la vie transcendantale gagne sa pureté. Le principe des principes, assigne l'intuition se donnant comme le critère de la vérité (*Ideen I*, §24), est encore ici respecté. À l'opposé de cette vie, toutes les choses intramondaines sont considérées comme des impuretés qui conduisent la « mort » à sa pureté.

Ici, nous reviendrons encore une fois sur l'exemple du monologue. Comme nous l'avons déjà cité, Husserl parle de la présence immédiate des actes psychiques en ces termes : « Les actes [psychiques] sont en effet vécus par nous-mêmes dans le même instant (*im selben Augenblick*) » (Hua XIX/1 43 ; traduit et cité par Derrida *in* : VP54). Derrida attire notre attention sur l'expression « dans le même instant », et c'est ainsi que la problématique de la double réduction s'ouvre sur la problématique de la temporalité (VP65*sqq.*).

5. Trace – l'impression originaire *est* la surimpression

Derrida ouvre cette question avec un passage des *Leçons sur la phénoménologie de la conscience interne du temps*. Ici l'auteur s'arrête sur la notion d'« impression originaire ». La double réduction y est réinterprétée comme réduction du non-maintenant au maintenant, au présent vivant. Selon Derrida, le « maintenant » husserlien s'avère équivoque : d'une part, il est « ponctuel » (*cf.* VP68*sq.*), mais d'autre part, il est aussi interdit de le considérer comme ponctualité (*cf.* VP71). Derrida attire notre attention sur la notion de « rétention ». Husserl décrit la rétention, tantôt comme perception [116], tantôt comme ce qui s'oppose à la perception[117]. Par cet emploi équivoque, Husserl dit enfin que le maintenant idéal [=le pur maintenant] « n'est pas quelque chose de différent *toto caelo* du non-maintenant, mais au contraire en commerce continuel avec lui » (Hua X 40, *Leçons*, §16, cité par Derrida *in* : VP73). Derrida conclut en ces termes : « on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* : la non-présence et l'inévidence dans le *clin d'œil de l'instant*. […] Cette altérité est même la condition de la présence […] » (VP73).

C'est pourquoi l'impression originaire qui accueille en soi l'altérité, est qualifiée par Derrida d'« espacement » (VP96) dans le temps. Derrida introduit ici la notion de « trace » :

---

[116] « [S]i nous nommons perception l'*acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originairement*, alors le *souvenir primaire* [=rétention] est *perception*. Car *c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé* […] et ce non pas de façon re-présentative, mais au contraire présentative » (Hua X 41 ; cité par Derrida dans VP72).

[117] « Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec *les différences dans les façons de se donner* qu'ont les objets temporels, *l'opposé de la perception* est alors *le souvenir primaire* et *l'attente primaire* (rétention et protention) […] » (Hua X 39 ; cité par Derrida dans VP72-73).

« Cette différence pure, qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduit originairement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure. Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle » (VP95). Pour reprendre l'expression sur laquelle Derrida se concentre ultérieurement dans sa lecture de Levinas, *l'impression originaire est une « surimpression »* [118]. Il emprunte aussi la notion heideggerienne d'auto-affection pure dans *Kant et le problème de la métaphysique* (*cf.* VP93) : « Le processus par lequel le maintenant vivant […] doit […] se retenir dans un autre maintenant, s'affecter lui-même […] d'une nouvelle actualité originaire dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une auto-affection pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même » (VP94-95).

Derrida introduit par-là la notion de « trace » : « Le présent vivant […] est toujours déjà une trace » (VP95). « Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse » (VP95).

Ainsi, s'il est vrai que la non-présence est toujours déjà en œuvre au sein du présent vivant – ou comme le dit Husserl, « dans le même instant » – il faut que nous repensions la double réduction qui est parallèle à la réduction de la non-maintenance au maintenant. Derrida se penche ainsi à nouveau sur les *Recherches logiques* : il convient de se demander une fois de plus si ce n'est pas la couche exclue méthodiquement par la réduction parce qu'elle est supérieure qui est en réalité ce qui rend possible la couche plus originaire. « Le s'entendre-parler [119] n'est pas l'intériorité d'un dedans clos sur soi, il est l'ouverture irréductible dans le dedans […] » (VP96). Ainsi, dans la stratification, Derrida se concentre

---

[118] Nous verrons, dans la deuxième partie, l'échange entre Levinas et Derrida autour de cette notion de « trace ». Cette temporalisation est qualifiée d'« espacement » (VP96). Levinas déclare que la « trace vient en surimpression », ou « [l]a trace est l'insertion de l'espace dans le temps […] » (EDE280, « La trace de l'autre »).

[119] En effet, la figure de la voix, du s'entendre-parler, permet à Derrida de le traiter comme la conscience transcendantale, comme auto-affection, dû au caractère de la coïncidence (critiquée par Derrida) entre celui qui parle et celui à qui il parle. L'on peut confirmer ce privilège de cette coïncidence chez Husserl dans *Ideen II*, lorsqu'il parle de « touchant-touché », qui s'avère pour lui davantage caractéristique pour indiquer cette coïncidence que l'entendre-parler. Nous nous y intéresserons dans le chapitre suivant.

beaucoup plus sur l'entrelacement des strates qu'il tient pour plus originaire : « Leur "entrelacement (*Verflechtung*)" [=entrelacement de l'expression avec un sens pré-expressif, indication avec l'expression] est originaire […] » (VP97).

Et, comme Derrida le souligne, c'est Husserl lui-même qui le reconnaît. Mais, celui-ci déclare que l'on peut distinguer *en droit* ces fonctions qui sont entrelacées *en fait*. Derrida, quant à lui, en introduisant la discussion sur le temps de Husserl, montre que le soi-disant originaire nécessite, *en droit* aussi, un soi-disant extérieur. Derrida ne déploie pas ici sa propre thèse à l'encontre de celle de Husserl, mais au contraire, il la développe en partant des propos de Husserl.

6. La troisième réduction – réduction de l'intuition : Peut-on penser quelque chose et en parler, même sans le savoir ?

Si *La voix et le phénomène* s'achevait sur ce point-là, l'œuvre s'épuiserait avec ce qu'on pourrait considérer comme un slogan plat de la critique de la phénoménologie tel que « la métaphysique de la présence »[120]. Néanmoins, ici la question surgit. Comme nous l'avons vu jusqu'à maintenant, Husserl distingue « penser » (comme visée) et l'« exprimer », et a recours au premier comme étant plus originaire que le deuxième. De ce fait, le langage est extérieur à l'intention considérée comme immédiate. Si l'on prend une telle position, le langage ne peut pas faire l'objet de la phénoménologie. Cependant, la phénoménologie ne nécessite-t-elle pas le langage dans lequel elle exprime ? Derrida pose cette question dans la continuité de la question du langage transcendantal héritée de Fink. Et la réponse possible de Husserl que nous trouvons réside déjà dans la troisième réduction que nous allons maintenant étudier.

Dans la troisième réduction, émerge le mouvement tout à fait opposé au « principe des principes » à l'intérieur de la phénoménologie de Husserl. Derrida se replonge ici aussi dans le deuxième tome des *Recherches logiques*, à savoir, dans la discussion précédant la

[120] Comme cela a été beaucoup souligné par plusieurs commentateurs. En tant que présentation classique de cet œuvre derridienne, voir : Strasser, Stephan, « *Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu Jacques Derridas Denkweg* », in *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, n° 18, Fribourg-en-Brisgau / Munich : Alber, 1986, pp. 130-169.

deuxième réduction, dans laquelle l'expression ne subit pas encore la réduction. C'est précisément ici que nous trouvons que cet ouvrage coïncide avec la thèse de l'« intention sans intuition » exposée dans l'introduction de *L'Origine de la géométrie*. « [L]a dernière exclusion – ou réduction – » « consiste à mettre hors jeu, comme "composantes inessentielles" de l'expression, les actes de connaissance intuitive "remplissant" le vouloir-dire » (VP100).

Husserl, dans le § 9 du deuxième tome des *Recherches logiques*, explique respectivement la démarche consistant à donner la signification à l'expression, et le remplissement intuitionnel : tandis que la signification est toujours donnée à l'expression – car c'est la signification qui fait l'expression comme expression –, le remplissement intuitionnel est donné « éventuellement » : il parle des « *actes* qui […] donnent [à l'expression] la *Bedeutung* et éventuellement la *plénitude intuitive* » (Hua XIX/1 44 ; cité par Derrida *in* : VP101). Un peu plus bas, Husserl traite du cas où l'expression est « privée de l'intuition qui la fonde, qui lui donne l'objet » (Hua XIX/1 44 ; cité par Derrida *in* : VP101). En se focalisant sur ces points-là, Derrida conclut : « Le remplissement de la visée par une intuition n'est pas indispensable. » (VP100). Derrida voit ici encore « la différence entre l'intention et l'intuition » (VP101) qui émerge sous une forme différente de Kant.

Dans les première et deuxième réductions, l'intuition est toujours requise, bien qu'elle soit élargie de l'intuition sensible à celle non-sensible. Mais, dans cette troisième réduction, l'intuition même est considérée comme une couche extérieure qui peut « éventuellement » être ajoutée. L'expression sans intuition ou l'intention sans intuition est prise comme la couche la plus originaire.

L'exemple le plus net est le cas suivant : Husserl, en distinguant entre « contenu » et « objet » dans l'énoncé d'une perception – déclare en ces termes : « par contenu l'on comprendra la *Bedeutung* identique que même celui qui écoute peut appréhender correctement, bien qu'il ne perçoive pas lui-même » (Hua XIX/1 56 ; cité par Derrida *in* : VP103, note 2). À savoir que dans la communication, lorsque le locuteur communique sur un contenu qu'il perçoit chez celui qui écoute, ce dernier comprend la signification identique, bien qu'il ne perçoive pas ce contenu.

Mais, selon Derrida, cela ne signifie pas seulement que l'auditeur ne le perçoit pas « éventuellement » ou le perçoit « éventuellement », mais plutôt le fait que l'auditeur ne le

perçoit pas, cette absence de la perception de l'auditeur, est la condition nécessaire et essentielle de la communication. En effet, si le locuteur et l'auditeur partageaient déjà une perception identique, il n'y aurait pas de raison de la communiquer.

Ici s'accomplit – c'est une chose typique chez Derrida – le saut logique de la possibilité à la nécessité. Ce n'est pas qu'il y ait *possibilité* que l'auditeur ne perçoive pas le contenu, mais, l'absence de la perception de l'auditeur est vue comme une *nécessité* pour que la communication ait lieu. « L'absence de l'intuition[121] […] n'est pas seulement *tolérée* par le discours, elle est *requise* par la structure de la signification en général, pour peu qu'on la considère *en elle-même* » (VP104).

Bien au-delà, Derrida remarque comme suit : « Toute l'originalité [du] concept [husserlien de langage] tient à ce que son assujettissement final à l'intuitionnisme n'opprime pas ce qu'on pourrait appeler la liberté de langage […], même s'il est faux et contradictoire » (VP100). Le langage a pour principe d'obéir à l'intuitionnisme, mais, en même temps, il possède la liberté de s'en libérer. Cela signifie que Husserl reconnaît ces deux exigences bien contradictoires qui résultent des trois réductions, mais que l'exigence plus forte reste celle de la troisième réduction. Derrida l'exprime par la phrase suivante : « *On peut parler sans savoir* » (VP100, nous soulignons). Le plus originaire n'est donc pas le « savoir », mais le « penser » et l'« exprimer ».

Prenons l'exemple de l'expression subjective. Husserl dit : « […] *idéalement* parlant, toute expression subjective […] peut être remplacée par des expressions objectives » (Hua XIX/1 95 ; cité par Derrida *in* : VP112). Selon lui, « le contenu que vise […] l'expression subjective […] est une unité de *Bedeutung* idéale […] » (Hua XIX/1 95 ; cité par Derrida *in* : VP112). Husserl explique ici que, idéalement, on peut *décrire d'une façon univoque et objectivement fixe une expérience subjective quelconque.* Derrida observe ce point : « Cette substitution […] est idéale. Comme l'idéal est toujours pensé par Husserl sous la forme de l'Idée au sens kantien, cette substitution de l'idéalité à la non-idéalité […] est *différée à*

[121] Ici, l'absence de l'intuition concerne aussi bien le sujet (intuition immédiate et adéquate) que l'objet (intuition inadéquate du transcendant) : « l'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé – la mort de l'écrivain ou/et la disparition des objets qu'il a pu décrire – n'empêche pas un texte de "vouloir-dire". Cette possibilité au contraire fait naître le vouloir-dire comme tel […] ». (VP104). Et l'absence totale du sujet, c'est l'« écriture » (*idem.*)

l'infini. » (VP112). La différance qui émerge ici n'est pas la même que la différance qui émerge dans la trace, pliée dans l'impression originaire, que nous avons qualifiée de surimpression[122]. La différance de l'Idée au sens kantien vient de l'aporie que nous allons maintenant étudier.

Comme le souligne Derrida, Husserl affirme en effet clairement que cette substitution est *en fait* irréalisable : « […] cette substitution ne peut être effectuée […] elle n'est pas réalisable en fait […] elle demeurera toujours irréalisable. […] nous sommes infiniment éloignés de cet idéal […] : toute tentative de ce genre est manifestement vaine » (Hua XIX/1 95-96 ; cité par Derrida *in* : VP112-113).

La distinction entre la réalité, d'une part, et l'idéalité se substituant à cette réalité, d'autre part, apparaît parallèlement à la distinction des couches supérieure et originaire que sont l'intramondain et le transcendantal. Cependant, Derrida déclare que toutes ces distinctions essentielles ne sont pas effectuables, non seulement *en fait* mais aussi *en droit*. « […] ces "distinctions essentielles" sont prises dans l'aporie suivante : *en fait, realiter,* elles ne sont jamais respectées, Husserl le reconnaît. *En droit et idealiter*, elles s'effacent » (VP113). Il raisonne comme ceci : « puisqu'elles ne vivent, comme distinctions, que de la différence entre le droit et le fait, l'idéalité et la réalité » (*idem.*). Si la différence entre l'idéalité et la réalité est déjà établie, l'on peut substituer celle-là à celle-ci. Cependant, toutes les idéalités requièrent l'Idée au sens kantien, et, la substitution elle-même présuppose la substitution. La substitution de l'idéalité à la réalité implique ainsi l'aporie qui consiste à se présupposer elle-même. Si cette substitution était déjà réalisée, il n'y aurait pas de problème, mais il est impensable de poser le pôle de l'infinité pour ce qui est déjà réalisé. Si la substitution n'est pas encore réalisée, il n'y a rien qui assure cette réalisation. Ainsi Derrida déclare : « Leur possibilité [=la possibilité de la distinction] est leur impossibilité » (*idem.*). C'est ainsi que nous voyons Derrida reprendre la thèse de Fink. En acceptant la contradiction à son propre égard, la phénoménologie tente ici de parler de ce qui ne se présente pas.

[122] Néanmoins, il dédouble la différance à l'intérieur de l'impression originaire. En effet, l'intention qui vise le pôle de l'Idée, en partant du présent vivant de chaque moment, renouvelé, est ainsi différée à l'infini, du fait que le non-maintenant se plie dans le maintenant.

Comme nous l'avons vu, il ne s'agit ici en aucun cas de nier dès le départ la distinction entre réalité et idéalité. Bien au contraire, la possibilité de la distinction est déjà présupposée[123]. Néanmoins, cette distinction se révèle, à chaque fois, lorsqu'on cherche à la mettre en œuvre, c'est-à-dire à chaque moment du passage de la réalité finie à l'idéalité infinie, comme l'impossibilité de la distinction.

C'est par-là qu'au sein de l'obtention de *l'Idée au sens kantien*, à savoir, au sein de l'obtention de *la possibilité idéale d'un réellement impossible*, apparaît une impossibilité de distinguer le réel de l'idéal, et cette obtention se révèle comme ce qui côtoie une opération de salut mystérieux au sein de l'aporie de *possibilité d'un impossible*.

L'Idée est obtenue par la foi en tant que possibilité de l'impossibilité, c'est une foi qu'on ne peut distinguer de la décision métaphysique[124], et qui s'ouvre à la fois sur le telos le plus souverain et le péril le plus dangereux.

Or, c'est précisément l'Idée au sens kantien qui rend possible l'intention libérée de l'intuition. Pour le montrer Derrida s'appuie ici sur sa thèse selon laquelle l'intuition de l'Idée est impossible. Pourtant, cette ouverture à l'infini *en fait* est *en droit* clôturée par avance, tout du moins chez Husserl, sous forme d'anticipation idéale. « Il n'y a pas d'*idéalité* sans qu'une Idée au sens kantien ne soit à l'œuvre, ouvrant la possibilité d'un indéfini, infinité d'un progrès prescrit ou infinité des répétitions permises. Cette idéalité est la forme même dans laquelle la présence d'un objet en général peut indéfiniment être répétée comme la *même* » (VP8). Nous nous devrions rappeler ici que Derrida insiste, contrairement à Husserl, sur l'impossibilité de la séparation parfaite entre l'obtention de l'Idée au sens

---

[123] Rudolf Bernet remarque que « Les "distinctions essentielles" restent donc un présupposé indispensable de la phénoménologie de "la différance" […] » (*La vie du sujet, Op. cit.*, p. 275). Derrida nous semble en être très bien conscient.

[124] Dans l'article « "Genèse et structure" et la phénoménologie », Derrida attire notre attention sur le fait que Husserl, dans les *Méditations cartésiennes*, qualifie la phénoménologie comme plus authentiquement « métaphysique » (*cf.* Hua I 166 *sq.*) en la différenciant de la métaphysique traditionnelle (*cf.* ED249 ; VP4 ; M187). « […] quand Husserl rajeunit et réajuste à la phénoménologie tous les concepts fondateurs de la métaphysique (*arché, telos,* entéléchie, etc.), il les emploie dans leur sens le plus plein, le plus pleinement restauré » (PCM83).

kantien et l'« idéalisation » qu'accomplit la pensée pure et vide séparée de l'intuition[125]. Toute idéalité présuppose, selon Derrida, l'idée au sens kantien. Cela ne veut pas dire que toute Idée au sens kantien finit par s'altérer en idéalité. Mais une fois altérée en idéalité par l'anticipation idéale, elle se révèle comme idéalité infiniment répétable et supra-temporelle[126]. C'est par-là que cette idéalité se situe au-delà de la vie et de la mort factuelles, et en ce sens, elle est l'idéalité qui se fonde sur la « mort » du sujet – nous le verrons dans le paragraphe suivant.

7. Le survivre entre les deux morts

En effet, l'« exprimer » – le « parler » et l'« écrire » – implique déjà l'« indiquer ». Nous avons déjà vu que la première réduction – le « parler » d'un objet sans l'« indiquer » – est paradoxale. Nous savons aussi que l'« écriture » contient inévitablement un indice factuel – la lettre écrite sur du papier. De ce fait, dès que nous prenons le sujet de l'« écriture » (*cf.* VP114), la troisième réduction se pose à nouveau en contradiction avec la première. Derrida exprime cette tension des exigences contradictoires par la métaphore de la « mort ».

---

[125] Voir notre premier chapitre. Nous verrons ce sujet de plus près dans le quatrième chapitre de la première partie.

[126] En effet, il est difficile de comprendre comment Derrida parvient à considérer l'infinité à laquelle se rapporte l'Idée au sens kantien, en tant qu'idéalité répétable dans la présence, bien qu'il s'appuie, en 1964, sur cette notion pour défendre Husserl à l'égard de la critique lévinassienne (*cf.* ED177. Nous reviendrons sur ce sujet à la deuxième partie). Nous pouvons estimer qu'entre 1964 et 1967, Derrida a subi l'influence significative de Levinas. Celui-ci répond à Derrida dans la lettre d'octobre 1964 : « Même l'Idée au sens kantien de la perception de la chose – *weist sich aus* – "se justifie", justifie son identité, "s'épuise à se montrer" dans la réflexion » (Emmanuel Levinas, « Deux Lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida » *in* : Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Lire Totalité et infini*, Paris : Hermann, 2011, pp. 213-219. La citation se situe dans p. 214). Selon Derrida, l'infinité prise comme « l'ouverture in-définie » (ED177) permet à l'Idée son mouvement vers le dehors. Néanmoins, une fois que l'infinité de l'Idée est prise comme infinité positive anticipable, cette Idée est récupérée dans la présence.

Nous avons indiqué plus haut que Derrida emprunte la métaphore de la « mort »[127], la contamination de la vie transcendantale par l'indice portant sur l'intramondain. Par exemple, en observant le geste de Husserl excluant la physionomie de l'expression[128], Derrida remarque : « La visibilité, la spatialité comme telles [à savoir, le jeu de physionomie, le geste, la totalité du corps et de l'inscription mondaine] ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort* » (VP37). Derrida explique ainsi la « mort » pour la vie transcendantale, comme ce qui affecte la présence à soi du vouloir-dire. L'indication est la mort pour la vie comme la présence à soi de l'expression : « l'indication […] est le processus de la mort à l'œuvre dans les signes. Et dès qu'autrui apparaît, le langage indicatif – autre nom du rapport à la mort – ne se laisse plus effacer » (VP44). Derrida l'exprime par l'opposition de la *Lebendigkeit* (vivacité) et du *Körper* (corps qui introduit la mort à cette vivacité) du langage : « […] la *Lebendigkeit* qui anime le corps du signifiant et le transforme en expression voulant-dire […] ne risque pas la mort dans le corps d'un signifiant abandonné au monde et à la visibilité de l'espace » (VP87).

En revanche, l'idéalité pure que la vie transcendantale obtient est qualifiée elle aussi par la métaphore de « mort » ; « C'est […] le rapport à *ma mort* […] qui se cache dans [la] détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition » (VP60, *cf.* aussi VP8, 107*sq.*).

Le premier usage du mot « mort » renvoie à la mort pour la vie transcendantale, contaminée par l'indice portant sur le mondain, et c'est pour éviter cette mort que les première et deuxième réductions sont introduites. Cependant le deuxième usage du terme

---

[127] Concernant la notion de mort dans *La voix et le phénomène*, il existe une approche intéressante de Jacob Rogozinski. *Cf.* Jacob Rogozinski, « Vie et mort(s) de M. Valdemar », in *Derrida et la phénoménologie* (revue de phénoménologie, N°8), Paris : Alter, 2000, p. 199-222. Nous verrons, dans notre étude, qu'il s'agit ici de la tension des deux notions de mort qui forment un *double-bind*.

[128] « [N]ous excluons (de l'expression) le jeu de physionomie et les gestes dont nous accompagnons notre discours sans le vouloir (*unwillkürlich*) et en tout cas sans intention de communication, […]. De telles extériorisations (*Äusserungen*) ne sont nullement des expressions au sens du discours (*Rede*) […]. Bref, des "expressions" de ce type n'ont à proprement parler aucune *Bedeutung* » (Hua XIX/1 37-38 ; cité par Derrida *in* : VP37-38).

« mort » porte aussi, non seulement sur la mort pour la vie empirique, mais également, ce qui s'avère plus important encore, sur la mort pour la vie transcendantale dans la réduction de l'intuition que nous avons étudiée plus haut : « Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je* » (VP108), le *Je* comme le vouloir-dire pur de la vie transcendantale. « La *Bedeutung* "je suis" ou "je suis vivant" […] n'a l'identité idéale propre à toute *Bedeutung* que […] si je puis être mort […] » (*idem.*, *cf.* aussi VP104). L'idéalité supra-temporelle a besoin de la mort en tant qu'absence de l'intuition. Les deux premières réductions sont en tension contradictoire avec la troisième. Ici nous trouvons le mouvement de l'auto-immunité que nous étudierons dans le quatrième chapitre de cette première partie. Si l'on évite l'une de ces deux morts, l'on tombe dans l'autre mort. La phénoménologie doit survivre dans l'intervalle de ces deux morts.

Conclusion au deuxième chapitre

Derrida affirme : « Que Husserl ait toujours pensé l'infinité comme Idée au sens kantien, comme l'indéfinité d'un "à l'infini", cela donne à croire qu'il n'a jamais *dérivé* la différence de la plénitude d'une parousie […] » (VP114). Husserl n'a jamais secondarisé simplement la différence par rapport à la présence pleine du soi à soi. La pensée de la différance émerge de l'intérieur de la phénoménologie de Husserl.

Néanmoins, en ajoutant la conjonction « Et pourtant », Derrida avoue sa déception. « Et pourtant, tout le discours phénoménologique est pris […] dans le schème d'une métaphysique de la présence qui s'essouffle inlassablement à faire dériver la différence » (*idem.*). Malgré la différence qui émerge de la description de Husserl lui-même, ce dernier, en posant et en « croyant à » « l'intuition *transcendante* » de l'Idée au sens kantien, insiste sur l'anticipation idéale de l'Idée qui surmonte l'irréalisation factuelle. À l'opposé de cela, Derrida montre l'impossibilité tout court de l'obtention de l'Idée.

Ce n'est pas que nous pouvons parler de ce que nous ne savons pas, mais bien plutôt que nous ne parlons de quelque chose que parce que nous ne le savons pas. Étant donné que l'intuition s'avère impossible, nous pensons, visons, exprimons cet impossible. Cependant Husserl, chaque fois qu'il rencontre l'intention sans intuition, a recours à l'« intuition *transcendante* » et tente de l'assurer par le savoir comme « possible ». « Chaque fois que [la]

valeur de présence sera menacée, Husserl la réveillera, la rappellera, la fera revenir à elle dans la forme du telos ; c'est-à-dire de l'Idée au sens kantien » (VP8). Néanmoins, pour Derrida, il n'est rien qui soit en mesure de surmonter l'impossible intuitivité, et l'on est donc chaque fois en risque de rencontrer une apparence transcendantale sous une nouvelle forme : « *nous ne savons plus* » (VP115), déclare Derrida. « Il reste alors à *parler* » (VP117). Nous parlons de l'impossible, nous continuons de parler de l'impossible, comme Icare qui ne cesse de viser le « soleil » qui est une impossible « présence » (*idem.*).

Dans ce deuxième chapitre, nous avons situé la notion d'« Idée au sens kantien » en tant que concept opératoire qui génère l'impossibilité de faire la distinction entre la réalité et l'idéalité, et par-là, nous avons montré que l'obtention de cette idée se révèle comme aporie de *la possibilité de l'impossibilité*.

Derrida dit : « […] contrairement à ce que la phénoménologie […] a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours » (*idem.*). La « chose » – pôle de l'idée régulatrice – se dérobe de notre savoir. Néanmoins, ici, il dit clairement que, même au sein de cette impossibilité[129], « notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire »[130], croyance en guise de décision métaphysique[131].

---

[129] François-David Sebbah affirme : « C'est en étant impossible que la phénoménologie est vraiment la phénoménologie. La phénoménologie impossible est la phénoménologie féconde […] » (« Déconstruire, c'est dire oui », in *Derrida et la phénoménologie* (revue de phénoménologie, N°8), Paris : Alter, 2000, p. 235).

[130] « [L]a réduction phénoménologique est ce qui veut la présence – et donc, primordialement, y croit. […] Elle croit […] au "comme tel" de ce qui se donne […]. La déconstruction vient déniaiser la réduction d'une telle croyance […] pour autant, elle ne nie ni n'annule la volonté de présence […] » (François-David Sebbah, *Ibid*., p. 227).

[131] Bernet a raison de répéter ce que Derrida ne cesse de souligner : « […] *it makes no sense to dream of a way to radically overcome metaphysics and to exchange it for an alternative way of thinking that would instead attend to absenceam of a way to radically overcome metaphysics and to exchange it for an alternative way of thinking that would instead attend to absence* » (Rudolf Bernet, « Presence and Absence of Meaning: Husserl and Derrida on the Crisis of (the) Present Time » *in Phenomenology of temporality*, Pittsburgh : Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne Univ., 1987, p. 33).

Cette aporie n'est pas critiquée dans le sens négatif, elle est plutôt nécessaire pour la dynamique de pensée en deçà de la phénoménologie. Néanmoins, pour le montrer, nous aurions besoin d'examiner cette logique à travers la lecture derridienne de Husserl, réalisée durant l'époque ultérieure.

C'est dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy* que Derrida le confirme clairement : « […] il a l'immense mérite de ne jamais chercher à […] tirer prétexte [des apories de la phénoménologie] pour conclure à la paralysie, pour critiquer, discréditer, disqualifier, encore moins pour abandonner ou simplement interrompre le travail phénoménologique – même quand ce travail travaille contre ses propres principes allégués » (T254). Nous examinerons cette attitude de Derrida à la dernière époque dans les chapitres qui suivent.

III. TROISIÈME CHAPITRE – Le non-contact

Dorénavant nous étudierons plus particulièrement la lecture derridienne de Husserl à son époque ultérieure, en changeant de terrain de recherche, en ne nous intéressant plus aux années 60, mais à la décennie 2000. Certes Derrida ne cesse de revenir à Husserl entre ces deux époques, toutefois des questions qui se rapportent davantage encore à Husserl interviennent durant la dernière époque.

Afin de lier ces première et dernière périodes derridiennes, nous nous arrêterons sur une œuvre écrite par Didier Franck intitulée *Chair et corps* (1981). Cette œuvre montre la prolongation riche de la phénoménologie husserlienne aux « limites » (CC113) de celle-ci. En traduisant le terme husserlien de *Leib* comme « chair »[132], et en soulignant la différence entre « chair » et « corps (*Körper*) », qu'il qualifie de « différence charnelle » (CC100), l'auteur tente dans cet ouvrage de développer sa thèse selon laquelle tout phénomène présuppose – y compris la temporalité – l'expérience de l'autre dans le tact – t*a*ngence, ou plus précisément, l'expérience du toucher entre le soi et l'autre – con-t*a*ngence, qui est considérée comme archi-facticité cont*i*ngente[133]. On trouve ici, d'une part, l'influence de Merleau-Ponty[134] – privilège accordé à la thématique du *Leib* –, et d'autre part, celle de

[132] Le mot « chair » au sens de Franck doit plutôt être compris comme néologisme pour désigner le mot « *Leib* » qui n'existe pas en français. Néanmoins, cet usage n'échappe pas à la force de la langue française enracinée dans son contexte. Comme nous le verrons, ce terme revêt particulièrement chez Franck la signification sexuelle, ce qui est bel et bien le cas de l'adjectif « charnel » dans la langue française.

[133] Franck emprunte le mot « con-tingence » (CC193) pour signifier à la fois le fait du toucher mutuellement et le caractère de ce qui se passe par hasard. Dans notre étude, nous empruntons le terme « con-t*a*ngence » pour désigner le premier, et le terme « cont*i*ngence » pour désigner le deuxième.

[134] *Cf.* CC43 note 6, CC47 note 14. « Le corps [*Leib*] n'est rien de moins, mais rien de plus, que condition de possibilité de la chose ». Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris : Gallimard, 1960, p. 219.

Levinas – subordination de la temporalité à la relation à l'autre[135] –, et, entre autres, un défi à Heidegger qui dans *Sein und Zeit* cherche le fondement plus profond de la facticité dans l'être et la temporalité[136].

Néanmoins, nous étudierons plus particulièrement cette œuvre puisque cette dernière renferme des références explicites ou implicites aux lectures derridiennes de Husserl qui datent des années 60. De ce point de vue, l'on peut également lire ce livre comme une réponse possible à l'égard des questions posées par Derrida à Husserl. En prolongeant l'argumentation derridienne et en mettant en relief d'une manière aiguë les apories que la phénoménologie husserlienne contient, Franck tente de résoudre ces apories du point de vue de la « différence charnelle », en ayant recours systématiquement à plusieurs manuscrits de Husserl devenus accessibles ultérieurement.

Derrida consacre à ce livre un chapitre de son œuvre, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), intitulé « Tangente IV », dans lequel il montre, de manière différente de Franck, la nécessité de délier entre la con-t*a*ngence et la cont*i*ngence / l'archi-facticité. De plus, dans le chapitre appelé « Tangente II » du même ouvrage, Derrida lit minutieusement les quelques passages des *Ideen II* qui recoupent la lecture de Franck. Il y fait, contrairement à Franck, une critique de la tentative de fonder toute la phénoménalité sur la tactualité, et se penche plutôt sur le non-contact en tant que condition de possibilité et d'impossibilité de la tactualité même. Bien au-delà de cela, il relève, à partir de ce texte de Husserl, la nécessité de la non-présence au moment de la tactualité.

Par l'intermédiaire de la lecture réalisée par Franck, nous découvrons le questionnement cohérent de Derrida de ses première et dernière périodes, questionnement portant sur le dehors de la phénoménologie.

1. L'impossibilité de l'intuition et le crédit donné à la phénoménologie

---

[135] *Cf.* Levinas, TA68-69. Voir aussi : Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin : Suhrkamp, 2011, p. 495.

[136] Franck attribue l'un des motifs de l'interruption de *Sein und Zeit* au fait que Heidegger saute la problématique de la chair et tente de réduire l'« espace que toute chair implique » (CC171) à la temporalité, ce qui n'est pas possible. *Cf.* « […] la chair […] ne dérive pas de la temporalité » (CC193). Franck emprunte la voie inverse.

Nous avons vu dans le premier chapitre que Husserl élabore dans *Ideen I* le concept d'« idéation, qui est l'intuition d'une "Idée" au sens kantien [*eine Kantische "Idee" erschauend[e] Ideation*] »[137], qui se distingue de l'idéation en tant qu'intuition de l'essence (*Wesen*). Ainsi que nous l'avons également vu, Derrida problématise dans plusieurs écrits des années 50 et 60 cette « intuition d'une "Idée" au sens kantien », en prenant pour exemples de ces Idées « l'unité totale du flux de vécu », le « monde [de la vie] », « la chose », « la philosophie ». Derrida objecte l'enseignement husserlien qui considère l'obtention de l'« idée » comme « intuition », soulève plutôt l'impossibilité de l'intuition de l'idée, et proclame : Husserl « croit à » l'obtention de l'Idée au sens kantien[138].

Bien qu'il ne s'y réfère pas[139], Franck nous semble reprendre ce problème en empruntant une autre voie, lorsqu'il se pose la question de « l'unité du monde » : « La phénoménologie ne repose-t-elle pas alors sur un crédit préalable à l'unité du monde, […] crédit sans lequel elle ferait banqueroute ? » (CC49)

Il hérite ici du motif derridien de « croyance », à savoir, de la croyance husserlienne en l'unité du monde. Il se demande ensuite : « Et ce crédit n'est-il pas de l'ordre de la facticité ? » (*idem.*) suggérant ainsi qu'au sein de la phénoménologie husserlienne, il pourrait exister des phénomènes-limites que l'on ne peut plus fonder sur l'intuition, auxquels l'on est obligé d'accorder le « crédit », et que l'on ne peut pas ne pas accepter comme facticité.

---

[137] Hua III/1 186 ; Idées I 281; cité par Derrida *in* : PG170.

[138] Nous avons vu dans le premier chapitre que Derrida objecte à l'intuition de l'idée au sens kantien telle que l'unité totale de flux de vécu : « Husserl *croit à* une "intuition" de [l']infinité possible des enchaînements » (PG169, nous soulignons).

[139] Selon son témoignage, Franck a découvert la dissertation de Derrida, *Le Problème de la genèse*, dans l'archive d'Husserl à Paris ultérieurement, ce qui l'a conduit de conseiller à Derrida de le publier. Il va de soi que Franck n'a pu lire ce texte que beaucoup plus postérieurement à son achèvement de *Chair et corps*. Néanmoins, ses citations du livre de Derrida, par exemple celles de l'introduction à *L'Origine de la géométrie,* montrent bien qu'il était un lecteur très attentif de Derrida.

2. La résolution franckienne de l'aporie de l'impossibilité intuitive

i) L'intuition catégoriale réinterprétée au sein de la chair

Ainsi, Franck prend à nouveau en considération le motif dérridien de l'aporie de la phénoménologie impossible qui, d'une part, exige l'intuition pour critère de la vérité dans son « principe des principes », et qui, d'autre part, porte sur ce qui dépasse l'intuition. Franck prend surtout en considération la notion d'intuition catégoriale. Comme nous l'avons suggéré, dans *Ideen I* Husserl distingue deux sortes d'intuition : celle de l'Idée et celle de l'essence, mais on peut toutefois considérer qu'elles ont été toutes les deux préparées par la notion d'« intuition catégoriale » dans le sixième chapitre de la dernière des *Recherches logiques* (Hua XIX/2, 657 sqq.).

Husserl y présente un exemple de l'intuition catégoriale qui porte sur « du papier *étant* blanc », qui *excède* l'intuition sensible portant sur « du papier blanc » (*cf.* Hua XIX/2, 660). Heidegger met en avant cette notion de l'intuition catégoriale dans le séminaire de Zähringen en 1973. Étant sensible à cet « excédent » dans l'intuition catégoriale, il thématise cet « excédent » comme l'« être »[140]. À la différence de Heidegger, Frank interprète cet « excédent » par le caractère d'être « incarné » (*cf.* CC163 sq.). Afin de défendre cette position, il emprunte un passage des *Ideen I* en le soumettant à sa propre traduction. « La vision de l'essence [*Wesenserschauung*] *est* donc une intuition [*Anschauung*] ; et, si elle est une vision au sens fort et non une simple et peut-être vague re-présentation, elle est une intuition donatrice *originaire* qui saisit l'essence dans son *ipséité* "incarnée" [*das Wesen in seiner "leibhaften" Selbstheit erfassend*] »[141].

À partir de là, Franck interprète l'élargissement de la notion d'intuition au niveau de la « chair », plutôt que de l'« être ». Une telle interprétation s'avèrerait assez audacieuse car Husserl explique ici plutôt le caractère originaire de l'intuition libérée de la facticité et de la sensibilité, mais elle ne serait pas forcément exclue, si, comme nous le verrons plus tard, l'on distingue la sensibilité liée à la réalité, d'une part, et la sentance ou la sensation qui peuvent

[140] QIII-IV 462.

[141] Hua III/1 15 ; *Idées I* 22-23 ; cité et traduit par Franck ainsi *in* : CC19, 164, note 15. Dans le même contexte, il cite aussi « Le propre de toute conscience percevante est d'être la conscience de l'auto-présence incarnée d'un objet individuel » (*Idées I* 126 ; traduit par Franck *in* : CC19).

être détachées de la réalité, d'autre part, et si l'on entend par la chair le lieu de la sentance ou de la sensation au-delà de la sensibilité[142]. Ce choix interprétatif trouverait sa signification dans le fait qu'il nous permettrait d'interpréter l'intuition catégoriale comme étant liée à la facticité contingente de la chair, qui se distingue de la facticité du sensible attachée à la réalité.

ii) L'*eidos* de l'égo qui pésuppose le fait de la chair

Il devrait donc s'agir d'une facticité plus profonde que la facticité du sensible. Comment peut-on penser cette facticité ? Comme Derrida le signale dans son œuvre de 1962, Husserl affirme, dans *La philosophie comme science rigoureuse*, que la pure facticité existentielle comme singularité sauvage est toujours hors de portée pour toute « subsomption » éidétique, éternellement l'« ἄπειρον »[143]. Néanmoins, dans *Méditations cartésiennes*, Derrida met en lumière le « fait » décrit comme « *a priori* concret »[144]. Derrida regrette seulement que Husserl n'ait pas réalisé l'« herméneutique de la facticité » dans le sens où l'évoque Heidegger (*cf*. OG169, note ; *cf*. SZ72, note 1).

D'autre part, dans « Violence et métaphysique » [1964] (1967), Derrida déploie sa réflexion sur le concept husserlien de l'« archi-factualité (*Urtatsache*) […] transcendantale » (ED192)[145]. Derrida a tout d'abord recours à cette notion de *Logique formelle et logique transcendantale*, en citant les phrases suivantes de Husserl :

> [Le] *je suis* est […] le *fondement primitif intentionnel pour mon monde* (*der intentionale Urgrund für meine Welt*) […]. Que cela convienne ou pas, que cela

[142] Sur ce point, voir aussi : Franck, DP28.

[143] Hua XXV 36 ; *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. par Quentin Lauer, Paris : P.U.F., 1955, p. 93 ; voir OG169, note.

[144] « […] le *Fait* lui-même, avec son *irrationalité*, est *un concept structurel dans le système de l'apriori concret* » (Hua I 114).

[145] En raison de l'absence d'une traduction fixe pour cette notion à cette époque, à savoir 1964, Derrida utilise le mot français « archi-factualité », toutefois ce mot désigne ce que nous appelons « archi-facticité ».

> puisse me paraître monstrueux […] ou non, c'est le *fait primitif auquel je dois faire face* (die *Urtatsache, der ich standhalten muss*), dont en tant que philosophe je ne peux pas détourner les regards un seul instant.[146]

Cette « archi-factualité (*Urtatsache*), factualité non-empirique, factualité transcendantale » (ED192) de l'égoïté est le fait face auquel le sujet demeure totalement impuissant. Derrida thématise cette archi-factualité transcendantale que le sujet n'est pas en mesure de dépasser en termes de violence transcendantale.

On peut dire que Franck remet en avant cette thématique de l'archi-facticité à partir des *Méditations cartésiennes*, en soulignant la notion husserlienne d'« *ego* transcendantal factice [*das empirisch-faktische transzendentale ego*]») [147] . Ainsi, Franck souligne la nécessité de l'« herméneutique de la facticité » (CC169, note 31) aux limites de la phénoménologie, mais d'une manière différente d'Heidegger. En la qualifiant d'« analytique de l'incarnation » (CC171), il relève la relation particulière entre l'*eidos* et le fait dans la chair. Nous le verrons.

Selon Franck, cette relation n'est pas décrite dans des *Méditations cartésiennes*, mais dans les manuscrits sur l'intersubjectivité. Dans le cadre des *Méditations cartésiennes*, tout en pensant à la facticité, afin d'éviter de tomber, comme le dit Franck, dans le « psychologisme transcendantal » « raffiné » (CC65), Husserl recourt à la « réduction éidétique » de l'*ego* par le biais de la variation imaginaire de mon *ego*, qui se passe de la réalité de l'autre. Husserl y écrit : « […] dans le passage de mon *ego* à un *ego* en général, n'est présupposée ni la réalité ni la possibilité d'une extension aux autres. L'extension de l'*eidos ego* est déterminée par l'auto-variation de mon *ego*. Je ne fais que m'imaginer comme si j'étais autre, je n'imagine pas un autre »[148]. Toutefois, cela engendre deux problèmes selon Franck. D'une part, « la réduction éidétique présuppose la temporalité immanente » (CC66)[149], c'est-à-dire que la variation imaginaire présuppose la temporalité. D'autre part,

---

[146] Hua XVII 244 ; LFLT317-318 ; cité par Derrida *in* : ED193.

[147] Hua I 105 ; cité par Franck *in* : CC65.

[148] Hua I 106, note ; cité par Franck *in* : CC67.

[149] Pour Husserl, la réduction éidétique s'accomplit sans durée temporelle au sens empirique. Néanmoins, la variation imaginaire dont il est ici question nécessite inévitablement la temporalité.

« [l]a variation préalable à l'intuition de l'*eidos ego* supposerait que d'autres *ego* puissent être donnés » (*idem*.). La variation imaginaire de mon *ego* est prise dans l'aporie suivante : pour qu'elle puisse être accomplie, elle doit déjà être accomplie. C'est pour cette raison que Franck qualifie cette solution husserlienne de la réduction éidétique de « "solution" impossible » (CC67).

Franck se tourne ensuite vers un texte écrit en novembre 1931 où, différemment des *Méditations cartésiennes*, Husserl reconnaît l'archi-facticité de l'*eidos ego* : « Nous avons ici un cas unique et remarquable quant à la relation du *factum* et de l'*eidos*. […] [L]'*eidos* de l'*ego* transcendantal est impensable sans l'*ego* transcendantal en tant que factice »[150]. Husserl poursuit : « Je suis l'archi-fait […]. Je porte en moi un noyau d'*"archi-contingent"* […] »[151]. Cette archi-facticité de l'égoïté est encore appliquée à l'archi-facticité de l'être-avec des autres : « Je ne peux transgresser mon être factice ni l'être-avec les autres qui y est intentionnellement inclus […] »[152]. Cela correspond au fait que, dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl confère à l'intersubjectivité, elle aussi, l'ordre des « faits (*Tatsache*) »[153].

Bien au-delà, comme Franck tente de le montrer, c'est la chair qui est déjà archi-factice. Ainsi, s'ouvre la perspective selon laquelle la chair est le lieu de l'archi-facticité sans lequel il est impossible de penser l'*eidos* de l'ego.

iii) Les paradoxes de la ressemblance et du transfert aperceptif

Franck nous conduit ensuite à la thématique de l'intuitivité impossible apparaissant dans l'intuition de la « chair » de l'autre. Selon Husserl, la figure de l'autre comporte deux aspects qui s'entrelacent : il est en premier lieu offert en tant que corps materiel à l'intuition de la

[150] Hua XV 385, Nr. 22 ; traduit et cité par Franck *in* : CC67-68.

[151] « *Ich bin das Urfaktum […]. [I]ch [trage] in mir einen Kern von „Urzufälligem"[…]* » (Hua XV, p. 386, Nr. 22, tr. pers.).

[152] *Idem.* ; cité par Franck *in* : CC68.

[153] Hua I 122 ; cité par Franck *in* : CC86. Concernant ce point, voir aussi : Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, p. 493.

subjectivité (*cf*. Hua I 149-150). Néanmoins, en tant que *Leib*[154] dans lequel le psychique ou la capacité de mouvements ou d'organes sont impliqués, cette intuition est exclue[155].

En partant de là, Franck reprend la thématique derridienne de l'aporie entre le principe de la phénoménologie qui se fonde sur l'intuition, et ce qui dépasse l'intuition, en étudiant plus particulièrement l'aporie de l'impossibilité originaire de l'intuition de la chair de l'autre[156]. Cette impossibilité intuitive est entrelacée avec l'impossibilité pour ma chair d'apparaître comme corps ou, plus précisément, l'*incomplétude* de l'incorporation de ma chair que nous verrons dès maintenant.

Afin d'examiner le fait de l'incorporation de ma chair, Franck recourt aux *Ideen II*, notamment au chapitre III de la deuxième section, intitulé « La constitution de la réalité psychique au travers du *Leib* ». Franck attire notre attention sur la notion husserlienne d'« *Empfindnis* » qu'il traduit, à l'instar de Levinas, comme « sentance » (CC97).

Nous examinerons en premier lieu le texte de Husserl, avant d'entrer dans la lecture franckienne. Husserl explique ainsi : « [e]n soulevant une chose, j'éprouve son poids, mais j'ai, en même temps, des sensations de poids qui ont leur localisation dans mon *Leib* » (Hua IV 146 ; *Idées II* 208). Dans un contact avec un presse-papiers par exemple, je le sens non seulement « sur [*auf*] » ma main, mais aussi « dans [*in*] » elle, ce qui nous permet de localiser en lui cette sensation. Husserl nomme « *Empfindnis* » ce genre d'« événements somatiques spécifiques », qui se distinguent d'« événements physiques » en rapport avec des « choses touchées » (Hua IV 146 ; *Idées II* 208). Husserl dénomme une telle coexistence de ces deux sortes d'événements « *Doppelauffassung* [double appréhension] » (Hua IV 147 ; *Idées II* 210). Néanmoins, à cette étape, je ne me constitue pas encore comme un *Leib*.

C'est dans le cas du contact d'une partie de mon *Leib* avec l'autre partie du même *Leib* que la constitution de mon *Leib* se déclanche, par exemple, lorsque je touche ma main gauche avec ma main droite. Dans ma main gauche, touchée par ma main droite, les sensations sont « *localisées* [lokalisiert] », et ainsi, la main gauche se révèle comme un

---

[154] Dorénavant, afin d'éviter la confusion due à la traduction, pour la considération des textes d'Husserl, nous laisserons le terme « *Leib* », « *Körper* » ou « *Empfindnis* » sans les traduire.

[155] Voir aussi : CC88.

[156] « [I]l n'y a pas d'intuition originaire d'autrui. Détermination négative de l'autre être qui vient contredire l'intuitionnisme phénoménologique » (CC119).

« Leib » qui « *sent* [empfindet] »[157]. Dans ce cas, dit Husserl, « nous avons […] deux sensations et chacune peut faire l'objet d'une double appréhension [*doppelt auffaßbar*] » (Hua IV 147 ; *Idées II* 209), à savoir, cette double appréhension se dédouble dans « les doubles sensations [*Doppelempfindungen*] […] » (Hua IV 147 ; *Idées II* 210). Ces *Doppelempfindungen* donnent la priorité à la tactualité à l'égard d'autres sens concernant la constitution de mon *Leib* : « Nous n'avons *rien* de semblable pour l'*objet qui se constitue de façon purement visuelle* » (*idem*.). C'est à partir de là qu'il établit le statut de la tactualité en tant que fondement de l'ensemble de l'objectivité. En contraste avec cette tactualité, il explique la non-coïncidence du voyant et du vu, en raison de quoi la vision n'est pas considérée comme l'exemple privilégié pour la constitution de mon *Leib*. Le voyant – qui est l'œil – et le vu – qui n'est pas l'œil – ne coïncident jamais, tandis que le touchant et le touché peuvent coïncider.

En se référant à ce passage, Franck attire notre attention sur le fait que la description husserlienne de la constitution de mon *Leib* ne permet pas de comprendre sa fonction comme le « "point de virement [*Umschlagpunkt*]" où la libre conditionnalité s'insère dans la causalité » (CC98 ; *cf*. Hua IV 160), le point de virement à partir duquel ma chair se révèle comme un corps physique. Il voit ici la difficulté de l'incorporation de ma chair ou plus précisément, l'incomplétude de l'incorporation. Husserl dit : « Le même *Leib* qui me sert comme moyen de toute perception, me gêne dans la perception d'elle-même et est, de manière remarquable, une chose *incomplètement* constituée »[158].

Ainsi, Franck se penche-t-il plus particulièrement sur l'entrelacement de ces deux sortes d'impossibilité ou d'incomplétude – celle de l'incarnation d'un autre corps et celle de l'incorporation de ma chair, qui rend impossible la constitution de l'autre. La raison de cela est que l'incarnation de l'autre corps et l'incorporation de ma chair constituent selon lui « deux conditions » pour l'« accouplement » du moi et de l'autre (*cf*. CC149).

Cela correspond au faut que Husserl explique la constitution de l'autre dans les *Méditations cartésiennes* par le « transfert aperceptif » : « […] il faut que le *Körper là-bas*, qui est pourtant saisi comme *Leib*, tienne ce sens d'un *transfert aperceptif* [apperzeptive

[157] *Cf*. Hua IV 145 ; voir aussi CC96.

[158] Hua IV 159 ; traduit et cité par Franck *in* : CC98, note 22, nous soulignons.

Übertragung] *issu de mon* Leib […] »[159]. En ce cas, afin d'accomplir l'incarnation d'un autre corps, un « transfert aperceptif » de ma chair vers l'autre corps devrait s'accomplir. Dans le cadre de cette œuvre la solution husserlienne consiste dans la « ressemblance » : « […] seule une ressemblance (*Ähnlichkeit*) liant, à l'intérieur de ma sphère primordiale, ce *Körper là-bas* avec mon *Körper* peut fournir le fondement de la motivation pour la saisie *analogisante* [analogisierende] de ce *Körper là-bas* comme *autre* Leib » (*idem*.).

De là découlent selon Franck toutes les « difficultés » : comment peut-on chercher une ressemblance entre ma chair qui de prime abord n'apparaît pas comme corps et l'autre corps qui en premier lieu ne se présente pas comme chair ? Pour qu'il y ait une ressemblance, l'autre corps doit déjà être une chair et, pour qu'il puisse être une chair, il faut qu'il y ait déjà un « transfert aperceptif ». Franck se demande alors: « […] la constitution de l'*alter ego* ne se présuppose-t-elle pas elle-même ? » (CC124)

Ce problème est lié à une autre difficulté : celle de l'impossibilité de la variation de l'*ici* absolu, en d'autres termes, à l'« indéclinabilité » de l'ego. L'« *ici* absolu » est « [u]n *ici* par rapport auquel tout *ici* et *là* dans l'espace peut prendre sens, un *ici* qui par conséquent n'appartient pas à cet espace » (CC141). De ce fait, l'« *ici* absolu » est « l'annulation de toute perspective » (CC142) qui résiste à toute variation. Néanmoins, pour qu'ait lieu la constitution de l'autre pour laquelle le sujet a besoin de la « ressemblance », celui-ci doit avoir « la re-présentation "comme si j'étais là-bas" » (CC147, note 22) – là où il perçoit l'autre corps – à savoir, il doit « varier » cet *ici* absolu, ce qui n'est pas possible. Et en ce sens, « la re-présentation "comme si j'étais là-bas" » constitue « les horizons des impossibilités intuitives » (CC147).

À travers son approche, Franck met donc en avant l'« impossible intuitivité » qui est en contradiction avec « le principe des principes » de la phénoménologie. Nous voyons ici clairement que la thématique derridienne pénètre le cheminement de la question franckienne.

iv) Le transfert aperceptif rendu possible par la pulsion sexuelle

[159] Hua I 140 ; cité par Franck *in* : CC123.

Afin de resoudre ce problème, Franck revient sur les *Ideen II*. Comme nous l'avons vu, Husserl y décrit la tactualité comme quelque chose de privilégié dans la constitution de mon *Leib*. Par-là, il conclut : « Le *Leib* peut seulement se constituer comme telle et originairement dans la tactualité [*Taktualität*] »[160]. Bien au-delà de cela, en s'appuyant sur le passage dans lequel Husserl décrit que « le fondement de l'objectivité est l'objectivité du *Leib* »[161], Franck montre que la constitution de toute objectivité se fonde tout d'abord sur la constitution de la chair. Toute la constitution phénoménologique présuppose l'expérience contingente de la con-t*a*ngence, le tact du soi à soi (*cf.* CC153). Franck montre ainsi qu'elle se fonde sur la facticité contingente de la chair que l'on ne peut plus traiter comme *eidos*. « Si la chair est contingente, si la facticité est son essence (et comme telle invariable, rebelle à la variation), n'enraye-t-elle pas, dans la mesure où elle intervient dans toute constitution de transcendance […], la prétention éidétique de toute analyse constitutive ? » (CC168-169) Une telle hypothèse nécessiterait alors une alternative à l'égard de la solution impossible de la variation imaginaire.

Franck recourt pour cela même à la notion husserlienne de « pulsion (*Trieb*) » (CC153), qui apparaît dans un texte de Husserl intitulé « *Téléologie universelle* ». Husserl y écrit : « Il y a dans la pulsion elle-même référence à l'autre en tant qu'autre et à sa pulsion corrélative » (Hua XV 593-594). Il nomme cela « intentionnalité pulsionnelle universelle » (Hua XV 594-595). Et Franck de l'interpréter comme « pulsion sexuelle » (CC153). Il nous faudrait prêter attention au fait que le mot « sexuel » n'est ici pas emprunté au niveau corporel, mais uniquement au niveau charnel, et donc qu'il ne s'agirait pas forcément du sexe biologique ou sociologique. Selon Franck, toutes les chairs sont sexuées, tandis que les corps ne sont pas sexués[162]. À travers cette pulsion sexuelle, le « transfert aperceptif » est donc rendu possible. Cette con-t*a*ngence est aussi le lieu de l'entrelacement entre l'*ici* et le *là-bas*. Cela permettrait de résoudre à la fois les problèmes de l'impossibilité de l'intuition et de la constitution de l'autre – l'impossibilité de l'incarnation d'un autre corps aussi bien que l'impossibilité de la corporation de ma chair.

---

[160] Hua IV 150, cité par Franck *in* : CC140, note 5.

[161] « *Fundament der Objektivität ist die Objektivität des Leibes.* » (Hua XV 490, tr. pers.)

[162] *Cf.* CC148, 149, note 26, CC167.

v) La constitution du temps fondée sur la con-t*a*ngence

Franck tente bien au-delà de cela, et en se situant dans le sillage de Derrida qui problématisait la croyance en l'unité totale du flux du vécu, de résoudre la question de cette unité totale à partir de la chair. Franck considère que la temporalité doit tout d'abord être fondée par l'intentionnalité pulsionnelle, à savoir, le transfert aperceptif à travers les deux chairs. Afin de le démontrer, Franck cite un manuscrit du groupe C, dans lequel Husserl note : « dans la temporalisation du temps immanent, la perception de mon *Leib* traverse continûment ce temps dans son entier »[163]. Franck interprète cette « perception de mon *Leib* » comme « la perception de ma chair par elle-même », à savoir, « contact » (CC190). Selon Franck c'est puisque « [l]a chair constitue le temps » (*idem*.), « la différence et la relation charnelles temporalisent le temps » (CC191).

Par-là, Franck tente de résoudre l'aporie posée par Derrida dans l'introduction à *L'origine de la géométrie* : « tout maintenant n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche » (OG171). Franck y répond en ces termes : « c'est parce que la chair, originairement altérée, est constituante. […] La différenciation originaire est l'œuvre de la différence charnelle » (CC191). La thèse derridienne de « différ*a*nce » est ainsi reformulée chez Franck en tant que « différence charnelle ».

3. Refléxions derridiennes autour de la tactualité

i) Les objections exprimées par Derrida

Tout en respectant hautement cet extraordinaire programme interprétatif de Franck, Derrida, dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, prend une certaine attitude critique. Nous énumérons en premier lieu quatre points que Derrida problématise.

Premièrement, Derrida se montre perplexe face au fait que Franck associe l'intuition catégoriale à la chair. Rappelons la citation de Husserl que Franck emprunte pour son argument : « La vision de l'essence [*Wesenserschauung*] […] est une intuition donatrice

[163] Hua Materialien VIII 112, C 6, Nr. 23 ; *cf*. CC190.

originaire qui saisit l'essence dans son *ipséité* "incarnée" [*das Wesen in seiner "leibhaften" Selbstheit erfassend*] ».[164] Derrida la conteste :

> Le fait que Husserl inscrive le mot « *leibhaften* » entre guillemets signale ou souligne que le mot ne signifie pas ici, à proprement parler, « incarné dans de la chair » […]. […] [N]'est-il pas clair que pour Husserl il ne s'agit ici ni de corps, ni de chair, ni de « personne » ni d'incarnation ? […] (T263-264, note 3)

Le deuxième point consiste dans le fait que Franck fasse converger toute la thématique de l'archi-facticité transcendantale vers celle de la chair, « le motif d'une archi-facticité de l'*eidos ego* comme "chair" » (T270). Selon Derrida, il y a pluralité de l'archi-factualité transcendantale qui ne se concentre pas uniquement sur le *Leib*.

Le troisième point de l'objection derridienne concerne le fait que Franck emprunte dans son argumentation le privilège que Husserl donne à la tactualité sur d'autres sensations pour la constitution de l'*ego*, afin d'en faire le fondement de toute objectivité. Comme nous le verrons dans le paragraphe prochain, Derrida problématise plutôt ce privilège chez Husserl.

Le quatrième point renvoie à l'objection face à l'attitude consistant à aller jusqu'à fonder la constitution du temps sur la con-t*a*ngence[165]. Derrida montre son embarras à l'égard de la lecture interprétative de Franck de la phrase du Manuscrit C que nous avons citée plus haut, en la qualifiant d'« intéressant forçage interprétatif » (T259). Nous citerons de nouveau la phrase de Husserl : « dans la temporalisation du temps immanent, la perception de mon *Leib* traverse continûment ce temps dans son entier »[166]. Derrida objecte en ces termes : « Husserl ne parle nullement ici de quelque "priorité" de la chair sur le temps […]. Husserl parle, et c'est autre chose, d'une omnitemporalité – et d'une traversée continue » (T259). Pour lui, le

---

[164] Voir plus haut, 2-i).

[165] Dans « Violence et métaphysique », Derrida évoque l'« *analogie* » (ED194) entre l'altérité de la temporalité et l'altérité d'autrui, que Husserl évoque dans §52 des *Méditations cartésiennes*. À la différence de Derrida qui ne dit qu'« une racine structurelle commune » (ED194) ou l'identité de « mouvement » (ED195) de la libération de l'altérité et celle de la temporalité, en partant de la même analogie (*cf.* CC40), Franck va jusqu'à fonder la temporalité sur l'altérité dans la con-t*a*ngence.

[166] Voir plus haut, 2-v).

dehors de la constitution ne pourrait pas être uni à une seule instance. Ainsi, Derrida se distancie de la lecture franckienne de Husserl.

ii) Le *réal* en tant que condition de possibilité et d'impossibilité de la con-t*a*ngence

Dans le chapitre intitulé « Tangente II » de la même œuvre, Derrida propose sa lecture des *Ideen II* de Husserl, en traitant notamment minutieusement du chapitre III de la deuxième section, sur lequel Franck s'appuyait afin de décrire la constitution de ma chair à travers la tactualité.

Comme le fait Franck, Derrida se penche également sur la notion d'« *Empfindnis* » qu'il traduit, à l'instar de la traduction publiée, « impression sensible », et sur la notion de « double appréhension [*Doppelauffassung*] » que l'*Empfindnis* provoque. Derrida souligne que cette *Doppelauffassung* se reflète dans la distinction entre ce qui est *réal* et ce qui est observé *phénoménologiquement*, deux choses qui sont « radicalement hétérogènes ».

Afin de démontrer cela, Derrida cite le passage suivant de Husserl, dont Franck avait cité également une partie, en empruntant la traduction publiée : « si je suis convaincu qu'une chose que je perçois n'est pas, si je succombe à une illusion, alors en même temps que la chose tout ce qui est étendu, dans son extension, est écarté. Par contre, les impressions sensibles, elles, ne disparaissent pas. Seul le *réal* disparaît de l'être »[167]. Derrida découvre ici une variation de la « réduction phénoménologique, au moins implicite » (T198). Tandis que le réal subit la neutralisation, l'*Empfindnis* dispose de sa propre évidence apodictique qui ne peut pas être neutralisée.

Or, comme nous l'avons vu, lorsque je touche avec une partie de mon *Leib* une autre partie, la *Doppelauffassung* se dédouble et ainsi m'apporte les *Doppelempfindungen*, qui me permet de constituer mon *Leib* par la coïncidence du touchant et du touché, tandis que d'autre sensations, tel que la vision, ne le peuvent pas, en raison de la non-coïncidence du voyant et du vu.

[167] Hua IV 150 ; *Idées II* 213 ; cité par Derrida *in* : T199. Voir aussi Hua IV 146.

Derrida attire notre attention sur une note de bas de page ajoutée au passage dans lequel Husserl explique la non-coïncidence du voyant et du vu. Dans cette note, Husserl avertit qu'il convient d'exclure le cas où l'œil se voit lui-même par l'intermédiaire d'un miroir.

> Naturellement, il est exclu de dire que je vois mon œil dans le miroir ; car je ne perçois pas mon œil, l'œil qui voit, en tant qu'œil voyant ; je vois quelque chose dont je juge indirectement par « intropathie » qu'il s'agit de quelque chose d'identique à la chose-œil qui est la mienne […]. (Hua IV 148 ; *Idées II* 211)

L'œil a besoin, pour être voyant vu, du miroir qui n'appartient pas à mon *Leib*, et à travers lequel il y a « intropathie » dans mon image sans *Leib*. Derrida s'intéresse à cette « non-coïncidence de mon corps voyant et de mon corps vu, par opposition à la coïncidence avec soi de mon corps touchant-touché »[168]. Il y introduit toute la thématique de la « technicité » (T249) en tant que quelque chose d'autre que le *Leib* vivant et animé.

En partant de cet exemple, Derrida indique que, même dans le cas de la tactualité, le touchant-touché n'est possible qu'à travers un intervalle – quelque chose d'autre que le *Leib* vivant. C'est en s'appuyant principalement sur le mot « *doppel* » de « *Doppelauffassung* » que Derrida thématise cette question : « La duplicité de cette appréhension ne serait pas possible sans qu'un dehors, avec sa "qualité réale de chose" s'annonce dans l'impression sensible [*Empfindnis*], et déjà dans son contenu hylétique. Il y faut cette extériorité » (T200). Nous ne pouvons comprendre la duplicité de l'appréhension qu'après que nous accomplissons la réduction, après que nous comprenons qu'il y aussi bien du *réal* que quelque chose qui peut être détaché du réal dans la sensation du toucher. Derrida insiste ainsi sur la nécessité du *réal* au sein de la double appréhension, et soutient par-là que la constitution du moi fondée sur la tactualité de moi à moi-même n'est pas possible sans la non-présence qui est également une condition de l'impossibilité de l'intuition. La position même du moi nécessité du *réal*, le dehors du touchant-touché. C'est pour cette raison qu'il déclare :

---

[168] T206, note1. Derrida traduit le « *Leib* » par « corps propre » ou, s'il est clair par le contexte, tout simplement « corps » à l'instar de la traduction française.

> Sans doute le touchant et le toucher, c'est moi, encore moi, dans l'impression sensible [*Empfindnis*], mais si du non-moi (chose matérielle, espace réal [...]) ne venait pas s'insinuer entre le touchant et le touché, je ne pourrais pas me poser comme moi [...]. (T200-201)

Il s'agit de « l'intervalle entre deux surfaces » qui « est à la fois la condition du contact et l'ouverture originairement espacée qui appelle […] la prothèse technique » (T258).

iii) L'introjection préalablement nécessaire pour la constitution du moi

D'autre part, Derrida attire notre attention sur le terme que Husserl emprunte, « *Introjektion* (introjection) ». Pour ce sujet, nous commencerons par confirmer la définition d'« introjection » chez Avenarius. Pour la subjectivité, les mouvements (*Bewegungen*) d'un autre homme, avec lequel elle partage ce monde, ou, comme le dit Avenarius, le *Mitmensch*, a quelque chose d'*autre* que tout simples mouvements mécaniques (*cf.* MWb26). Car la subjectivité introduit quelque chose dans ce *Mitmensch* qui est au-delà de ses mouvements, à savoir, elle met dans lui (*hineinlegen*) les perceptions des choses empiriques qu'elle avait par avance eues elle-même, la pensée, le sentiment, la volonté, bref, l'expérience et la reconnaissance en général. Avenarius dénomme cette introduction (*Einlegung*) comme « introjection » (MWb27). La subjectivité éprouve ainsi que son *Mitmensch* a sa propre perception, son propre sentiment, sa propre volonté, sa propre expérience et sa propre reconnaissance, et par là qu'il est aussi un « sujet » (MWb28). La subjectivité attribut ainsi à son *Mitmensch* le monde interne qu'elle ne peut pas connaître directement, et le monde externe qu'elle avait eu par avance (*cf. idem.*). Bien au-delà de cela, Avenarius affirme que la subjectivité accomplit cette introjection pour elle-même, en transférant son introjection sur elle-même. En d'autres termes, le moi éprouve qu'il est le sujet de son expérience, et qu'il a des mondes externe et interne. Il y a donc, au-delà d'une introjection primaire, une introjection au deuxième degré, à savoir, l'introjection dans le sujet introjectant lui-même. Avenarius appelle cela la « Selbsteinlegung (*auto-introduction*) » (MWb31).

Le fait que Husserl emprunte les termes « *Introjektion* » ou « *introjizieren* » avec guillemets (*cf.* Hua IV 161, 166, 167) nous permet de voir que ces termes n'appartiennent pas à sa propre terminologie mais qu'ils sont empruntés à Avenarius, un auteur beaucoup lu à l'époque. Husserl n'articule pas explicitement les deux degrés d'« introjection », mais la distinction de ces deux degrés nous permet de bien comprendre ses propos.

L'« introjection » dans le premier degré, celle que le moi accomplit en autrui, révèle une distinction entre deux choses : ce que Husserl appelle « archi-présence (*Urpräsenz*) » qui se donne originairement, et « apprésence (*Appräsenz*) » qui ne se donne qu'indirectement et qui doit être renvoyée à l'archi-présence (*cf.* Hua IV 162sqq.). D'autres *Leiber* qui se donnent extérieurement à moi, sont éprouvées par moi, d'une part, comme des choses matérielles dans l'archi-présence, et d'autre part, comme les *Leiber* avec leur intériorité psychique à travers l'apprésence (*cf.* Hua IV 163-164). Lorsque je vois la main d'autrui toucher un objet, cette main m'apprésente (*appräsentiert*) aussi bien la sensation de cet objet sur la main d'autrui que la sensation du toucher (*Tastempfindung*) dans la main d'autrui (*cf.* Hua IV 166). En effet, sans rencontrer l'autre, cette distinction entre l'archi-présence et l'apprésence n'arrive même pas à mon idée. Husserl le décrit ainsi :

> [...] il ne me viendrait pas du tout à l'idée, dans l'attitude de l'« auto-expérience » de loger sérieusement dans mon *Leib* tout mon psychique, mon *ego*, mes actes, ainsi que les apparences qui sont miennes avec leurs *data* de sensation, etc, et de les y « introjeter ». [...] Ce n'est qu'avec l'intropathie [*Einfühlung*] et avec l'orientation constante de l'observation propre à l'expérience sur la vie psychique apprésentée avec *Leib* d'autrui et en constante association objective avec ce *Leib*, que se constitue l'unité close homme, et c'est elle que je transfère ensuite sur moi-même.[169]

Le moi en tant qu'homme ne se constituerait pas si j'observait mon *Leib* uniquement dans l'expérience solipciste. Je peux « introjeter » ma vie psychique dans mon *Leib*, mes sensations ou mon expérience, seulement après avoir rencontré un autre *Leib*, après avoir

[169] Hua IV 167 ; *Idées II* 235-236, traduction légèrement modifiée.

transféré l'« introjection » au premier degré (que Husserl décrit ici comme intropathie) en « introjection » au deuxième degré[170].

Derrida poursuit ces propos en allant encore plus loin : il soutient qu'une telle introjection (au deuxième degré) doit être présupposée pour que je puisse me constituer dans la tactualité, au moment où le moi me touche :

> [C]ette introjection (situé par Husserl comme une couche tardive et supérieure de l'expérience, un moment de sortie hors du solipsisme), elle doit être déjà supposée, déjà à l'œuvre dans l'expérience dite « solipsiste » du touchant-touché manuel. Sans le commencement d'une telle « introjection », comment la duplicité de la double appréhension pourrait-elle apparaître? (T201)

Nous remarquons ici une différence capitale entre la thèse de Husserl et la poursuite radicale que lui donne Derrida. Husserl décrit que c'est après l'introjection que je *découvre* moi-même comme un homme dans lequel le psychique et la capacité sont « introjetés ». Par contre, Derrida développe encore que je ne peux faire l'auto-expérience qui me constitue qu'après avoir transféré l'introjection (au premier degré) à moi-même (en tant qu'introjection au deuxième degré). En effet, seule cette introjection au deuxième degré me permet de reconnaître que j'ai la *Doppelauffassung*, me permet de faire la distinction nette entre la sensation *sur* mon *Leib* et l'*Empfindnis dans* mon *Leib*. C'est pour cette raison qu'en allant à l'encontre de la thèse de Husserl selon laquelle l'expérience du toucher au plan solipsiste « passe ensuite [*dann*] dans l'intropathie » (Hua IV 166), Derrida conteste le terme de « *dann* » (cf. T205). Ainsi, Derrida démontre que l'apprésence qui ne se donne jamais originairement est constitutive de mon auto-expérience dans la *Doppelauffassung*.

Il découvre de cette façon, dans le texte de Husserl lui-même, la résistance à l'encontre de la solution fondée sur l'intuition, sur l'apparaître du soi à soi. Ce dehors est, pour lui, à la fois la condition de la possibilité et de l'impossibilité de la constitution phénoménologique. De ce fait, contrairement à Franck, qui cherche à fonder la constitution de l'autre chair sur la con-t*a*ngence, Derrida voit plutôt dans l'impossibilité radicale de celle-ci une chance pour la

[170] Sur ce point, voir aussi Hua IV 161 ; T201.

phénoménologie[171]. À la différence de Franck qui s'intéresse plus à la « différence charnelle », Derrida prend particulièrement en considération la « différance de l'*entre* » (T258), « l'espacement d'une distance, d'une désadhérence, d'une différance "au-dedans" même de l'haptique » (T257).

Conclusion au troisième chapitre

Au cour de ce chapitre nous nous sommes penché, d'une part, sur l'argumentation de Franck qui lie l'archi-factualité et la cont*i*ngence à la cont*a*ngence, et d'autre part, l'objection émise par Derrida, ainsi que sa lecture de Husserl marquée par une prise de distance à l'égard de celle de Franck. Par sa lecture systématiquement programmée de Husserl, Franck tente de montrer, en reprenant la question posée par Derrida autour de la notion d'archi-facticité, que toute la phénoménologie husserlienne dépend d'une certaine archi-facticité contingente – tact du soi à l'autre. En revanche, Derrida problématise ce lien entre con-tangence et « contingent / archi-facticité ».

Nous pouvons en conclure deux choses. Premièrement, tandis que Franck se concentre sur le contact entre le sujet et autrui, à partir duquel le sujet peut avoir l'expérience de l'altérité, Derrida s'intéresse plutôt au non-contact qui rend possible le contact. Deuxièmement, le concept de l'altérité chez Derrida est beaucoup plus vaste que celui de Franck. Pour Franck qui tente de suivre le plus fidèlement possible Husserl, l'« autre » est celui qui a un corps et qui peut avoir une chair. Derrida, lui, ne limite pas l'« autre » à cette caractéristique, ne fonde pas toutes sortes de « dehors » (au pluriel) de la phénoménologie sur le concept étroit de l'« autre » en tant qu'autrui. Il ne se permet pas de donner un cadre à l'altérité, et ainsi, lorsqu'il parle d'une altérité, il fait toujours intervenir un autre d'autrui. C'est un espacement qui n'est limité en rien – et là réside ce en quoi l'altérité est l'altérité.

Dès le début de sa carrière, Derrida ne cesse de déclarer que l'apparaître du soi à soi a besoin de son dehors, que la présence nécessite la non-présence. Franck résout cette aporie

[171] Derrida s'exprime ainsi : « […] il a l'immense mérite de ne jamais chercher à […] tirer prétexte [de certaines apories de la phénoménologie] pour conclure à la paralysie, pour critiquer, discréditer, disqualifier […] le travail phénoménologique – même quand ce travail travaille contre ses propres principes allégués » (T254).

selon laquelle la phénoménologie a besoin de son dehors par la considération de l'intentionnalité pulsionnelle qui ouvre la con-t*a*ngence. Derrida, quand à lui, ne résout pas l'aporie. Dès que la phénoménologie tente de traiter du dehors du soi, elle se trouve confrontée à la question qui dépasse son principe des principes. Selon Derrida, cette aporie ne doit pas être résolue, à l'inverse, cette aporie est la seule à pouvoir donner sa chance à la phénoménologie[172].

Après la déliaison de la con-tangence et l'archi-facticité, nous revenons ainsi à la question initiale posée par Franck : « La phénoménologie ne repose-t-elle pas alors sur un crédit préalable à l'unité du monde, […] crédit sans lequel elle ferait banqueroute ? »[173] Pour reprendre encore l'expression de Derrida concernant l'unité totale de flux de vécu, « Husserl *croit* à une "intuition" de [l']infinité possible des enchaînements » (PG169, nous soulignons).

Ce crédit ne serait pas forcément celui de la croyance dogmatique en l'unité du monde, elle pourrait être qualifiée de croyance *réfléchissante*. Nous pourrions ici reprendre, en l'extrapolant, l'opposition kantienne entre la « foi réfléchissante » et la foi dogmatique, expression que Kant emprunte à *La religion dans les limites de la simple raison*, en appliquant à la dimension de foi en la religion sa notion de « jugement réfléchissant »[174]. En

---

[172] On se demandera quelle forme cette possibilité de l'impossible phénoménologie pouvait prendre concrètement. Sur cette question, nous ne pourrons répondre que dans notre deuxième partie, par le biais des analyses de la *possibilité de l'impossible* inhérente à la notion de « critique de soi » et à celle de « caresse » chez Levinas. Si nous prenons en considération ces analyses, une des formes possibles de la phénoménologie en tant que possible impossible sera celle d'une autocritique inconditionnelle ou d'une « caresse » – non pas la cont*a*ngence, mais le toucher l'intouchable – du dehors.

[173] CC49, déjà cité plus haut, 1.

[174] Dans son texte de conférence intitulé « *Categories of Experience and the Transcendental* » qui paraîtra dans *Phenomenology and the Transcendental* (éd. par Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, Timo Miettinen, dans *Series : Routledge Research in Phenomenology* en 2013), László Tengelyi esquisse la métaphysique phénoménologique de la facticité en introduisant la notion kantienne de jugement réfléchissant, qui nous permet de considérer une concordance des phénomènes d'une manière heuristique sous la forme d'« *expectations* ». Malgré son caractère hérétique de l'héritage phénoménologique de Derrida, la croyance en l'unité qu'il souligne nous semble avoir une certaine résonance avec cette thèse tengelyienne, dont nous ne pouvons pas traiter dans le cadre de ce travail.

même temps, il ne serait pas non plus question de simplement dépasser la croyance dogmatique car la croyance réfléchissante renferme en elle son propre paradoxe : dès qu'elle se libère de son aspect dogmatique, elle s'efface elle-même[175]. Et pourtant, si une certaine croyance précède l'objet de la croyance dans cette forme paradoxale, n'est-ce pas en elle que l'on peut parler de la possibilité de la phénoménologie au sein de son impossibilité même ? Pour l'interroger, nous verrons dans le chapitre suivant la lecture derridienne de Husserl déployée dans *Voyous.*

[175] Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion générale.

IV. QUATRIÈME CHAPITRE – L'auto-immunité de la foi

1. La question de la foi et de l'auto-immunité

A l'époque ultérieure, dans *Foi et savoir* [1996] (2000), la notion de foi est caractérisée par la notion d'auto-immunité. En effet, la possibilité de l'impossibilité renferme en elle, par définition, une certaine structure d'auto-anéantissement. De là découle la question suivante : comment la foi comme possibilité de l'impossibilité ne s'épuise-t-elle pas tout simplement comme une sorte d'auto-anéantissement ? Afin de comprendre cela, il nous faudrait articuler la notion de possibilité de l'impossibilité en tant qu'auto-immunité qu'il est certes quasiment impossible de distinguer de l'auto-anéantissement, mais que Derrida cherche néanmoins à distinguer de celui-ci. Dans *Foi et savoir*, l'auto-immunité est définie ainsi : « Quant au processus d'auto-immunisation […], il consiste pour un organisme vivant […] à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires » (FS67, note23). Ainsi, « toute autoprotection de l'indemne, […] doit se protéger contre sa propre protection […], contre sa propre immunité » (FS67).

Nous avons déjà vu plus haut que la conception de l'auto-immunité tire directement sa source de la lecture derridienne de la phénoménologie de Husserl remontant à une époque très lointaine[176]. Dans le texte que nous avons mentionné dans l'introduction, « Comme si c'était possible, "*within such limits*" … », Derrida explique ceci :

> [I]l y a bien longtemps, dans l'espace de la phénoménologie husserlienne, [j'ai] analysé de façon analogue une possibilité de forme apparemment négative, une *im-possibilité*, l'impossibilité de l'intuition pleine et immédiate, la « possibilité essentielle de la non-intuition » [DG60], la « possibilité de la crise » comme « crise du *logos* ». Or cette possibilité de l'im-possibilité […] n'est pas simplement négative ; le piège devient aussi une chance. (PM310, note 1)

[176] Sur ce point, voir aussi : Martin Hägglund, *Radical Atheisme*, p. 14.

L'auto-immunité n'est pas un simple auto-anéantissement, car ce qui apporte une chance, est une chance dans les deux sens du terme, à savoir malchance et bonne chance. Cependant, afin de mieux comprendre cette évocation, il nous faudrait examiner le deuxième article contenu dans *Voyous*, la conférence que Derrida a donnée deux ans avant sa mort[177].

À l'occasion de cette conférence, Derrida compare avec la « crise » husserlienne ce qu'il appelle un « séisme ». Selon lui, nous sommes peut-être en train d'endurer un certain séisme qui n'est plus la crise husserlienne, mais qui la dépasse, se situant au-delà d'elle. Elle revêt la forme de la globalisation (*cf.* V174).

> Peut-être endurons-nous quelque séisme plus ou moins grave, autre chose en tout cas qu'une crise de la raison, au-delà d'une crise de la science et de la conscience, au-delà d'une crise de l'Europe, au-delà d'une crise philosophique qui serait, pour reprendre un titre de Husserl, une *crise de l'humanité européenne*. (V175)

Cette « globalisation », que Derrida qualifie par le néologisme « mondialatinisation » dans plusieurs œuvres ultérieures, ne peut être considérée séparément du monde kantien en tant qu'idée régulatrice[178], ou bien, de la notion husserlienne d'Europe en tant que lieu exemplaire de la réalisation de la tâche infinie de la philosophie qui est, nous l'avons vu, l'Idée au sens kantien, ou bien encore, de la conception de l'« européisation » de toute l'humanité[179]. La mondialatinisation qui s'inscrit dans la continuité de ces conceptions

---

[177] La conférence intitulée « Le "Monde" des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté) » (V163), prononcée à l'Université de Nice, le 27 août 2002 (*cf.* V10).

[178] « *Die zweite regulative Idee der bloss speculativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt* » (KrV451(A684;B712)). *Cf.* « N'oublions pas […] que l'idée même de *monde* reste une *Idée régulatrice* pour Kant » (V125). Dans *Foi et savoir*, Derrida évoque sur la « thèse de Kant », à savoir, sur la foi réfléchissante comme la religion morale pure s'incorporant dans le christianisme, qu'il voudrait la « mettre en rapport avec » « la mondialatinisation » (FS21). Il décrit la « mondialatinisation » comme « alliance étrange du christianisme, comme expérience de la mort de Dieu, et du capitalisme télé-technoscientifique » (FS23).

[179] On sait que la notion husserlienne d'Europe signifie, bien qu'elle ne puisse pas ne pas recouper celle empirique et géographique, une incorporation de l'entéléchie de l'humanité renfermant l'idée de

régulatrices aussi bien kantienne que husserlienne, signifie en même temps la perte du monde[180].

À l'occasion de cette conférence, organisée un an après les attentats du 11 septembre, Derrida s'interroge sur la question de la raison, qui se dissimule derrière l'invention européenne de la démocratie. Il paraphrase minutieusement la conférence de Vienne que Husserl a donnée à l'époque de l'Entre-Deux-Guerres. Ce geste derridien émettant le message de mise en garde que nous avons cité plus haut, nous rappelle la parole du phénoménologue juif qui a vécu à l'époque du socialisme national. Le fondateur de la phénoménologie a formulé le message de mise en garde suivant : « Les nations européennes sont malades, l'Europe elle-même, dit-on, est en crise (*Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis*) » (Hua VI 315 ; cité par Derrida *in* : V16).

Cette « maladie » ne provient pas de l'extérieur de la raison, mais, comme Derrida le fait remarquer, consiste dans le fait que « la raison elle-même, la raison comme telle serait en passe de devenir menaçante ; elle serait un pouvoir, elle aurait le pouvoir de se menacer elle-même » (V173).

Dans la première partie de *Voyous*, Derrida cherche la possibilité de ce qu'il appelle « démocratie à venir ». Dans la deuxième partie du même ouvrage, il la met au clair par le biais de sa relation avec la violence, violence inhérente à la raison elle-même.

Il y a donc là une tentative d'accomplir l'autocritique de la raison par elle-même. Tout ceci est aussi lié à la question de la possibilité de ce que Derrida appelle « démocratie à venir ». L'« à venir » ne signifie pas qu'elle se situe dans l'avenir, mais que nous avons besoin de la démocratie à venir ici et maintenant, sans ajournement, bien qu'elle ne soit pas pensée au niveau ontologique ou réel (*real*) mais réel (*wirklich*) – nous verrons ceci plus avant.

2. Démocratie à venir

---

tâche infinie, la téléologie. En ce sens, l'« européisation de toutes les humanités étrangères (*Europäisierung aller fremden Menschheiten*) est considérée comme ce « qui appartient au sens du monde (*zum Sinn der Welt gehörig*) » (Hua VI 14, tr. pers.).

[180] *Cf.* « le monde serait en passe […] de *se perdre comme monde* » (V173).

Le terme « démocratie » est une dénomination renvoyant à un système politique dans lequel le peuple (δῆμος) a le pouvoir (κράτος), à savoir la souveraineté. La pluralité du peuple et le concept de souveraineté qui contient déjà en elle une certaine visée à une singularité la plus haute, se contredisent, ce qui s'avère donc, structurellement, paradoxal et exige un calcul de l'incalculable. D'autre part, la démocratie est un système qui se fonde sur la raison, assuré et déterminé par une critique de la raison, de la rationalité européenne ou occidentale, toutefois, par ce fait même, elle ne peut être épargnée par l'auto-immunité inhérente à la raison elle-même.

Derrida met en relief la connexion très étroite entre la souveraineté et la singularité, à savoir leur indivisibilité dans la longue tradition de la philosophie, à partir de Platon jusqu'à Rousseau (*cf.* V110). La souveraineté exige inévitablement l'inconditionnalité, cependant la souveraineté liée à l'inconditionnalité risque de commettre la pire violence. Ainsi, pour penser la « démocratie à venir », il faut que l'inconditionnalité se dissocie de la souveraineté.

Dans *Université sans condition*, Derrida déclare ceci : « je voudrais, si difficile que cela paraisse, distinguer [la souveraineté] d'une certaine inconditionnalité en général, d'une inconditionnalité sans pouvoir » (USC15, *cf.* USC70, 76). Ce *leitmotiv* de la distinction entre la souveraineté et l'inconditionnalité traverse la totalité de l'œuvre *Voyous*, à savoir, l'avant-propos (*cf.* V13), la première partie (*cf.* V123) et la deuxième partie (*cf.* V195-197), en tant que condition de possibilité de la « démocratie à venir ».

Comment la raison peut-elle s'écarter de sa propre souveraineté, en s'exposant à la critique inconditionnelle ? Comment peut-elle conférer l'inconditionnalité à sa propre autocritique ? Il convient d'approcher cette question au moyen de la relation avec la violence inhérente à la raison – que Derrida qualifie d'auto-immunité.

Dans ce chapitre, nous traiterons de la notion d'auto-immunité dans la lignée des conceptions kantienne et husserlienne d'« apparence transcendantale ». Sur ce cheminement, nous tenterons également de montrer la différence que cette notion derridienne revêt par rapport à ces deux notions kantienne et husserlienne.

Ce que Derrida prend pour fil directeur lors de la conférence est le slogan « sauver l'honneur de la raison » (V169), qui se superpose à l'expression kantienne « défendre l'honneur de la raison humaine (*die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen*) » que l'on trouve dans le premier écrit de Kant, à savoir *Gedanken von der wahren Schätzung der*

lebendigen Kräfte … (VkS149). Dans ce cheminement, nous décèlerons deux fils qui s'entrelacent : premièrement, la problématique de l'apparence transcendantale autour de l'idée régulatrice, deuxièmement, ce qui revient à se superposer à la première, celle de la primauté de l'incalculable par rapport au calculable. Dans ce chapitre, à travers ces deux points de vue, nous préciserons comment Derrida hérite de Husserl l'« Idée au sens kantien » et donc par-là aussi de Kant, d'une part, et comment Derrida se différencie de ses deux prédécesseurs. En cela, le concept derridien de « démocratie à venir » apparaît comme un héritage des Idées régulatrices mais qui n'est plus possibilité idéale de l'impossibilité réale, mais la possibilité de l'impossibilité. Cela signifie aussi que la démocratie à laquelle Derrida aspire n'est pas une possibilité ontologique, mais la possibilité méta-ontologique[181]. Pour le comprendre, il convient de dessiner tout d'abord la perspective qu'adopte Derrida sur cette thématique kantienne.

3. L'apparence transcendantale comme dysfonctionnement de la raison chez Kant et son enlèvement

Dans *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*…, Kant distingue la force vivante et la force morte, et il explique que chaque force a sa propre règle, appropriée à chaque domaine, et, qu'en dehors de ce domaine précis, cette règle ne s'applique plus (*cf.* VkS144). La mauvaise application des règles à l'extérieur de leurs domaines engendre le dysfonctionnement de la raison, et nécessite une certaine mesure pour la guérir, à savoir, la détermination de la limite par la distinction. Cette pensée fondamentale de Kant pénètre les *Critiques* dans lesquelles il enseigne la limitation de l'usage spéculatif de la raison. Dans la *Dialectique transcendantale* de la première *Critique,* Kant déclare la nécessité de situer la raison dans la sécurité : « *Vernunft* […] *in Sicherheit zu stellen* » (KrV276(B424) ; C1 369). Il s'agit de sauver la raison dans la sécurité à partir de son dysfonctionnement de la raison, à

[181] « [T]elle démocratie en restance ou en souffrance se soustrait à sa dépendance ontologique. Elle ne constitue pas la modification d'un « est », d'une copule ontologique marquant le présent de l'essence […] » (V131). Nous préciserons le terme « méta-ontologique » dans notre deuxième partie.

savoir, du paralogisme, de l'antinomie et de l'idéal. Kant déclare que la raison doit « enlever (*heben*) » la source de son illusion par elle-même[182].

Or, lesdites trois apparences transcendantales découlent du caractère de l'idée régulatrice qui concerne le suprasensible en tant qu'inconditionnalité auquel rien ne correspond dans le sensible. L'être humain fini, qui ne peut que détenir le concept constitutif, a besoin de l'« induction » pour remonter vers l'inconditionnel en remontant la série de conditionnels[183].

Comme nous l'avons déjà vu au début de cette partie, selon la formulation de Ricœur, Kant désigne la visée vers le « quelque chose (Etwas) =X » en tant qu'« intention sans intuition » (EP295), « *Denken* » sans « *Erkennen* », portant sur le *noumenon*. La chose en soi, peut être « pensée », bien qu'elle ne puisse pas être « connue ». Cependant cette intention suscite inévitablement une maladie de l'apparence (*Schein*) du fait qu'elle déborde l'intuition. Dans cette maladie, l'idée régulatrice se retrouve confondue avec une apparence transcendantale. Alors, qu'est-ce qui peut servir d'index pour déterminer la cause de la maladie en tant que telle ? Lorsqu'une contradiction émerge à cause de la dualité de l'intention et de l'intuition, ce qui permet de la coordonner est l'unification entre ces deux instances à savoir, la subordination de l'une à l'autre. Kant déclare : « […] sans [la] subordination (*Unterordnung*) [de la raison spéculative à la raison pratique], il y aurait une contradiction (*Widerstreit*) de la raison avec elle-même […] » (KpV121; cité par Derrida *in* : V185). Ce qui permet de déterminer l'apparence transcendantale en tant qu'apparence transcendantale afin de résoudre la contradiction de la raison avec elle-même, c'est la

---

[182] « L'apparence transcendantale [contrairement à l'apparence logique] ne cesse pas, lors même qu'on l'a mise au jour, et qu'on en a clairement reconnu la vanité grâce à la critique transcendantale […]. C'est là une *illusion* qu'on ne saurait éviter […]. Il y a donc une dialectique de la raison pure, naturelle et inévitable : […] [c'est] celle qui est inséparablement liée à la raison humaine et qui, même quand nous en avons découvert l'illusion, ne cesse pas de se jouer d'elle et de la jeter à chaque instant dans des erreurs momentanées, qu'il faut constamment dissiper. » (KrV236-237(A297-298;B353-355) ; C1 321-322).

[183] « [O]n admet que, si le conditionné est donné, est donnée aussi […] la série entière de conditions subordonnées, laquelle est par conséquent elle-même inconditionnée » (KrV243(A307-308;B364) ; C1 328).

« *primauté* (Primat) » (*idem.*, Kant souligne) de la raison pratique par rapport à la raison théorique, et « l'union » que celle-là donne à celle-ci[184].

Cela signifie en même temps que Kant donne la primauté à l'incalculable, au sens où il dépasse toute expérience sensible, par rapport au calculable. Derrida se réfère à la pensée kantienne fondamentale de « dignité (*Würde*) incalculable» qui dépasse d'« un prix marchand sur un marché (*Marktpreis*) » (V186). Néanmoins, émerge la question difficile de savoir comment l'incalculable peut dominer le calculable.

Selon Derrida, la solution de Kant consiste dans l'extension de la loi par le « comme si (*als ob*) », ou bien par l'« analogie » avec la nature qui peut être objet d'expérience. Le premier est le principe formel des maximes ; « agis *comme si* (*als ob*) ta maxime devait servir en même temps de loi universelle pour tous les êtres rationnels (*Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze aller vernünftiger Wesen dienen sollte*) » (V187) ; le deuxième, « par analogie (*nach der Analogie*) avec un règne de la nature (*Reich der Natur*) » (GMS435 ; V187), nature soumise aux contraintes de lois calculables.

Ainsi pouvons-nous remarquer que les deux problématiques posées plus haut s'entrelacent. Premièrement, pour Kant, il est possible d'enlever la cause de l'apparence transcendantale en tant que maladie inhérente à la raison, deuxièmement, lors de cet enlèvement, c'est l'incalculable qui donne un critère de mesure de l'usage empirique de la raison, et la primauté de l'incalculable à l'égard du calculable rend possible cet enlèvement de l'apparence transcendantale, à savoir, le dysfonctionnement de la raison.

4. La question de l'apparence transcendantale et l'idéalisation dans la phénoménologie de Husserl

Or, comme nous l'avons vu, à l'opposé de la philosophie kantienne portant l'« intention (*Denken*) sans intuition (*Erkennen*) », pour Husserl qui s'occupe de la phénoménologie fidèle au « *Prinzip aller Prinzipien* » (*Ideen I*, §24), l'intention devrait être plus ou moins remplie

[184] *Cf.* V184. Derrida évoque « l'unité indissociable des raisons théorique et pratique », de « la subordination inflexible de la raison théorique à la raison pratique » chez Kant. Il cite ce passage : « il n'y a toujours qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes *a priori* […] » (KpV121).

par l'intuition et donc « l'intention sans l'intuition » ne serait pas absolument requise comme chez Kant. Pourtant, Derrida considère, nous l'avons vu, que cette « intention sans intuition » devient fondamentale chez Husserl également, dès que Husserl introduit la notion d'Idée au sens kantien dans la phénoménologie.

Dans cette perspective, il s'ensuit un schéma parallèle à la philosophie kantienne, à savoir, premièrement, la maladie qui est une apparence transcendantale due au décalage entre l'intuition et l'intention, et deuxièmement, l'extirpation de cette maladie par le fait de donner la priorité à l'intention par rapport à l'intuition. Sur le chemin conduisant vers l'Idée au sens kantien en tant que pôle de la téléologie transcendantale, nous devons nous arrêter sur la notion husserlienne d'« idéalisation » qui l'assombrit.

À l'occasion de la conférence de Vienne, Husserl paraphrase ironiquement le leitmotiv kantien consistant à « défendre l'honneur de la raison humaine », à savoir, la « réhabilitation », le « salut ou sauvetage de l'honneur […] d'un rationalisme » (*Ehrenrettung des Rationalismus*), de l'« *Aufklärung* à bon marché » (*Aufklärerei*) (Hua VI 337; cité par Derrida *in* : V181).

Il ne se montre pas forcément ironique à l'égard de Kant, mais plutôt sévèrement ironique vis-à-vis de l'époque moderne (*Neuzeit*), qui a promu le naturalisme et l'objectivisme. La domination de ces deux courants dans le monde moderne n'est pas, selon Husserl, séparable de l'« idéalisation », née en Grèce, lieu de naissance de la philosophie ou de la géométrie. Cependant, durant l'Antiquité, l'idéalité était encore attachée à une réalité quelconque concrète et finie. En revanche, dans l'Europe de l'époque moderne, le développement de la science naturelle a fait ressortir le fini à l'infini, et promu l'expansion de l'idéalisation (*cf.* Hua VI 18*sq.*). Une telle idéalisation, en passant de la chose finie, concrète, singulière et irrépétable, à une limite, et qui produit l'idéalité répétable, est le « symbole éloigné de l'intuition (*anschauungsfern[e] Symbolik*) » (Hua VI 21, tr. pers.) libéré de la réalité. Une fois requise, l'on peut la répéter sans réactiver toutes les démarches de l'idéalisation. Par-là, l'idéalisation peut devenir un *vêtement de l'idée* (Ideenkleid) (Hua VI 51) sans contenu, dans la mesure où elle génère l'altération par « itérabilité » (V178) c'est-à-dire la possibilité de répéter automatiquement une essence en dévoilant la provenance de cette essence. En ce sens, la raison finit par chuter dans l'état de « maladie » consistant à oublier sa propre base (*Boden*) dans l'amnésie.

Husserl emprunte le mot « apparence (*Schein*) » dans ce contexte.

> [L]e problème apparaît tout d'abord comme question de la relation de la pensée objectivo-scientifique et de l'intuition ; d'un côté […] nous avons la pensée logique comme pensée qui manie des idées logiques […] ; de l'autre côté nous avons l'intuitionner et son intuitionné, qui se donnent dans le monde de la vie avant la théorie. C'est de là que naît l'apparence invincible d'une pensée pure [*der unausrottbare Schein eines reinen Denkens*] qui, en tant que pure, ne se souciant pas de l'intuition, posséderait déjà sa vérité évidente, et même une vérité qui s'étend au monde ; illusion [*Schein*] qui met en question le sens et la possibilité, la « portée » d'une science objective. (Hua VI 137 ; *La crise* 152, §34, f)

Ici, il traite de l'apparence (*Schein*) invincible due à la pensée pure et scientifique, éloignée de l'intuition dans le monde de la vie.

Néanmoins, si, inversement, l'idéalisation n'impliquait pas en elle une telle amnésie, l'idéalisation en tant qu'idéalisation perdrait son efficacité. En ce sens, l'idéalisation renferme en elle ce qui sert à avoir la « santé », et, en même temps, ce qui conduit à la « maladie ». Cette maladie est inhérente à l'idéalisation elle-même, et dans la géométrie définie par Husserl comme « une branche de la connaissance universelle de l'étant (à savoir la philosophie) [*die Geometrie als Zweig einer universalen Erkenntnis von Seienden (einer Philosophie)*] » (Hua VI 26), elle n'est rien d'autre qu'un effet de l'effort à mi-chemin pour l'obtention de la connaissance « philosophique ».

Derrida nous rappelle la distinction husserlienne (*cf.* V176) que nous avons déjà observée[185], distinction entre la philosophie en tant qu'usage général (*allheitlich*) de la raison, et la science naturelle comme usage unilatéral (*einseitig*) de celle-ci. Husserl l'explique en ces termes – nous citons la traduction bien stratégique de Derrida en faisant fi de ses explicitations : « Mais le fondement de la défaillance (*Versagen*) d'une culture rationnelle ne se trouve pas […] dans l'essence du rationalisme même, il se trouve seulement dans son *extranéation* (*Veräusserlichung*), dans le fait qu'il s'enrobe du cocon du "naturalisme" et de

[185] La première partie, le premier chapitre, 3 – iii).

"l'objectivisme" (*in seiner Versponnenheit in "Naturalismus" und "Objektivismus"*) »[186] (Hua VI 347 ; cité par Derrida en V182-183). Ainsi, ce qui conduit la raison au « mal (*Übel*) » dans le sens double de « *Böse* » et « *Krankheit* », c'est la « rationalité unilatérale (*einseitige Rationalität*) » (Hua VI 338). Une telle détermination permet à la raison de hiérarchiser, de distinguer ce qui conduit à la maladie et ce qui conduit à la santé, à savoir, la possibilité de l'examen, la guérison de la maladie.

Nous avons vu dans le premier chapitre (3-iii) que, dans *Le problème de la genèse*, Derrida montre déjà l'impossibilité de leur distinction, contre Husserl qui croit pouvoir distinguer clairement l'idéalisation et l'obtention de l'Idée au sens kantien. Husserl décrit cet excès de la pensée pure en parlant de sédimentation de l'idéalisation, comme si l'on pouvait l'enlever après coup en retournant vers le monde de la vie, comme si l'on était en mesure de guérir cette maladie. Nous avons relevé qu'il oppose au « monde de notre expérience » mélangé avec l'idéalisation, « notre expérience immédiate » obtenue par l'« acte catégorique » avant l'idéalisation. C'est pour cette raison que l'idéalisation privée de sa propre base (*Boden*) peut obtenir à nouveau celle-ci par le retour vers le monde de la vie, et par-là, rejoindre la tâche infinie comme philosophie. En ce sens, pour Husserl, la pathologie inhérente à la raison peut être révélée comme « apparence (*Schein*) » dans le cheminement de l'historialité. « La crise pouvait alors être interprétée comme *l'échec apparent du rationalisme* (*deutlich werden als das scheinbare Scheitern des Rationalismus*) » (Hua VI 347 ; cité par Derrida *in* : V182). C'est sur l'occurrence de l'expression « *Schein* » (*scheinbar*) que Husserl évoque dans ce contexte que nous nous arrêterons en second lieu. En effet, dans *Der Enzyclopedia Britanica Artikel*, Husserl décrit que le psychologisme a sa force dans une « *apparence transcendantale* »[187].

---

[186] Nous traduisons *Versponnenheit* comme l'excès spéculatif. Le mot « *spinnen* (filer) » est emprunté aussi comme « *eine Spinne spinnt ihr Netz* (une araignée tisse sa toile) », « *Eine Seidenraupe spinnt an ihrem Kokon, Eine Seidenraupe spinnt sich in ihren Kokon ein* (un ver à soie enroule des fils de soie de cocon) ». Dans un sens dérivé, il signifie aussi « inventer (un intrigue, une histoire) », « débloquer, divaguer, halluciner », « *sich verspinnen* », c'est un excès dû à sa propre activité spéculative qui provoque l'aliénation de l'entour au point que les autres ne peuvent plus comprendre.

[187] « *Durch die Aufklärung der wesensmäßigen Doppeldeutigkeit der Bewußtseinssubjektivität* [NB. il s'agit du parallélisme des sphères transcendantale et psychologique de l'expérience] *und der auf*

Comme c'était précisément le cas pour Kant, ce qui efface cette apparence est la distinction de l'idéalisation et de l'acte catégorique, à savoir, la circonscription entre l'unilatéral et l'universel, en d'autres termes, la priorité la plus grande donnée à « l'Idée au sens kantien » en tant que pôle de tâche infinie et universelle, qui permet de déterminer l'apparence en tant qu'apparence. C'est, on le sait, la distinction husserlienne de l'exact (*das Exakte*) et du rigoureux (*das Strenge*) qui se trouve à l'arrière-plan de cette distinction entre l'unilatéral et l'intégral. L'exactitude génère l'accélération de la répétition machinale, et le rigoureux résiste à cette machinalisation. Cette opposition est parallèle à celle que fait Derrida entre le calculable et l'incalculable. L'idéalisation unilatérale renvoie à la subordination de l'incalculable au calculable, et cette subordination provoque la perversion de la raison. Ainsi, la sédimentation de l'idéalisation, dissociée du monde de la vie et devenue solide, est décrite par Husserl comme « *vêtement* (Kleid) » (Hua VI 52), et cela nous conduit à penser une toile qui entoure le corps de l'extérieur, qui peut être enlevée sans laisser aucune blessure au corps.

Néanmoins, juste après avoir émis une distinction entre les usages unilatéral et intégral de la raison, Husserl explique en ces termes : « Cela appartient à l'essence de la raison que les philosophes puissent comprendre et travailler leur tâche infinie d'abord seulement dans une unilatéralité absolument nécessaire »[188]. Ainsi est décrite l'unilatéralité comme ce qui « motive » à la « *Universale Besinnung* », l'« Allheit » (Hua VI 339). À cela Husserl ajoute

---

diese zu beziehenden eidetischen Wissenschaft wird die historische Unüberwindlichkeit des Psychologismus aus tiefsten Gründen verständlich. Seine Kraft liegt in einem wesensmäßigen transzendentalen Schein *[...]* » (Hua IX, §10). Chez Husserl l'on trouve des acceptions variées du terme « apparence transcendantale », situées hors de portée de notre recherche. Si nous considérons, dans notre contexte, le psychologisme et l'objectivisme comme des conséquences d'une apparence transcendantale, ce n'est que selon l'un de ces usages. Voir aussi l'analyse pratiquée dans : Georgy Chernavin, *Transzendentale Archäologie / Ontologie / Metaphysik. Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls*, Nordhausen : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2011, p. 90.

[188] « *Es gehört zum Wesen der Vernunft, daß die Philosophen ihre unendliche Aufgabe zunächst nur in einer absolut notwendigen Einseitigkeit verstehen und bearbeiten können*) » (Hua VI 338, tr. pers.).

comme suit : il n'y a ici aucune perversion : « *Darin liegt an sich keine Verkehrtheit* » (*idem.*)[189]. Cette maladie n'est donc pas une perversion de la raison, mais plutôt, une nécessité inhérente à celle-ci dans le développement historique, au sens de l'histoire apriorique, de la philosophie.

Derrida accorde une attention particulière à la métaphore husserlienne que nous avons citée plus haut, à savoir « *Versponnenheit* (l'état d'être filé) » (Hua VI 347). Comme nous l'avons vu, ce mot vient du mot « *spinnen* (filer) » et est lié à la figure du « cocon (*Kokon*) ». Derrida le décrit ainsi : « [L]a raison s'enveloppe spontanément dans le tissu et dans les fils qu'elle tisse elle-même, après les avoir d'elle-même sécrétés, comme ferait un ver à soie. Les fils de ce tissu viennent à la fois révéler et voiler le dévoilement de la vérité » (V183).

Nous voudrions attirer l'attention sur la différence à peine perceptible entre la métaphore de « *Kleid* (vêtement) » que Husserl emprunte dans le texte majeur de *Crisis,* et celle de « *Versponnenheit* (le fait d'être filé) », qu'il évoque lors de la conférence de Vienne et que Derrida traduit par « cocon ». Si l'on interprétait le mot « *spinnen* (filer) » comme « filer une toile de vêtement », l'on ne verrait pas de décalage entre ces deux mots « *Kleid* » et « *Versponnenheit* ». Néanmoins, lorsque Derrida interprète ce fil en tant que sécrétion du corps, cette métaphore s'éloigne de celle de « vêtement ». Il ne s'agit plus de quelque chose qui existe à l'extérieur du corps et qui peut être enlevé sans abîmer le corps qu'il couvre, mais il s'agit d'une partie du corps lui-même, à savoir, d'« une irrésistible sécrétion interne » (V176), et en ce sens, enlever celle-ci ne signifie rien d'autre que transformer le corps lui-même. Cela signifie que la distinction entre les usages unilatéral et universel de la raison, la formation de l'idéalité répétable et celle de « l'Idée au sens kantien » considérée comme sa totalité, n'est pas possible. Ainsi déclare Derrida :

> Car le diagnostic husserlien incrimine un mal qui tient à cela même qui, inaugurant une « perpétuelle mutation dans la forme d'une historicité nouvelle », a inscrit et prescrit le *telos* spirituel de l'humanité européenne, à savoir l'idée infinie (au sens kantien) d'une

[189] *Idem.* Husserl décrit aussi cela en tant que « perversion » (Hua VI 54) mais ce n'est pas son dernier mot à ce sujet.

> tâche infinie comme *theoria*, comme attitude théorétique, puis comme *theoria* philosophique. (V176)

Ici, il n'est plus possible de distinguer, dans la raison, le fonctionnement qui élimine la cause de la maladie, de celui qui accélère la maladie. Le fonctionnement qui relève la cause de maladie affecte déjà le corps. Les genèses de l'idéalité, ou de l'Idée kantienne, génèrent inévitablement le « *Versponnenheit* », excès de l'idéalisation dissociée du monde de la vie. C'est précisément ce que Derrida déclarait, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre (3-iii), par la phrase suivante : « Le devenir est déchéance » (PG190).

L'agression du soi par soi-même due à cette impossibilité de la distinction, Derrida la qualifie dans le sillage de Husserl, de « pathologie transcendantale » ou bien, d'« auto-immunité transcendantale » (V176). Bien au-delà, Derrida remarque que des maladies telles que le naturalisme et l'objectivisme décrites par Husserl correspondent à l'antinomie kantienne dans la *Dialectique transcendantale*[190]. Ici nous voyons que la question de la maladie inhérente à la raison, à savoir l'apparence transcendantale, est comprise par Derrida dans le sillage de l'illusion transcendantale kantienne. La pluralité du naturalisme et de l'objectivisme est ici superposée à la pluralité des thèses et antithèses de l'antinomie kantienne. Il s'agit de syndromes de l'auto-immunité due à la raison elle-même.

De plus, ce qui permet de disposer d'un critère pour déterminer l'apparence comme apparence, est, chez Husserl aussi, la primauté de l'incalculable par rapport au calculable. Mettre en premier le rigoureux devant l'exact permet le retour vers le monde de la vie. Derrida remarque, bien au-delà de cela, que Husserl dispose lui aussi de la pensée fondamentale qui correspond à la primauté de la raison pratique à l'égard de la raison théorique chez Kant. C'est l'idée de « vouloir-être-raisonnable (*Vernünftigseinwollen*) ».

Dans la mesure où nous nous appuyons sur l'opposition traditionnelle entre foi et savoir, entre pratique et théorique, il faudrait que la foi en la raison, d'une part, et la raison elle-même, d'autre part – en d'autres termes, le vouloir-être-raisonnable et le raisonnable lui-

[190] « Ce qui résiste, au nom même des rationalités [plurielles] en devenir, à cette unité téléologique qui n'est autre, finalement, que le pôle idéal de la philosophie comme phénoménologie transcendantale, cela ressemble au moins, et ce n'est pas fortuit, à ce qui, dans les antinomies kantiennes, résistait au dessin architectonique » (V179).

même – appartiennent à des dimensions différentes. Néanmoins, selon Derrida, Husserl déclare que le rapport pratique à la raison appartient lui-même à la raison. Afin de le montrer, Derrida se réfère à un court texte ajouté par Fink en guise de dernier paragraphe de *Crisis*, « *Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft* » (Hua VI 269 *sqq.*), dans lequel Husserl déclare : « Être raisonnable, c'est vouloir être raisonnable […] »[191].

Cette phrase signifie que la croyance en la raison n'est pas seulement considérée comme ce qui appartient à la raison elle-même, mais est une condition indispensable pour que la raison puisse être raison. Le vouloir-être-raisonnable n'est rien d'autre que ce que Derrida nomme « l'intention sans intuition », qui est aussi le point de départ vers la téléologie transcendantale qui nous conduit à la tâche infinie.

Ainsi, nous avons aussi discerné chez Husserl, premièrement, la problématique de l'apparence transcendantale ici décrite comme ce qui provoque le naturalisme et l'objectivisme, et deuxièmement, le primat de l'incalculable par rapport au calculable. De même que Kant, pour Husserl, tout du moins dans la lecture derridienne, ce sont également les Idées au sens kantien, visées en tant que pôles de l'« intention sans intuition », qui sont *pensées* bien qu'elles ne puissent jamais être *connues*. Dans cet intervalle entre le penser et le connaître, naît l'apparence, à savoir, la pensée pure qui se comporte comme si elle pouvait être dissociée de la connaissance fondée sur l'intuition. Néanmoins, dans le cadre des propos de Husserl, tout du moins, le primat du « vouloir-être-raisonnable » en tant qu'incalculable, par rapport au simple « raisonnable » en tant que calculable, dans la *Besinnung* de la tâche infinie, permet de remonter au monde de la vie, afin de révéler l'apparence comme apparence.

---

[191] Derrida emprunte la traduction ricœurienne (in Deucalion, 3 « Vérité et liberté », 1950, p. 127 ; cité par Derrida OG149 ; V184). Husserl, pour sa part, écrit comme suit: « *Vernunft [ist] vernünftig […] im Vernünftigseinwollen […]* » : la raison est raisonnable dans son vouloir-être-raisonnable, à savoir que c'est dans ce vouloir que la raison peut être la raison. Derrida cite précisément cette même phrase dans l'introduction à *L'Origine de la géométrie*, écrit 40 ans avant *Voyous*. Nous voyons ici la fidélité de Derrida à son questionnement.

5. La démocratie à venir comme quasi-« illusion transcendantale »

Lorsque Derrida parle de la démocratie à venir en tant que calcul de l'incalculable, comme la dissociation de l'inconditionnalité de la souveraineté, il s'inscrit dans le sillage de Kant qui pense de la « dignité » qu'elle est incalculable mais néanmoins appartient à la raison, et en même temps dans celui de Husserl qui pense au « vouloir-être-raisonnable ». En ce sens, il est certain qu'il se situe dans la continuité de ces deux philosophes, et donc, dans la continuité de l'aspiration vers une certaine « Idée au sens kantien ». Néanmoins, Derrida souligne à maintes reprises sa singularité par rapport à ses deux prédécesseurs et sa distance vis-à-vis des Idées kantiennes.

Pour lui, l'aspiration à l'incalculable implique une résistance à la pensée téléologique. C'est précisément du fait que, comme nous l'avons vu plus haut, Derrida considère que l'obtention de « l'Idée au sens kantien », en tant que tâche intégrale et l'idéalisation en tant que tâche unilatérale, se confondent inévitablement mutuellement. Il n'y a rien qui permette d'assurer la distinction entre ce qui favorise la santé et ce qui cause la maladie.

Cette divergence de Derrida par rapport à Kant et Husserl s'avère être d'une haute importance, puisque le « pouvoir […] assuré *par* le savoir » (V191), à savoir, la souveraineté assurée par le savoir, est la pire violence[192]. Étant donné que le savoir peut et doit critiquer le pouvoir, celui-ci, une fois assuré par la critique du savoir, risque de devenir trop puissant.

Lorsque Husserl opère la distinction entre un pôle visé et un pôle apparent par le « vouloir-être-raisonnable », par « une décision "héroïque" [Hua VI] » (V183), à savoir par la foi en la raison, par la foi qui est elle-même la raison, lorsqu'il tente de sauver la raison par la raison elle-même, une question émerge. Si la raison, qui se sauve elle-même, contient inéluctablement en elle l'auto-immunité qui la dévoile et en même temps la dissimule, et si cette auto-immunité fonctionne au moment même de son salut, quelles en sont les conséquences ? L'auto-immunité ne finira pas par doubler la cause de maladie à travers la

[192] Derrida met au clair le motif toujours latent à la philosophie qui essaie d'assurer le pouvoir par le savoir, qui date de Platon et dont Husserl hérite (*cf.* V191).

tentative du salut lui-même, mais devra, par la tentative répétée du salut, encore la multiplier par quatre, par huit, et ainsi de suite.

N'est-ce pas dans une telle multiplication impliquée inévitablement par l'auto-immunité que réside ce que Derrida qualifie de « séisme » ? On pourrait caractériser la mondialatinisation par la duplicité de l'expansion et de l'évacuation, en prenant en compte l'impossibilité de distinguer l'idéalisation et l'obtention des Idées kantiennes, par la maladie du fait du devenir vide de l'idéalité. Néanmoins, de manière différente par rapport à Husserl qui pense pouvoir surmonter cette vacuité en retournant vers le monde de la vie, cette remontée est pour Derrida inévitablement confondue avec l'idéalisation, et impossible à distinguer de celle-ci. En d'autres termes, le salut de la raison par elle-même se superpose inévitablement à l'agression de la raison par elle-même.

Ainsi que nous pouvons le voir, la distinction entre l'idée régulatrice et l'apparence transcendantale correspond, chez Derrida, à la distinction entre « démocratie à venir » et apparence transcendantale, distinction qui s'avère impossible.

Néanmoins, au terme de la conférence, Derrida essaie encore, au sein de cette impossibilité de distinction, de les distinguer afin d'ouvrir la possibilité de la démocratie. Il l'opère en introduisant la distinction très fragile entre le « rationnel » et le « raisonnable », qui correspondrait à la distinction entre le *calcul du calculable* et le *calcul de l'incalculable* : « Le raisonnable, tel que je l'entends ici, ce serait une rationalité qui tient compte de l'incalculable » à savoir, qui calcule l'incalculable, « pour en rendre compte, là même où cela paraît impossible, pour le prendre en compte ou compter *avec* lui […] » (V217).

Le mot « raisonnable » est ce que Ricœur avait utilisé en guise de traduction du terme husserlien : « *vernünftig* ». Cela signifie que, en tentant d'ouvrir la possibilité de la démocratie à venir, Derrida donne la primauté au *calcul de l'incalculable* (« le raisonnable ») par rapport au *calcul du calculable* (« le rationnel »), et donc en somme, à l'incalculable, par rapport au calculable. Nous voudrions attirer l'attention sur le mot « paraître » que Derrida emprunte dans la phrase citée, « là même où cela paraît impossible ». Ce mot nous suggère que l'impossibilité de la distinction entre le *calcul du calculable* et le *calcul de l'incalculable*, et donc entre le calcul et l'incalculable, est, elle aussi, une certaine *apparence*. On pourrait en déduire que Derrida considère aussi qu'il est possible de distinguer le calculable de

l'incalculable. Mais dans ce cas, Derrida se place-t-il simplement dans la lignée de Kant et Husserl sans se distinguer de ses deux prédécesseurs ?

Comme nous l'avons vu plus haut, la distinction entre le *calcul du calculable* et le *calcul de l'incalculable* se superpose à la distinction entre la souveraineté et l'inconditionnalité, en tant que condition de possibilité de la démocratie à venir. Cela s'explique parce que, d'une part, dans le *calcul du calculable* qui ne dépasse pas le pouvoir de la raison, l'inconditionnalité demeure à la portée de la souveraineté de la raison, et que, d'autre part, dans le *calcul de l'incalculable*, l'inconditionnalité dépasse d'une quelconque manière la portée de la souveraineté de la raison.

Dans la deuxième partie de *Voyous*, Derrida emprunte l'expression « démocratie à venir » une seule fois (V197), mais c'est exactement en tant que lieu où l'inconditionnalité se dissocie de la souveraineté. À savoir que la « démocratie à venir » exige la critique de toutes les prémisses, de toutes les conditions, une « déconstruction » en tant que « rationalisme inconditionnel »[193]. Nous constatons ici que la « déconstruction » n'est rien d'autre qu'une autocritique de la raison par elle-même, autocritique inconditionnelle qui dérobe à la raison sa souveraineté.

C'est dans le contexte de cette distinction entre la souveraineté et l'inconditionnalité que Derrida emprunte des expressions telles que « là même où cela *paraît* impossible »[194], ou, « si difficile ou improbable que cela *paraisse* »[195]. Il explique cette distinction, dans l'avant-propos de *Voyous*, comme une « distinction difficile ou fragile », « à peine possible » (V13), ou, dans la première partie de *Voyous*, « plus que difficile » (V123).

---

[193] « […] la déconstruction, si quelque chose de tel existait, cela resterait à mes yeux, avant tout, un rationalisme inconditionnel qui ne renonce jamais […], dans l'espace à ouvrir d'une démocratie à venir, suspendre […] toutes les conditions, les hypothèses, les conventions et les présuppositions, à critiquer inconditionnellement toute les conditionnalités, y compris celles qui fondent encore l'idée critique […]. » (V197). Nous reviendrons sur ce point crucial lors de notre examen concernant la réception derridienne de Levinas dans notre deuxième partie.

[194] V196, nous soulignons. Le mot « cela » désigne ici la distinction entre la souveraineté et l'inconditionnalité.

[195] V197, nous soulignons. Le mot « cela » désigne ici « critiquer » « la souveraineté au nom de l'inconditionnalité ».

Néanmoins, nous voudrions souligner que ces expressions « à peine possible » ou « plus que difficile » ne désignent nullement qu'il reste une certaine possibilité minimale. Il s'agit d'un « im-possible » que Derrida énonce souvent avec un tiret, qui désigne « une autre pensée du possible », « un im-possible qui ne serait pas seulement négatif » (V197), qui « n'est pas privatif » (V123).

« Cet im-possible n'est […] pas une *idée* (régulatrice) ou un *idéal* (régulateur) » (V123). Lorsque Derrida tente de dissocier cet « im-possible » des Idées régulatrices kantienne et husserlienne ainsi, il est manifeste que cette notion d'« im-possible » se situe dans la continuité des pensées de l'Idée, dans l'héritage de celles-ci, tout en leur portant une critique radicale en s'opposant à elles.

Nous nous référons à une phrase que Derrida insère au début de la première partie, une phrase qu'il imagine : « *La démocratie à venir : il faut que ça donne le temps qu'il n'y a pas* » (V19). Il nous invite à penser à cette problématique à partir de la donation du temps qui n'existe pas évoquée dans *Donner le temps I – Fausse monnaie* (DT). Ici, en parlant de l'aporie de donation de ce qu'il n'y a pas, ou plus précisément, de l'intention de donner, Derrida présente la notion de « quasi-"illusion transcendantale" ». Là encore il s'agit de la question de l'« intention » dissociée de l'« intuition », puisque l'expression « il n'y a pas » signifie l'absence de l'intuition.

En parlant ainsi de l'intention du don (DT45), Derrida s'arrête à l'intervalle entre le « connaître » et le « penser ». « Il n'y a peut-être […] d'intention que là où il y a ce mouvement pour penser encore […] ce qui ne se donne [pas] à connaître […]. En ce sens, on ne peut penser […] que l'impossible […] » (DT45). L'intention à donner ne peut être une intention que lorsqu'elle est une intention sans intuition, une pensée sans connaissance. « Cet écart entre […] la pensée […] et […] la connaissance […] n'est présent nulle part, il ressemble à un mot vide ou à une illusion transcendantale » (DT46). En nous rappelant ainsi la distinction kantienne de *noumenon* et *phenomenon*, Derrida qualifie cet intervalle de « quasi-"illusion transcendantale" » (DT46). Il rappelle qu'il est nécessaire de faire l'effort de penser cette quasi-« illusion transcendantale » en tant qu'intention du don.

Nous considérons que ce préfixe « quasi- » ne désigne pas une approximation ou ressemblance quelconque. Ce préfixe signifie le fait que l'intention ne peut viser que des illusions transcendantales, et si une « démocratie à venir » qui, par sa définition, ne peut pas

apparaître comme telle[196], pouvait apparaître, elle ne serait rien d'autre qu'une illusion transcendantale. Par ailleurs, l'intervalle qui sépare l'intention et l'intuition, le connaître et le penser, comme c'est le cas chez Kant et chez Husserl, provoque inévitablement des apparences plurielles. À l'opposé de l'idée téléologique de Kant et de Husserl, à savoir, l'intention qui vise une unicité – bien qu'elle soit corrigée chaque fois par chaque visée chez Husserl –, la « démocratie à venir » derridienne renferme cette pluralité inéluctable des apparences transcendantales.

La « démocratie à venir » est « à peine » distincte d'apparences transcendantales, et par conséquent, considérer la démocratie à venir implique le risque de se rapporter à des apparences. De ce fait, pour Derrida, celles-ci ne pouvant pas être enlevées, il faut faire l'effort de les assumer en tant que risques.

Or, Derrida décrit cet im-possible en tant que « trace » (V64)[197], ou bien, en tant que « *réel* » (V123) dans l'impossibilité d'apparaître comme tel. Nous distinguons les deux sens du mot « réel », ainsi que Derrida l'évoque dans « Comme si c'était possible, "*within such limits*" … » : « l'affirmation de l'impossible » s'est toujours avancée « *au nom du réel*, de la réalité irréductible du réel – non pas du réel comme attribut de la *chose (res)* objective, présente, sensible ou intelligible, mais du réel comme venue ou événement de l'autre […]. Le réel, c'est cet im-possible non négatif […] » (PM315). Il distingue ainsi le « réal (*real*) », d'une part, et le « réel » au sens de l'actualité, qui pourrait être traduit en allemand par « *wirklich* », comme le dit Husserl pour la chose comme *Wirklichkeit*, à savoir, l'Idée au sens kantien[198]. Le réel au sens de « *real* » désigne ce qui est déjà possible, ce qui peut apparaître dans l'horizon, et, le réel qui correspondrait à « *wirklich* » de Husserl, est, chez Derrida, l'impossible en deçà de la dichotomie entre possible / impossible, qui n'est ni dedans ni dehors de l'horizon, mais qui « me tombe dessus » « verticalement », comme le déclare

---

[196] Dans « Comme si c'était possible, "*within such limits*" … », en parlant de *khora*, Derrida le qualifie de « […] l'im-possible […] dont j'ai essayé de montrer qu'il n'apparaît jamais comme tel » (PM312-313).

[197] Nous examinerons la notion de « trace » à travers la lecture derridienne de Heidegger et de Levinas dans nos deuxième et troisième parties.

[198] Nous l'avons vu dans le premier chapitre (2-ii). Voir Hua III/1 330 *sq.*, Idées I, §143 ; Hua XXXVI 77.

Derrida dans « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement » (CPI97). Il n'est pas « virtuel » (V123), ni quelque chose de réalement (*real*) imminent[199], mais, ce qui demeure impossible[200], et ce qui, par cette impossibilité seulement, peut devenir actuel[201].

Cet impossible est pensé, visé, désiré, au sein même de la multiplication et complication de la maladie. Il laisse sa « trace ». Nous ne pouvons plus, certes, enlever la maladie par la solidité de la distinction entre ce qui favorise la santé et ce qui cause la maladie, cependant, au lieu de cela, nous sommes en mesure, par la fragilité de cette distinction, par la réticence tremblante due à cette impossibilité de la distinction, de diminuer l'amplitude du « séisme », d'atténuer la complication de la maladie.

Conclusion au quatrième chapitre

Notre raison se menace elle-même. Néanmoins, au sein même de ce séisme, ici et maintenant, la démocratie à venir comme quasi-« illusion transcendantale », presque indistincte de l'illusion transcendantale née dans l'intervalle entre le pensé et le connu, est visée et se reflète dans le réel (*wirklich*) en tant que trace. La différence entre l'inconditionnalité et la souveraineté, est intentionnée à chaque moment, grâce à l'impossibilité même de les distinguer. Derrida hérite d'une certaine foi en la raison de Kant et de Husserl, mais cette foi ne peut, chez lui, être fondée par sa possibilité, et ainsi tremble, devant la menace de cette impossibilité.

Ce sur quoi nous nous interrogeons en termes de notion de « foi » chez Derrida est infiniment proche du « vouloir-être-raisonnable (*Vernünftigseinwollen*) » auquel Husserl

---

[199] « On ne parle surtout pas d'imminence réelle, même si quelque imminence est inscrite dans le concept étrange de la "démocratie à venir" » (V131).

[200] « L'aporie dont je parle tant, ce n'est pas, malgré ce nom d'emprunt, une simple paralysie momentanée devant l'impasse. C'est l'épreuve de l'indécidable dans laquelle seule une décision peut advenir. Mais la décision ne met pas fin à quelque phase aporétique » (« Autrui est secret parce qu'il est autre », Entretien avec Antoine Spire en 2000, PM389).

[201] « L'"impossible" dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel. » (« Non pas l'utopie, l'impossible », entretien avec Thomas Assheuer en 1998, PM361).

donne la primauté par rapport à la raison elle-même, en le désignant en tant que raison elle-même. De même, cette notion de « foi » se situe dans le sillage des propos de Kant, qui place la raison pratique devant la raison spéculative. Pourtant, nous avons vu que Derrida se distinguait de Husserl et donc de Kant : il remplace les Idées kantienne et husserlienne par l'impossible.

Conclusion à la première partie

Dans ce premier mouvement, nous avons abordé, dans les deux premiers chapitres, la lecture de Husserl réalisée par Derrida durant sa première période, et dans les deux derniers chapitres, celle accomplie pendant sa dernière période. Malgré la longue distance qui sépare ces deux périodes, on distingue un même arrière-plan : l'impossibilité de l'intuition, et donc l'im-possibilité de la phénoménologie. Derrida observe ce manque de l'intuition à chaque fois que Husserl évoque l'intuition de l'Idée au sens kantien.

Ainsi, en appliquant la formulation ricœurienne sur la philosophie kantienne – « intention (*Denken*) sans intuition (*Erkennen*) » – à la phénoménologie de Husserl, Derrida discerne chez Husserl une croyance en l'obtention de l'Idée au sens kantien. Nous avons examiné dans le premier chapitre cette obtention en tant que possibilité idéale de l'impossibilité réale (*real*).

Dans le deuxième chapitre, en prenant en considération l'influence de Fink sur Derrida, nous avons observé deux choses. D'une part, l'aporie autour de l'obtention de l'Idée au sens kantien, qui introduit l'impossibilité de la distinction entre la réalité et l'idéalité ; ainsi, la possibilité idéale de l'impossibilité réale s'est révélée être un oxymore de la possibilité de l'impossibilité. D'autre part, nous avons constaté que Derrida ajoute à la discordance du « penser » (intention) et du « savoir » (intuition) celle de l'« exprimer » (parole / écriture). En suivant son argumentation, nous avons discerné chez Husserl trois réductions – celles de l'indice, du langage et de l'intuition –, et montré que Husserl donne une plus grande priorité à la troisième, qui correspond à la liberté du langage, à savoir, à la possibilité de « penser » un objet et le « parler », sans le « savoir ». La phénoménologie s'ouvre ainsi à la non-phénoménalité, en trahissant en elle la foi au-delà du savoir.

Dans le troisième chapitre, en partant de l'impossibilité intuitive démontrée par Didier Franck, nous avons vu comment Derrida, différemment de Franck qui tente de surmonter cette difficulté pour sauver la phénoménologie, maintient l'aporie dans laquelle celle-ci tombe. Nous l'avons en particulier examiné à partir de la notion de non-contact qui rend impossible mais par là-même rend possible le contact, condition de possibilité de la phénoménologie elle-même. En même temps, la croyance en l'unité du monde ou en l'unité

totale du flux de vécu se révèle comme ne pouvant pas être fondée, et nous laisse à penser une foi sans objet de foi.

Dans le quatrième chapitre, nous avons également pris le concept de l'intention sans intuition comme point de départ. Nous avons observé dans l'intervalle de l'intention et l'intuition, le lieu de naissance de l'apparence transcendantale. En nous référant de façon succincte à la lecture derridienne de Kant, nous avons montré que Kant et Husserl rendent possible la distinction entre leurs Idées régulatives et leurs apparences transcendantales, en donnant la primauté à l'incalculable par rapport au calculable. Comme nous l'avons vu, la notion derridienne de l'im-possible s'inscrit dans la continuité de l'obtention de l'idée au sens kantien, mais se distingue de celle-ci dans la mesure où l'im-possible ne peut être distingué d'une apparence transcendantale, et c'est en ce sens, qu'il est quasi-« illusion transcendantale ». Bien que cela génère d'inévitables complications, nous ne pouvons aspirer qu'à la distinction de l'im-possible et de l'illusion transcendantale. Cependant, dans la mesure où une certaine hésitation demeure, due au caractère tremblant de la ligne de partage, nous pouvons diminuer la répercussion de la violence.

Afin de comprendre la concrétisation de l'im-possible, ou, de la possibilité de l'impossibilité, il nous faut tout de même encore parcourir la lecture derridienne de Levinas et de Heidegger.

DEUXIÈME PARTIE

À travers la lecture derridienne de Levinas

I. PREMIER CHAPITRE – au-delà du possible

Ainsi que nous l'avons indiqué dans l'introduction, ce chapitre sera consacré à l'esquisse de la séparation entre l'« au-delà du possible » et le « possible » dans la pensée de Levinas, qui devient l'arrière-plan de notre lecture de « Violence et métaphysique ».

Nous discernerons chez Levinas les critiques faites à l'encontre de deux sortes d'archies, toutes deux hantées par le scepticisme : d'une part, ce que nous nommerons *intra-archie,* de l'autre ce que nous désignerons comme *auto-archie*. La première – *intra-archie* –, apparemment surmontée dans l'installation de la vérité en tant qu'intuition chez Husserl, s'avère, du point de vue de Levinas, comme conséquence inévitable du modèle de l'intuition. La deuxième – *auto-archie* – s'esquisse dans le dévoilement de la vérité ontologique pour le *Dasein,* décrite par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Nous pouvons observer les critiques formulées par Levinas à l'égard de ces deux types de philosophies en examinant sa notion d'« il y a » que nous associons au scepticisme. Ces critiques lui permettent de dessiner la séparation de « au-delà du possible » du « possible ».

Néanmoins, afin de mieux comprendre l'argument de Levinas, nous commencerons par étudier en premier lieu la critique du penseur russe Léon Chestov à l'égard de la phénoménologie husserlienne. Nous pouvons relever chez celui-ci l'argument du scepticisme qui attaque la possibilité de toute sorte de fondement de la vérité. Il y a là ce que nous formulerons comme *emboîtement* du rêve dans le rêve. L'objection émise par Chestov est étroitement liée à celle qu'il formule à l'égard de la souveraineté du savoir ou de la raison universelle qu'il remarque chez Husserl. Pour ce penseur russe, contrairement à ce que dit Husserl, il ne saurait y avoir de possibilité sans limite pour la raison.

Or, c'est Heidegger qui procure à Levinas sa pensée fondamentale superposant le possible, la possibilité et le pouvoir à l'être. Dans une telle perspective, Levinas conteste la pensée chestovienne d'« impossible », et esquisse plutôt la notion de l'« au-delà du possible », formulé comme « au-delà de l'être ». Pour lui, il ne s'agit pas d'un impossible consistant à être au-delà de la limite du possible, et qui se transformerait en possible par l'élargissement du territoire du possible. C'est bel et bien l'« au-delà du possible » qui n'est ni dedans ni en dehors du territoire du possible, mais perpendiculaire à ce territoire.

Aller au-delà du possible est aussi une possibilité. Cependant, afin de ne pas confondre cela avec le possible dans le sens ontologique dont la subjectivité se dissocie, nous nommons cette possibilité – pour reprendre l'expression que Levinas emprunte lui-même ultérieurement –possibilité « méta-ontologique » (AE162). Nous verrons que cette possibilité méta-ontologique d'aller au-delà du possible se fonde sur l'impossibilité ontologique de sortir du possible.

1. Le scepticisme traité dans *La théorie de l'intuition*

i) L'objection chestovienne contre la souveraineté du savoir chez Husserl

Dans l'histoire de la philosophie, le scepticisme est souvent comparé à la figure de l'« anarchie ». Ainsi que Husserl le cite dans sa *Philosophie comme science rigoureuse* (1911), Wilhelm Dilthey décrit la raison de l'émergence incessante du scepticisme comme « la situation d'anarchie où se trouvent les systèmes philosophiques »[202]. Or Dithey présente sa philosophie comme une vision du monde (*Weltanschauungsphilosophie*) marquée par un historicisme qu'il qualifie de doutes plus profonds que le scepticisme nourri par les contradictions des opinions[203]. Il s'agit des doutes radicaux qui ruinent « la croyance en la validité universelle », la validité absolue que la philosophie prétend avoir, doutes qui découlent de la prise de conscience de « la relativité inhérente à la vie dans sa forme historique »[204].

Nous avons déjà vu au début de la première partie que la phénoménologie de Husserl, qui avait rompu avec le psychologisme après la *Philosophie de l'arithmétique*, naît en tant que critique radicale à l'égard du relativisme ainsi que Dilthey le présente. Dans ses

---

[202] *W. Diltheys Schriften VIII : Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Leibzig u. Berlin : B. G. Teubner, 1931, p. 75 ; cité par Husserl dans Hua XXV 42, traduction française présentée dans *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. par Marc B. de Launay, P.U.F., 1989, pp. 62-63.

[203] Dilthey, *ibid*., p. 76 ; cité d'une manière approximative par Husserl, *ibid*.; tr. fr. par Marc B. de Launay, p. 63.

[204] Dilthey, *ibid.*, pp. 77-78 ; cité par Husserl, *ibid*., nous empruntons la traduction française par Marc B. de Launay, p. 63.

Prolegomena zur reinen Logik (1900), Husserl présente la notion d'« évidence apodictique » propre à la logique pure comme ayant la « validité absolue », à l'opposé de l'évidence assertorique ou la probabilité provenant de l'« induction », propre aux « sciences empiriques exactes » (Hua XVIII 74 *sq.* ; RLI, p. 69 *sq.*). Le principe de non-contradiction, l'incompatibilité (*Nichtzusammenbestehen*) des états des choses contradictoires les unes par rapport aux autres correspond à l'évidence apodictique (Hua XVIII 99 *sq.* ; RLI 101 *sq.*). Dans *La Philosophie comme science rigoureuse* (1911), Husserl qualifie de « sagesse » – « *Weisheit* » (Hua XXV 49) ou « *Tiefsinn* » (Hua XXV 59) – le psychologisme répandu à son époque ou l'historicisme de Dilthey (*cf.* Hua XXV 41 *sqq.*), qui ne sont que différentes variations du scepticisme auto-contradictoire, et oppose à cette sagesse la science rigoureuse qu'est la phénoménologie.

La distinction de Dilthey entre son historicisme et le scepticisme contradictoire n'est qu'une absurdité pour Husserl qui discerne, dans l'historicisme s'appuyant sur la relativité de telle ou telle époque, la structure auto-contradictoire du scepticisme. Aux yeux de Husserl, en déniant ainsi la validité universelle philosophique, Dilthey tombe dans l'écueil du relativisme qui n'est rien d'autre que ce scepticisme qu'il accuse lui-même. Husserl déclare ainsi combien il s'avère important de développer la science rigoureuse fondée sur l'idéation, qui se dégagerait de la « sagesse » (*cf.* Hua XXV 59 ; voir MM48).

L'un des buts de la critique à l'égard de la phénoménologie husserlienne que fait Chestov dans son article « Memento mori » (publié en russe en 1917, version française publiée en 1926) à l'aube de la réception de la phénoménologie husserlienne en France, consiste à faire l'objection d'une évidence apodictique, et à contrarier la souveraineté du savoir qu'il relève dans la phénoménologie de Husserl. Ce qu'il prend pour sa stratégie est la résurgence infinie du scepticisme qu'il dessine par l'emboîtement de rêves dans le rêve.

Chestov présente tout d'abord la réfutation husserlienne du relativisme ou du scepticisme comme une paraphrase d'Aristote qui réfute les « raisonnements sceptiques » du type suivant : « [à] toute affirmation on peut opposer une affirmation contraire »[205]. Nous citerons Aristote :

[205] MM11. Chestov se réfère ici apparemment à la réfutation husserlienne du scepticisme dans les *Recherches logiques*.

> Il arrive donc encore à tous les arguments de cette sorte ce qu'on répète à satiété : ils se détruisent eux-mêmes. En effet, celui qui dit que tout est vrai rend vrai aussi l'argument contraire au sien, de sorte qu'il rend non vrai son propre argument, car l'argument contraire nie qu'il soit vrai, tandis que l'argument qui dit que tout est faux rend lui-même faux son propre argument.[206]

Chestov oppose, d'un côté la « sagesse » – à savoir le relativisme, le naturalisme, ou le scepticisme –, que Husserl réfute parce qu'il la juge auto-contradictoire, et d'un autre côté, le rationalisme exigeant le savoir supratemporel qui remonte à Aristote et se cristallise, selon lui, chez Husserl. Chestov déploie son argumentation sur la résurgence incessante du relativisme ou du scepticisme.

Pour ce faire, il a recours – à l'opposé de l'évidence apodictique que Husserl présente – à l'évidence du dormeur regorgeant de contradictions fantasmagoriques que, certes, le réveil dissipera, mais qui, pour le dormeur, n'est rien de moins qu'indubitable. Dans le rêve, des choses contradictoires les unes avec les autres se déroulent naturellement et donnent leur propre évidence au dormeur[207] – par exemple qu'« un homme né en Russie ou en Angleterre et ne sachant pas un mot de chinois, puisse être empereur de Chine »[208]. Qui plus est, pour le dormeur, c'est la vérité dans le rêve qui est « normale » et qui a son « *évidence* indiscutable », et la vérité de l'état d'éveil apparaît comme anormale et comme « l'effet d'un relativisme invétéré » (MM36-37). Dans le monde du rêveur, domine ce renversement des deux évidences, à savoir, celle du « Homo dormiens » (MM37) devient suprême par rapport à celle de l'état de veille : « il apparaît clairement au dormeur que l'empereur de Chine ne

---

[206] Aristote, *Métaphysique*, 1012b, tr. par Duminil, Marie-Paule et Jaulin, Annick, Paris : Flammarion, 2008, pp. 176 *sq.* ; cité par Chestov *in* : MM11.

[207] « Le dormeur possède sa réalité, toute différente de la réalité diurne. Il possède même […] sa propre logique, ses propres *a priori* […] Et cette logique s'appuie, elle aussi, sur des évidences » (MM36).

[208] *Idem.* Voir aussi Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité, Recherches sur la première réception de Husserl en France,* Peeters, « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 2006, p. 107 *sqq.*

peut justement être un Chinois » (MM37). Ici, ce n'est plus l'évidence du dormeur qui est un relativisme auto-contradictoire, mais c'est bel et bien le souvenir d'une vérité diurne qui apparaît comme un relativisme. Dans cet univers du dormeur, le principe de non-contradiction dans l'état de veille apparaît à son tour en tant que « doute » qui ébranle la vérité du dormeur et est vaincu par celle-ci[209]. Chestov montre ainsi que, qu'il s'agisse du dormeur ou de l'homme à l'état de veille, ils ont tous les deux l'évidence puisque celle-ci est indubitable pour chacun d'eux au moment de leur vécu.

En effet, ainsi que cela se voit au fur et à mesure du développement, la phénoménologie husserlienne ne décide pas ou ne choisit pas une seule vérité au sein de la lutte des vérités[210], mais se concentre plutôt sur la description de la façon dont l'évidence se donne, et en ce sens, ne choisit pas entre la vérité du dormeur et celle de l'état de veille, qui, toutes deux, s'avèrent indubitables au moment de leur vécu.

Néanmoins, la force de l'objection chestovienne réside dans le développement de l'argument suivant : En rêve, il arrive que « nous commençons tout à coup à sentir que les événements qui se déroulent devant nous sont faux […], que nous dormons et que pour nous délivrer de ce réseau de mensonges et d'*a priori* absurdes qui nous enserre, il faut nous réveiller » (MM37). Nous tentons de nous réveiller pour nous débarrasser de la vérité qui apparaît subitement absurde et nous tentons d'atteindre la vérité de l'état de veille. Ici, surgissent « deux vérités » qui ont leurs propres évidences « absolues » (*idem.*), celle que nous avions eue avant ce soupçon et celle que nous avons dans notre affirmation de soupçon, vérités qui s'opposent mutuellement. Or, si nous étions des relativistes naïfs, à savoir les relativistes ignorant qu'ils le sont, nous nous contenterions de remplacer l'une par l'autre. Néanmoins, « [s]i nous raisonnions en rêve comme raisonnent Husserl et les Grecs » (*idem.*), nous ne pourrions pas la remplacer par l'autre : « Puisque nous affirmons que nous dormons et que notre évidence est une évidence de dormeur […], cette affirmation que nous dormons est fausse, elle aussi. Le "Homo dormiens", en relativisant la vérité de son rêve, relativise l'être, et ainsi de suite » (*idem.*). Ici Chestov décrit la situation dans laquelle le réveil est

[209] « [L]'évidence qsui triomphe des doutes, "l'évidence" […] qui conduit selon ses désirs la pensée du rêveur, cette évidence joue dans les rêves le même rôle que dans l'état de veille » (MM37).

[210] *Cf.* Klaus Held, « The controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology » *in* : *Husserl Studies* 17, Kluwer Academic, 2000, pp. 35-48.

emboîté dans un autre rêve. En niant la vérité du rêve R1 emboîté dans un autre rêve R2, nous n'affirmons pas la vérité du rêve R2, car nous commençons tout de suite par douter de la relativité de la vérité du rêve R2. Dans cet emboîtement du rêve dans le rêve, rien n'assure que la négation des vérités de rêves nous conduise à l'état de veille, rien n'assure que ce que nous pensons être l'état de veille soit effectivement l'éveil définitif. Dans ce cas, l'évidence de l'état de veille ébranlant l'évidence du dormeur peut, à son tour, être à nouveau ébranlée. Ainsi, Chestov émet la possibilité d'objections incessantes à l'apodicticité universelle et omni-temporelle qu'enseigne Husserl.

Cette critique de Chestov va de pair avec sa critique du rationalisme qu'il trouve chez Husserl, et qui consiste en la souveraineté du savoir. Pour lui, l'absoluité de l'évidence qu'enseigne Husserl atteste de la souveraineté sans limite de la raison, qui ignore l'impossible pour l'humain et la limite de la raison humaine. Cette façon de poser l'« impossible » se fonde sur la pensée fondamentalement religieuse de Chestov, présentée par le jeune Levinas dans sa recension de l'œuvre ultérieure chestovienne, dédiée à l'interprétation de la philosophie existentielle de Kierkegaard[211]. Selon ce résumé, Chestov décrit la philosophie de Kierkegaard comme la « lutte » entre deux princes, le « prince de la foi » qu'est Abraham, et le « prince de la résignation » qu'est Socrate. Pour le « prince de la foi », Dieu est celui « à qui tout est possible, même le contradictoire » (*ibid.*, p. 140), tandis que le « prince de la résignation » est impuissant face à « l'impossible » sous le nom de la « nécessité » (*idem.*).

ii) Le scepticisme et la phénoménologie husserlienne pour le jeune Levinas

Jean Hering écrit, en guise de réaction à la critique chestovienne de Husserl, l'article intitulé « sub specie æternitatis »[212], dans lequel il accuse Chestov d'avoir commis « la

[211] « LEON CHESTOV. Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in diserto). - traduit du russe par T. Rageot et B. de Schloezer - Paris, Vrin, 1936; 384 p. », Revue des études juives,, Paris, 1937, juillet/ décembre, pp. 139-141.

[212] Jean Hering, « Sub specie aeternitatis » *in* : *Philosophischer Anzeiger*, Bonn, Cohen, 1927, pp. 53–72 ; « Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl », *in* : *Revue d'histoire et de philosophie religeuse*, t. 7, 1927, pp. 351-364.

confusion entre le problème de l'existence et le problème de la vérité »[213], d'avoir identifié la phénoménologie avec le rationalisme compris en tant que « surestimation de la logique »[214], et, de n'avoir pas saisi le sens de l'« intuition » qu'enseigne Husserl[215]. En même temps, il apprécie hautement l'argument chestovien du rêve dans le rêve comme « le plus sérieux qui ait jamais été présenté à l'encontre de la réfutation du scepticisme par Husserl »[216]. Il le paraphrase en ces termes :

> […] malheur à lui [= le dormeur], s'il a lu, compris et approuvé les « *Etudes logiques* » de Husserl ! Car alors il est contraint de raisonner de la manière suivante : Dois-je avouer le caractère « relatif » de toutes les vérités conçues dans mon rêve ? Mais dans ce cas, cet aveu même, fait dans mon rêve, est tout aussi « relatif » et, à proprement parler, absurde que toutes les autres vérités de mon rêve. Il s'anéantit donc lui-même. Par conséquent, il ne me reste plus qu'à persévérer dans mon rêve et à croire comme auparavant à l'absoluité des vérités qui font partie de mon monde rêvé[217].

Cette paraphrase de l'argument chestovien démontre que l'aveu de la relativité de la vérité dans le rêve s'avère, quant à elle, relative et perd son efficacité. Nicolas Monseu le récapitule en ces termes : « Le phénoménologue est donc un "*homo dormiens*" »[218]. Or, Hering tente de réfuter cet argument, en proclamant que « si le principe de contradiction est écarté de la pensée du dormeur […], ce n'est qu'en apparence »[219]. Néanmoins, comme on le

---

[213] *Ibid.*, p. 356.

[214] *Ibid.*, p 362.

[215] *Ibid.*, p. 362*sqq*. Voir Nicolas Monseu, *Op. cit.*, , pp. 128-134.

[216] Hering, « *Sub specie aeterni* », p. 355, note 1.

[217] *Ibid.*, p. 355.

[218] Nicolas Monseu, *Op. cit.*, p. 132.

[219] Hering, *Op. cit.*, p. 361. Hering revient néanmoins ultérieurement sur cette question de scepticisme comme enboîtement des rêves.

voit par le fait qu'il revient sur ce sujet beaucoup plus ultérieurement[220], cette réfutation demeure peu convaincante.

En partant de cet arrière-plan de la réception de la phénoménologie husserlienne en France dans sa *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930, désormais *Théorie de l'intuition* ; THI), Levinas ne considère pas que l'objection que fait Chestov à l'égard Husserl soit décisive, bien qu'il partage avec Chestov une même attitude fondamentale puisqu'il tente lui aussi de critiquer l'intellectualisme de Husserl. Mais on a tout de même à faire à deux choses différentes dans la mesure où, ainsi que le montre clairement Nicolas Monseu[221], Chestov critique Husserl pour son « rationalisme », tandis que Levinas critique Husserl pour son « intellectualisme ». La différence est que Chestov, tout en voyant que Husserl s'efforce de concilier la dichotomie entre le réel et l'idéal, prend cette conciliation pour μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [saut dans un autre régime][222], sans reconnaître assez d'importance à la notion husserlienne d'« idéation ». Dans la lecture de Chestov qui limite sa portée aux premières œuvres de la phénoménologie husserlienne, l'« épokhè » husserlienne signifie le dégagement de l'idéal au sein du réel, l'« extemporel » du temporel dans le monde concret et singulier.

En revanche, pour le jeune Levinas qui souligne, dans *La théorie de l'intuition*, l'importance de la notion d'intuition élargie jusqu'à l'intuition de l'idéal, la nouveauté de la phénoménologie de Husserl consiste en ce qu'il reformule le critère de la vérité situé au sein de l'intuition donatrice. La critique lévinassienne de l'« intellectuarisme » de Husserl est donc clairement distincte de la critique chestovienne du « rationalisme » de Husserl.

En affirmant que le scepticisme partage sa structure logique avec le psychologisme ou le naturalisme, Levinas relève, en récapitulant l'argumentation de Husserl, le caractère auto-contradictoire du naturalisme : « le naturalisme […] oublie que le monde du physicien […]

---

[220] Voir Nicolas Monseu, *Op. cit.*, p. 143 *sqq.*

[221] *Ibid.*, p. 208.

[222] « Les efforts de Husserl pour réconcilier l'idéal et le réel, le rationnel avec l'individuel, en les faisant rentrer dans la même catégorie, celle de l'être, où chacun d'eux dispose de droits égaux, ces efforts aboutissent non à la solution du problème, mais à son obscurcissement, car on crée ainsi la possibilité d'une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος légale pour ainsi dire, et où se réfugie ce même relativisme constamment traqué […] » (MM40).

renvoie nécessairement à ce monde "subjectif" » (THI29). Il oublie ce sur quoi il se fonde, et comporte comme s'il n'y avait pas de subjectivité, bien qu'il se fonde sur la subjectivité.

En marquant la rupture avec ce naturalisme auto-contradictoire, la phénoménologie husserlienne se dissocie en même temps du néo-kantisme. Elle écarte d'abord la notion kantienne de « chose en soi », mais élargit également la notion d'« intuition » de celle portant sur le sensible jusqu'à celle portant sur la catégorie, l'essence ou l'idéal, et ce, en tant que critère ultime de la vérité[223]. Cela constitue une révolution du critère de la vérité déplacée au sein de l'intuition qui se donne et qui vainc ainsi le scepticisme.

Husserl se concentre ensuite sur un scepticisme qui surgit à nouveau à ce stade : celui relevant de la question de l'altération dans la connaissance, qui est une altération de l'objet de connaissance par l'acte du connaître. Ce scepticisme particulier conteste l'idée selon laquelle il y aurait une efficacité de la connaissance « adéquate » dans la réflexion du soi. Tel est le sens de la critique formulée par Henry J. Watt à l'égard de Theodor Lipps. Elle relève le fait que « par l'introspection la portée objective [*die gegenständliche Beziehung*] des vécus offerts à la description est altérée »[224]. En considérant cette contestation qui remet en cause sa propre méthode phénoménologique, Husserl la réfute :

> Celui[-là] même qui se contente de dire : « Je doute de la signification cognitive de la réflexion », profère une absurdité. Car, pour se prononcer sur son doute, il use de réflexion ; il ne peut tenir cet énoncé pour valable sans présupposer que la réflexion possède véritablement et indubitablement [...] la valeur cognitive mise en doute, qu'elle n'altère pas la portée objective du vécu et que le vécu non réfléchi ne perd pas son essence en passant dans la réflexion.[225]

---

[223] *Cf.* Hua III/1 51 ; THI133.

[224] Watt, Henry J., « Sammelbericht (II.) über die neuere Forschung in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 » *in* : *Archiv für die gesamte Psychologie*, Bd. IX., Leibzig : Engelmann, 1907, pp. 1-34. La citation se situe en p.12. Cité par Husserl dans Hua III/1 173 ; *Idees I* 263.

[225] Hua III/1 174 ; *Idées I* 263.

Husserl remarque ici, comme il l'a fait dans ses *Prolégomènes,* la contradiction entre ce que cette contestation sceptique affirme et ce qu'elle présuppose pour se prononcer, car le doute ne se déclare qu'associé à la conviction de l'efficacité de l'introspection. C'est dans la même logique qu'il refuse le doute méthodique cartésien qui nie l'existence du monde en affirmant cette négation (*cf. Idées I,* § 31). « Tout scepticisme authentique », d'après Husserl, a ceci de particulier qu'il émet cette même contradiction : « au cours de son argumentation, il présuppose implicitement, à titre de condition de possibilité, cela même qu'il nie dans ses thèses » (Hua III/1 174 ; *Idées I* 263).

À la différence du doute méthodique de Descartes ou du scepticisme représenté par Watt qui tombent dans l'auto-contradiction, la neutralisation husserlienne ne repose pas sur la position qu'elle suspend, et par-là, ne tombe pas dans l'auto-contradiction. Ainsi que l'explique Levinas, le « caractère douteux de la perception transcendante » (THI46 ; *Ideen I,* § 46) est laissé en tant que tel comme composante essentielle de la perception transcendante : « on doit prendre cette négation possible pour un élément constitutif de l'existence même de la chose » (THI47). Ce caractère inhérent de l'objet transcendantal qui comporte toujours la possibilité d'être nié ne fait pas de la phénoménologie un scepticisme : « [*c*]*e n'est pas une thèse sceptique* »[226].

Néanmoins, à titre méthodologique, la phénoménologie renferme une certaine pensée fondamentalement sceptique (*cf. Idées I,* §31), dans la mesure où elle remet en question la naïveté même de ce scepticisme. Husserl décrit pour sa part, dans l'un des manuscrits, la réduction phénoménologique comme « un scepticisme universel [*ein universaler Skepsis*]» (Hua XXXIV 481).

Levinas porte particulièrement son attention sur la réfutation husserlienne du scepticisme wattien (*cf.* THI196-197) en tenant tous ces genres de scepticisme pour « nullement

[226] THI46. Derrida souligne ce point aussi. Dans *Le problème de la genèse,* afin de distinguer le projet husserlien de celui de Descartes, Derrida cite *Idées I,* § 31, p. 97 : « Un procédé de ce genre [=réduction phénoménologique] […] est par exemple la *tentative de doute universel* que Descartes a entrepris de mener à bien, mais dans un dessein tout différent, dans l'intention de faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute ». Derrida note : « Il est donc clair qu'à l'origine l'intention de Husserl n'est pas de « soustraire » au monde naturel une « région » de l'indubitable. Ce qui intéresse Husserl, ce n'est pas le doute lui-même mais la "tentative" de douter » (PG135).

négligeables » (THI197), car la réfutation husserlienne en tant que *reductio ad absurdum* n'est que formelle et négative.

Pourtant, Levinas ne suit pas la même voie que Chestov – ou, tout du moins, la voie que Levinas pense que Chestov propose. Pour reprendre l'expression du titre de l'article de Hering mentionné – « sub specie æternitatis »[227] –, Levinas déclare : « Ce n'est pas une psychologie ou une histoire naturalistes, sciences empiriques elles-mêmes, qui pourraient ébranler la certitude de la science et ce caractère de valeur "sub specie æternitatis" inhérent au sens intrinsèque de la vie scientifique » (THI220). Levinas suggère ici que, afin de remettre en question l'intellectualisme husserlien, ce n'est pas le naturalisme auto-contradictoire qui pourrait s'avérer efficace, mais c'est plutôt une autre façon de penser – c'est la philosophie de Heidegger pour le jeune Levinas.

Ainsi que sa conférence à Kassel en 1925 le montre[228], Heidegger apprécie l'historicisme de Dilthey, et ce, même après la sévère critique de Husserl – en précisant que chez Dilthey la question de l'histoire n'a pas été liée à celle de l'être. Il localise sa propre philosophie qui va former le *Sein und Zeit* ultérieur dans la continuité de ce que Dilthey n'a pas achevé. Levinas, pour sa part, considère à cette époque Heidegger comme quelqu'un qui tient pour point de départ l'historicité de l'homme qui se charge de son passé, qui *est* son passé (*cf.* THI220-221). Si Levinas note qu'« au point de vue auquel nous nous sommes placé, nous, le scepticisme lui-même, ne serait pas nécessairement anti-intellectualiste » (THI220, note), il est bien manifeste qu'il considère que le scepticisme peut être intellectualiste, et qu'il entrevoit la possibilité de surmonter le scepticisme plutôt dans l'analytique existentiale de Heidegger.

2. La critique de la souveraineté du savoir par le savoir même

i) Le mouvement du savoir au-delà de son possible

[227] Hering, Jean, « Sub specie aeternitatis », *Op. cit.*

[228] Martin Heidegger, « Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung » *in* : *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 8 / 1992-1993*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1993.

Néanmoins, comme il est bien connu, l'enthousiasme de Levinas à l'égard de Heidegger ne perdure pas sans subir un grand changement d'orientation. Comme son texte « De la description à l'existence » le prouve, Levinas interprète la notion heideggerienne d'« être » comme le verbe pris transitivement dans le sens d'« exister »[229]. En prenant en compte la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) de Heidegger, Levinas l'explique : « exister c'est comprendre l'existence » (EDE145). Dans cette définition tautologique, « comprendre » est « pouvoir comprendre », et bien au-delà, comme le déclare Levinas, l'existence, « [e]lle est pouvoir »[230]. Toutefois ce « pouvoir comprendre » se révèle dans le devancement vers la mort comme « pouvoir mourir », comme « possibilité (*Möglichkeit*) » de mourir[231]. Ainsi, pour Levinas, l'idée du « possible » est étroitement liée à celle du « pouvoir »[232], du « je peux », renvoyé au fait même de mon existence. La notion de possibilité ou « je peux » est aussi ce que Levinas trouve dans la phénoménologie de Husserl. C'est à l'aune de cette notion de « possible / pouvoir » qu'émerge le concept lévinassien de l'« au-delà du possible ».

Afin d'éclaircir ce concept, nous pouvons partir de la distinction entre deux sortes de critiques de soi, décrite dans *Totalité et infini*, que nous considérons comme l'un des axes fondamentaux de la pensée lévinassienne. La critique de soi émerge en tant que critique de « ma » possibilité et de « mon » pouvoir. Selon lui, il existe deux sortes de critiques de

---

[229] « […] c'est la transitivité introduite dans la notion de l'être, qui a permis de préparer la notion de l'existence telle qu'on l'emploie depuis Heidegger […] » (« De la description à l'existence », EDE140).

[230] « L'existence privée de toute possibilité de se placer par la pensée derrière elle-même […] n'existe pas non plus comme une matière […] Elle est pouvoir » (EDE146).

[231] Dans § 53 de *Être et temps*, en parlant du « *Tod als Möglichkeit* », Heidegger déclare : « *Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen* des *Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufe selbst ist* (L'être pour la mort est devancement dans un pouvoir-être *de l'*étant dont le mode d'être est le devancement même.) » (SZ262, tr. par Emmanuel Martineau).

[232] « Le pouvoir – ou la réalisation du possible se tient dans la conception du possible – […] » (PS295).

soi[233] : tandis que l'une accuse le moi d'un pouvoir qui franchit sa limite[234] et de ne pas mettre en cause ce pouvoir lui-même[235], l'autre dénonce le moi dans le fait même que celui-ci possède son propre pouvoir[236]. Cette accusation renvoie à *De l'évasion* [1935], dans lequel Levinas note que l'« être est "imparfait" en tant qu'être et non pas en tant que fini. » (DE120). Dans cette deuxième sorte de critique de soi, le moi se regarde lui-même entièrement du dehors, il se remet en cause à partir du regard de l'autre, d'où l'émergence d'une différence qui écarte cette deuxième critique de la première. Au moment de l'accomplissement de cette critique, le fait de pouvoir critiquer, de posséder cette possibilité fait, à son tour, l'objet de critique. Plus l'on accomplit la tâche, plus la tâche augmente étant donné que le fait de pouvoir accomplir la tâche atteste que le moi possède toujours la capacité (la possibilité/le pouvoir) de l'accomplir.

Nous relevons ici un rapport inverse vis-à-vis d'une tâche considérée quantitativement. Dans une tâche prise quantitativement, plus on accomplit, moins il reste à accomplir. Tel est le cas de la première sorte d'autocritique que l'on peut surmonter par la limitation de sa capacité. Dans la deuxième sorte de critique, le moi en tant que tel est voué à se changer lui-même – non quantitativement, mais qualitativement – il s'ouvre à Autrui. Dans ce changement qualitatif du moi au sein de la deuxième sorte de critique, s'ouvre ce que Levinas appelle « l'au-delà du possible ». Accéder « au-delà du possible » ne signifie pas qu'il y ait une transformation de l'impossibilité en possibilité, ni un passage de l'impossibilité à la possibilité, par l'élargissement du « je peux » en guise d'« horizon ». C'est d'ailleurs en ceci que Levinas se dissocie de la pensée de transformation de

---

[233] « [La] critique de soi peut se comprendre, soit comme une découverte de sa faiblesse, soit comme une découverte de son indignité : c'est-à-dire, soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité. » (TI81).

[234] « De l'échec seulement viendrait la nécessité de mettre un frein à la violence et d'introduire de l'ordre dans les relations humaines » (*idem.*).

[235] La première sorte de critique « suppose […] un *pouvoir* de réflexion sur son propre échec […] (TI81-82, nous soulignons).

[236] Au sein de la deuxième sorte de critique, « [l]a conscience morale accueille autrui. C'est la révélation d'une résistance à *mes pouvoirs*, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, […] » (TI83, nous soulignons).

l'« impossible » en « possible » qu'il trouve chez Chestov[237]. Au contraire, l'impossibilité demeure en tant qu'impossibilité au sein de ce changement qualitatif du sujet. La possibilité (le pouvoir) de critique de soi se fonde – quoique cela paraisse paradoxal – sur l'impossibilité (l'impuissance) même de la critique de soi. La deuxième critique du soi s'avère impossible car « être » du moi est déjà sa « possibilité » et son « pouvoir ». Cette impossibilité radicale, qui n'est pas l'impossibilité du fait de la limite de ma possibilité ou de mon pouvoir, mais *l'impossibilité de ne pas être* – que Levinas qualifie, dans son article de 1946, d'« il y a »[238], – est à l'origine de l'accomplissement de la critique de soi, correspondant à l'accueil d'Autrui. L'impossibilité du néant fonctionne en tant que dépôt infini pour la possibilité de l'autocritique.

Or, l'« éthique » n'est rien d'autre que la rupture de mon pouvoir ou de ma possibilité. Comme Derrida nous le rappelle ultérieurement, l'« éthique », dérivée du mot « ἦθος (ethos) », n'est qu'un pis-aller utilisé pour traduire dans la langue européenne le mot hébreu « קדוש (ka'dosh) » qui signifie « saint » au sens de « séparé », à savoir séparé du pouvoir ou de l'être même du sujet (*cf.* AEL113). C'est dans l'ordre de l'éthique que le sujet, accusant son propre pouvoir comme son être, se transforme, endossant une responsabilité infinie envers l'autre, en allant au-delà du possible.

ii) La critique du fondement de la vérité comme intra-archie

Ainsi, à la différence de Chestov chez qui Levinas trouve l'opposition radicale du savoir et de la foi, Levinas part du savoir lui-même qui fonctionne comme son autocritique : « Le savoir ne devient savoir d'un fait que si, en même temps, il est critique, s'il se met en question, remonte au-delà de son origine […] » (TI81). Remonter au-delà de son origine, signifie, pour le savoir, « pénétrer en deçà de sa propre condition » (TI83). C'est dans ce mouvement vers « en deçà de sa propre condition » ou « au-delà du possible » que, pour

[237] « Au-delà du possible, nous ne réclamons […] pas comme Kierkegaard ou Chestov l'impossible. Réclamer l'impossible c'est d'ailleurs encore s'accrocher au pouvoir en espérant transformer l'impossible en possible » (PS303).

[238] Emmanuel Levinas, « Il y a » *in* : *Deucalion*, éd. par Jean Wahl, Paris : éd. de la revue fontaine, 1946, pp. 143–154.

Levinas, le savoir devient savoir en critiquant sa souveraineté. Néanmoins, c'est sur ce point précis que l'argumentation de Chestov à l'encontre du « rationalisme » husserlien nous semble en même temps foncièrement inspirer celle que Levinas développe dans *Totalité et infini*.

Dans cette œuvre, lorsqu'il décrit l'anarchie du doute interminable, Levinas revient sur le schéma de l'« itération du rêve » (TI93). Il tente ici d'objecter la critique husserlienne du doute méthodique de Descartes. Il commence par paraphraser de manière presque littérale la réfutation husserlienne du scepticisme qui est aussi appliquée au cas du doute méthodique cartésien qui, bien qu'il se distingue du scepticisme anarchique, en partage toutefois une même structure de contradiction performative : « Le doute au sujet des objets, implique l'évidence de l'exercice même du doute. Nier cet exercice, serait encore affirmer cet exercice » (TI93). Levinas soulève ainsi, à l'instar du schéma classique, la contradiction performative propre au sceptique. Néanmoins, en se dissociant de Husserl, il poursuit ainsi : « En réalité, dans le cogito, le sujet pensant qui nie ses évidences, aboutit à l'évidence de cette œuvre de négation, mais à un niveau différent de celui où il a nié » (TI93-94). Selon lui, l'affirmation de la négation fonctionne sur un niveau différent de celui de la négation. Levinas déclare ainsi qu'il ne voit aucune auto-contradiction circulaire dans le doute cartésien.

En effet, cette argumentation de la différence de niveau des négations s'applique au scepticisme au sens général et, c'est ainsi que nous entreverrons ici l'argumentation chestovienne de l'emboîtement du rêve dans le rêve, présente chez Levinas.

Si nous appliquons l'interprétation de De Greef, l'assertion du doute fonctionne comme « méta-langage » « prescriptif »[239] par rapport au doute prononcé entre guillemets, et par-là ne suscite pas l'auto-contradiction. Lorsque nous déclarons « je le nie », cette assertion contient le fait que « j'affirme que "je le nie" », mais ne tombe pas dans l'auto-contradiction dans la mesure où l'on distingue les niveaux de l'affirmation et de la négation. Dans ce cas, la neutralisation husserlienne apparaît comme « je nie que "je le nie" », à savoir la négation

[239] Jan de Greef, « Scepticisme et raison » dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 82, Louvain-la-Neuve, L'institut supérieur de philosophie, 1984, pp. 365-384. Voir surtout p. 374 *sqq*. Nous précisons néanmoins que De Greef traite de la notion du scepticisme qui apparaît dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, et non de celle de « doute » dans *Totalité et infini*.

au deuxième niveau, ce qui est le cas du scepticisme de Sextus Empiricus[240]. Ainsi, si l'on essaie de se montrer rigoureux à l'égard de la différence entre les différents niveaux de négations, l'on est obligé de descendre à un niveau encore plus profond : « je nie que "je nie que « je le nie »" », et ainsi de suite. Levinas continue en ces termes: « [Le doute] aboutit à l'affirmation d'une évidence qui n'est point affirmation dernière ou initiale, car à son tour, elle peut être mise en doute. C'est à un niveau encore plus profond que s'affirme alors la vérité de la deuxième négation, mais, une fois de plus, comme n'échappant pas à la négation » (TI93). Ainsi, en répétant la négation qui descend toujours au niveau plus profond, le doute descend dans l'abîme vertigineux de l'anarchie, « où la mystification *s'emboîte* dans une mystification », « sans jamais commencer » (TI92, nous soulignons). Par l'idée d'*emboîtement* de la mystification dans la mystification, Levinas entend la régression à l'infini du scepticisme.

De même que l'« Homo dormiens » phénoménologue de Chestov s'arrête au niveau du rêve dans le rêve, c'est-à-dire au second palier de cette descente, Husserl s'arrête à la neutralisation dans laquelle se donne l'évidence apodictique absolue. Néanmoins, si l'un et l'autre prenaient en considération la différence des niveaux entre les négations, ils ne seraient plus libérés du reculement dans l'abîme des négations interminables. Nous voudrions également souligner que sur cette question, Levinas s'oppose diamétralement à l'enseignement husserlien de la phénoménologie qui se fonde sur l'évidence apodictique. Par la réintroduction de la notion d'« *Il y a* » (TI94), Levinas tire ce mouvement vers la profondeur, l'être sans l'étant, flottant et descendant interminablement sans atteindre aucune position stable. À partir de là il décrit un monde où tout perd l'efficacité d'une véritable position à cause de négations infiniment répétées. Aux yeux de Levinas, ni le psychologisme

---

[240] *Cf.* Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, tr. par HOSSENFELDER Malte, Francfurt-sur-le-Main : Suhrkamp, 2002, p. 94. « Le scepticisme […] est la technique d'opposer entre elles toutes les choses qui apparaissent ou sont pensées sous des manières possibles » (traduction personnelles). Voir aussi : Klaus Held, « *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche stellung der Phänomenologie* » dans Ernst Worfgang Orth (éd.), *Phänomenologische Forschungen, Bd. 10, Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Fribourg-en-Brisgau / Munich, Karl Alber, pp. 89-145, surtout p. 121.

ni la phénoménologie, puisque cette dernière est considérée comme théorie de la connaissance, ne peuvent pas être libérés de cet abîme vertigineux.

> La question critique posée en psychologie ou en théorie de la connaissance, reviendrait à demander, par exemple, de quel principe certain découle la connaissance ou quelle en est la cause. La régression à l'infini serait ici, certes, inévitable et c'est à cette course stérile que se réduirait la remontée en deçà de sa condition, le pouvoir de poser le problème du fondement. (TI84)

Cette sorte de régression sans fin est propre à une critique qui présuppose son fondement (ἀρχή) à l'intérieur de soi-même. Une fois qu'elle prend en considération la différence de niveaux des négations, le fondement présupposé se brise et exige à nouveau un fondement qui lui est propre, situation qui se répète ensuite. Nous nommons *intra-archique* le caractère de ce mouvement du savoir cherchant son ἀρχή absolu à l'intérieur de lui-même[241].

Dans la philosophie de Husserl, la notion de « liberté » que Levinas remet en cause en tant que prémisse tacite (*cf*. THI222 ; TI84), semble marquer le commencement spontané de l'acte de connaissance et dissimuler le recul dans l'abîme du « *il y a* », sans répondre rigoureusement à ce que pourrait objecter le scepticisme dont Watt est un exemple. C'est ainsi, Levinas met ici en avant le modèle de l'emboîtement infini des négations – l'« itération du rêve » (TI93) – en allant plus loin que le modèle chestovien de l'emboîtement du rêve dans le rêve.

iii) La critique du fondement de la vérité comme auto-archie

En même temps qu'il pose ce geste critique, Lévinas émet également une critique en direction de l'analytique existentiale de Heidegger. En opposant au soi transcendantal husserlien le *Dasein* en tant qu'« être-au-monde », ce dernier ouvre une voie différente de celle de Husserl. Puisque le *Dasein est* d'ores et déjà dans le monde, ce fait d'être au monde

[241] Voir aussi, Alexander Schnell, *En face de l'extériorité – Levinas et la question de la subjectivité*, Paris : Vrin, 2010, p. 118.

oriente essentiellement la façon qu'il a de se saisir lui-même. C'est dire que ladite « portée objective » que Watt évoque[242] ne peut jamais sortir indemne de l'historicité et de la mondanéité du *Dasein* qui conditionnent son introspection.

C'est de ce point de vue que Heidegger critique implicitement, nous semble-t-il, la réfutation husserlienne du scepticisme wattien : « La réfutation ordinaire du scepticisme, c'est-à-dire de la négation de l'être ou de la cognoscibilité de la "vérité"[243] demeure toujours à la moitié du chemin. Tout ce qu'elle montre dans une argumentation formelle, c'est que, si l'on juge, la vérité est présupposée »[244].

Pour lui, le fait que la vérité appartienne à l'énoncé [*Aussage*] découle de l'apérité [*Offenbarkeit*] du *Dasein*, à savoir du fait même que l'être du *Dasein* est co-originaire avec la vérité[245]. Il n'a donc nul besoin de chercher à éviter de tomber dans l'argumentation circulaire, comme il l'affirme : « [c]e qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement » (SZ153). L'engagement dans le *cercle* ne cause pas forcément l'auto-contradiction, car celle-ci signifie pour ainsi dire un prétendu « suicide » (SZ229), la tentative de se tuer, tout en vivant son existence même.

À l'opposé du sceptique, en acceptant sa condition d'existence comme phénomène primordial, le *Dasein* heideggerien ne se contredit pas mais s'avance dans ce *cercle* constitué de l'existence et de sa condition, parce que l'être du *Dasein* lui-même n'est autre que le fondement le plus originaire de sa vérité. Nous appelons « *auto*-archique » la structure de cette sorte de logique du fondement dont l'interrogateur, étant par lui-même co-originaire avec son ἀρχή, rend ainsi possibles d'autres vérités qui dérivent de lui-même. Dans ce cas-là la description du *cercle* correspond à la figure de la reprise qui rend explicite la compréhension implicite.

Tout en déclarant son intérêt ouvert en direction de Heidegger à la fin de *Théorie de l'intuition*, Levinas ne se contente pourtant pas du traitement heideggerien du scepticisme. Dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? » que nous avons déjà mentionné, il qualifie le

---

[242] Henry J. Watt, *Op. cit.*, p.12, déjà cité ; Husserl, *Op. cit.*, p. 263, déjà cité.

[243] Nous trouvons ici la connotation à la réfutation husserlienne.

[244] SZ228-229. Pour les citations de *Sein und Zeit*, nous empruntons principalement la version française traduite par M. Martineau avec quelques modifications.

[245] C'est la vérité de l'être du *Dasein* qui est distinguée de la vérité de l'être en général.

cercle heideggerien de « circuit » fermé de la compréhension (EN15). Même face à l'« incompréhension » qui pourrait être une source de scepticisme, celui qui déclare cette incompréhension atteste déjà l'affirmation de l'être. Pour Heidegger, l'incompréhension est simplement un « mode déficient » de la compréhension (*idem.*), mode privatif de la structure du « comme » accompagné de la compréhension (*cf.* SZ149). En d'autres termes, l'impossibilité de la compréhension n'est que la forme privative de la possibilité de la compréhension.

En effet, tout en se refusant à la méthode de l'intuition husserlienne comme découverte de l'indubitable à travers la neutralisation, Heidegger hérite tout de même de la méthode de l'intuition phénoménologique au sens où il met en évidence [*aufzeigen*] le phénomène par la structure du « comme » enracinée dans la vision. Toutefois une question subsiste : et si l'intuition en général était toujours destinée, comme dans le cas de Husserl, à être hantée par le scepticisme ?

Levinas ne tient pas pour primordiale la vision sur laquelle l'intuition se fonde. En tant que condition de possibilité, la vision nécessite un troisième terme vide qui rend l'objet visible en lui – la lumière (*cf.* TI206). La vacuité de ce troisième terme confère à la vision un caractère transparent, comme s'il n'y avait rien d'intermédiaire entre l'objet et le moi qui le voit, comme si elle refusait toutes les positions de l'étant. « Si le vide que fait la lumière dans l'espace dont elle chasse les ténèbres n'équivaut pas au néant, même en l'absence de tout objet particulier, *il y a* ce vide lui-même. [...] La négation de toute chose qualifiable laisse ressurgir l'impersonnel *il y a* qui, derrière toute négation, retourne intact et indifférent au degré de la négation » (TI207).

Une fois de plus, nous rencontrons ici la répétition de la négation et découvrons derrière elle l'« *il y a* », non atteint par cette négation. Levinas comprend cette structure de vision dans l'apérité de l'être comme étant le critère heideggerien de la vérité. « Chez Heidegger, une ouverture sur l'être qui n'est pas *un être* – qui n'est pas un « quelque chose » – est nécessaire pour que, d'une façon générale, un "quelque chose" se manifeste » (TI206). Ainsi s'ouvre la descente interminable propre à la pensée *intra*-archique sur l'ontologie *auto*-anarchique. C'est cette structure de vision hantée par l'*il y a* qui gît à l'arrière-plan de l'« intuition » (*cf.* TI208).

Ainsi, Levinas critique à la fois Husserl et Heidegger en s'appuyant sur la notion d' « il y a » qui est un emboîtement infini de négations.

3. La dissociation rigoureuse de « l'au-delà du possible » du « possible »

i) L'extra-archie qui ouvre l'au-delà du possible

Afin de mettre fin à cette descente vertigineuse vers l'abîme dans l'emboîtement infini des négations, Levinas a recourt à la pensée de Descartes. Dans sa réflexion sur le doute cartésien, Levinas explique que Descartes, en acceptant l'idée de l'infini, s'arrête au premier niveau de la descente. « Descartes cherche une certitude et s'arrête dès le premier changement de niveau dans cette descente vertigineuse. C'est qu'en fait il possède l'idée de l'infini, peut mesurer à l'avance le retour de l'affirmation derrière la négation. Mais posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui » (TI94).

Levinas affirme par-là le concept de vérité fondé sur Autrui en tant que « principe du phénomène » (TI92). C'est par Autrui que le sujet se réveille du rêve : « [le] réveil vient d'Autrui. […] C'est parce qu'elle [l'existence] soupçonne qu'elle se rêve, qu'elle se réveille. […] Mais ce soupçon […] suppose l'idée du Parfait » (TI85), à savoir l'altérité. Ainsi, le critère de la vérité est renouvelé par Levinas dans *Totalité et Infini*, comme la « manifestation du καθ'αὐτό [en soi] », ou la production de l'être[246] en tant qu'altérité, consistant « non point à se découvrir au regard » (TI60) mais précédant la structure de la vision et la rendant possible.

Néanmoins, comment cette manifestation du καθ'αὐτό peut être apportée au soi, si elle n'est pas saisissable par la vision ? Levinas l'explique par le biais du « langage » qui possède une autre structure que celle de la vision. Le langage considéré comme « communication à… »[247] qui n'est pas le contenu transmissible mais qui précède le contenu, précède l'objectivité de ce qui se transmet. « L'objectivité de l'objet et sa signification viennent du langage » (TI97). Seule la « communication à » l'autre rend possible l'objectivité, ou, bien au-delà,

[246] Levinas explique la « production de l'infini » comme suit : « Ce terme de production indique et l'effectuation de l'être […] et sa mise en lumière ou son exposition […] » (TI11). Ici nous voyons la simultanéité entre l'effectuation de la vérité et le dévoilement de celle-ci.

[247] Nous empruntons ici l'expression lévinassienne ultérieurement formulée. *Cf.* DMT174.

l'universalité, de ce qui est partagé entre l'autre et le moi. Dans le langage, se produit ce surplus par rapport à l'être en tant que circularité transmettant le contenu, « l'être au-dessus de l'être » ou « un plus que l'être » (TI241).

Dans cette vérité, étant donné qu'il ne peut y avoir cet être en tant que surplus avant qu'il ne soit produit, le problème de l'altération semble ne plus pouvoir être posé. Le scepticisme insistant sur l'altération du connu par le connaître présuppose déjà une entité préalable qui subirait la « réfraction » par l'opération du connaître. À l'inverse, dans la production de l'être, la vérité « s'effectue »[248] avant d'être saisie. L'arrêt de la régression est rendu possible par l'accueil de l'altérité comme l'ἀρχή. La pensée s'émancipe ainsi de la profondeur abyssale de l'*il y a* dans laquelle elle était entraînée lorsqu'elle cherchait son ἀρχή en elle-même. Nous nommons « *extra*-archique » cette structure car son origine gît à l'extérieur absolu du soi.

Parallèlement au fait de situer la vérité dans le « langage », Levinas nomme le scepticisme qui colle toujours à l'envers de la vérité « antilangage » ou « l'envers du langage » (TI91-92). Il fait ainsi référence aux sorcières de *Macbeth* qui ne cessent de dire : « *Fair is foul, and foul is fair* »[249]. Levinas le décrit en ces termes. « L'envers du langage est comme un rire qui cherche à détruire le langage, rire infiniment répercuté où la mystification s'emboîte dans une mystification, sans jamais reposer sur une parole réelle […] » (TI92, partiellement déjà cité plus haut). La destruction du langage dans laquelle s'ouvre l'emboîtement infini des mystifications, s'arrête lorsque la vérité s'effectue comme langage.

Levinas prépare déjà cette conception de la vérité dans « Le Moi et la Totalité » [1954]. En remettant en question la réfutation du scepticisme qui remonte à Aristote ainsi que nous l'avons vu, il proclame : « la classique réfutation du scepticisme » « ne tire sa force que de l'existence du langage, c'est-à-dire de l'interlocuteur, dont la présence est précisément invoquée par la parole »[250]. La réfutation qui se fonde sur la *reductio ad absurdum* d'Aristote et de Husserl présuppose déjà le langage, et par-là l'interlocuteur comme Autrui.

---

[248] TI323 : « l'extériorité de l'être [s'effectue] dans sa vérité ».

[249] William Shakespeare, *Macbeth*, Acte 1, scène 1, 3.

[250] EN42. Voir aussi : Didier Franck, *L'un-pour-l'autre*, Paris, P.U.F., p. 257.

ii) Deux « au-delà du possible »

Ainsi Levinas présente le mouvement vers l'« au-delà du possible » comme une remise en question de la souveraineté du savoir par le savoir lui-même, la mise en cause du fondement comme intra-archie et auto-archie. Il faudrait néanmoins prêter attention, comme Derrida le signale ultérieurement (*cf.* T107), aux deux concepts différents de l'« au-delà du possible » dans *Totalité et infini*, qui ne se dissocient pas sans équivocité, mais qui se croisent l'un l'autre[251]. L'un découle de la remise en question éthique du moi que nous venons de définir, l'autre émerge au sein de question de la caresse. En tant que relation allant de moi à Autrui, Levinas en propose deux *exemples* : premièrement, « [l]a sexualité fournit l'exemple de cette relation, accomplie avant d'être réfléchie », et deuxièmement, « Autrui comme maître – peut nous servir aussi d'exemple d'une altérité […] » (TI126). Si nous considérons l'*exemple* de la relation avec le maître en tant que relation langagière qui se dessine au plan éthique, l'*exemple* d'Autrui sexué(e) se dessine dans la caresse, relation non-langagière dans la sphère érotique. C'est la dimension de « l'amour », par laquelle « la transcendance va, à la fois, plus loin et moins loin que le langage » (TI284).

Néanmoins, ce plan de l'amour est « un plan à la fois supposant et transcendant l'épiphanie d'Autrui dans le visage » (*Idem.*), à savoir que ce plan érotique, tout en étant non identique avec le plan éthique, est lié à celui-ci, en le supposant et en le transcendant. Ainsi, la phénoménologie de l'Éros dessine la deuxième sorte d'« au-delà du possible »[252] qui ouvre la dimension de la fécondité. Levinas décrit plus loin la conception de la « paternité », à savoir le rapport entre le moi et le fils, en tant que mouvement vers l'au-delà du possible renfermant une rupture, « conception de l'enfant » (TI302), conception de l'altérité dans le « même ».

[251] Derrida traite ce sujet dans *Le toucher – Jean-Luc Nancy*. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre.

[252] « L'éros ne s'accomplit pas comme un sujet qui fixe un objet, ni comme une pro-jection, vers un possible. Son mouvement consiste à aller au-delà du possible » (TI292).

Ainsi, étant donné que le mouvement vers deux « au-delà du possible », dont l'un suppose l'autre en le transcendant[253], se base sur l'effectuation même de l'être à travers la « communication à … », l'ultime principe en tant qu'altérité nous semble avoir bien vaincu la résurgence du scepticisme. Cependant, une nouvelle question émerge. L'*extra*-archie peut-elle se distinguer de la position arbitraire de l'ἀρχή en dehors de soi, de la position doxique de l'étant ? Nous pensons par-là à une altérité tyrannique qui s'impose doxiquement ou spéculativement comme principe du tout. Ce problème peut s'articuler en deux questions : premièrement, la question de la position arbitraire de l'ἀρχή doxique à l'extérieur du moi, et deuxièmement, la réduction de cette extra-archie à l'intra-archie, par l'explication même de cette extra-archie. Cependant, ces deux questions n'en font plus qu'une, car, dès que l'on pose doxiquement l'extra-archie, cela ne peut pas ne pas se remplacer par l'intra-archie, étant donné que c'est le moi qui la pose. Ainsi, nous voyons bien combien il est difficile de séparer l' « au-delà du possible » du « possible ».

iii) La trace comme rupture qui garde « l'au-delà » – an-archie

La notion de « trace » répond à cette question. Comme nous le verrons dans la troisième partie, Heidegger décrit dans « La parole d'Anaximandre » la trace de la différence entre l'être et l'étant comme ce qui, dans l'oubli de l'être, à la fois s'efface et s'inscrit, et par-là, nous laisse penser et poétiser (*denken* / *dichten*) la vérité de l'être[254]. Levinas introduit en ce

[253] Néanmoins, il ne faudrait pas oublier que le plan érotique, décrit ici comme ce qui suppose le plan éthique en transcendant celui-ci, est une thématique introduite dans la philosophie de Levinas antérieurement à la thématique de l'éthique. Sur ce point, Yasuhiko Murakami nous rappelle que la notion d'« autrui » est tout d'abord élaborée comme « cadavre » et ensuite comme « féminin », avant d'être développée comme celle qui ouvre le plan éthique, et montre ainsi la profondeur de la philosophie de Levinas qui ne se réduit pas à la philosophie éthique. « Le fantôme et les femmes. Levinas et les soins palliatifs », conférence donnée à Paris, le 19 novembre 2011. Voir aussi son œuvre publiée en japonais : *Levinas – l'homme en tant que vulnérable* (レヴィナス　壊れものとしての人間), *Op. cit.*, ch. 3, § 3.

[254] « [L]a pensée est le Poème de la vérité de l'être […] (*Das Denken aber ist das Dichten der Wahrheit des Seins […]*) » (GA5, 372 ; C448).

qui le concerne la notion de « trace » en 1963, lorsqu'il parle de l'origine du sens en tant que « Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces » (EDE279). D'une part, cette notion de « trace » nous semble présenter une structure parallèle à celle de Heidegger, dans la mesure où les traces sont décrites comme étant à la fois *effacées* et *laissées*. C'est ainsi que Levinas surmonte le problème que nous avons signalé : le péril de la transformation de l'extra-archie en l'intra-archie ou en l'auto-archie. En effet, en *effaçant* ses traces, l'extra-archie résiste à être réduite en intra-archie ou en auto-archie, et en même temps, en *laissant* ses traces, elle demeure en tant qu'(an-)archie. Mais d'autre part, cette notion de trace est diamétralement opposée à celle de Heidegger, car elle est présentée comme ce qui introduit « une troisième voie exclue par [les] contradictoires [comme révélation et la dissimulation] » (EDE276), tandis que nous ne trouvons chez Heidegger que la duplicité de la révélation et de la dissimulation de la vérité de l'être. En effet, pour Heidegger, il s'agit de l'auto-archie qui apparaît à travers sa propre dissimulation. L'archie est toujours là, elle était certes dissimulée, mais attend sa dissipation. Contrairement à cela, chez Levinas, Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces « a » « absolument passé. *Être* en tant que *laisser une trace*, c'est passer, partir, s'absoudre » (EDE279). Il souligne donc plutôt la séparation de l'archie de la part du moi. Levinas donne le terme d'« *Illéité* » à Celui qui a laissé ses traces en effaçant ses traces, en utilisant le pronom « Il », la troisième personne qui n'entre jamais dans la relation directe avec le moi (EDE278). « Il » se situe « au-delà de l'être » car, à l'intérieur du domaine de l'être, il ne peut y avoir que la dichotomie de la révélation et de la dissimulation, et qu'il n'y a pas de troisième voie en plus de ces deux-là. C'est par-là que, dans le domaine de l'être, le « laisser » et l'« effacer » des traces n'ont pas lieu sans contradiction. Ainsi cette notion de « trace » est distinguée de celle de « signe » (*cf.* p. EDE278 ; HAH60) ou de « (re)présentation » en tant que référence à un étant quelconque à l'intérieur du domaine de l'être.

Par cette introduction de la notion de trace, Levinas interrompt la phénoménologie, tout en partant de celle-ci,[255] dans la mesure où elle signifie la philosophie portant sur ce qui

[255] « Si la signifiance de la trace consiste à signifier sans faire apparaître [...], si [...] la trace n'appartient pas à la phénoménologie – à la compréhension de l'"apparaître" et du "se dissimuler" – on pourrait, du moins, s'en approcher par une autre voie en situant cette signifiance à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt » (EDE278).

apparaît. Cela désigne l'introduction du non-fondement, qui n'est ni intra-archie, ni auto-archie, ni extra-archie comme la présence.

La notion de trace, en tant que troisième voie exclue de la dichotomie de la révélation et de la dissimulation, enseigne que les deux termes qui devraient être contradictoires (de la révélation et de la dissimulation) dans la dimension donnée ne se contredisent plus dans la dimension élevée. Nous nous réfèrerons à la description de Chestov, qui, malgré la distance que Levinas prend à l'égard de celui-ci, nous semble très vivante chez Levinas. Le philosophe russe explique l'élévation des dimensions, en prenant pour exemple le changement de plan de la « planimétrie » à la « stéréométrie ». « Sur une surface, on ne peut tracer en passant par un point donné qu'une seule ligne perpendiculaire à une droite déterminée ; mais dans l'espace à trois dimensions on peut tracer un nombre infini de ces perpendiculaires » (MM47). Ce qui ne permet aucune alternative sans commettre la contradiction dans la multiplicité *n*-dimensionnelle, ouvre, en passant à la multiplicité *n+1*-dimensionnelle, la coexistence de ce qui était initialement contradictoire avec lui. Pour reprendre l'expression topologique proposée par Jean-Michel Salanskis, il s'agirait de l'élévation des dimensions ouvre la « hauteur comme orthogonale »[256]. Nous la qualifions de « verticalité »[257], car elle dépasse l'« horizon » de mon « possible » non par la limite de celui-ci, mais par sa nature même.

Conclusion du premier chapitre

Ainsi, nous avons montré que la philosophie de Levinas jusqu'en 1963 est ce qui tente d'écrire « l'au-delà du possible », en soulevant l'idée selon laquelle cette rupture du « possible » s'accomplit en tant que rupture du fondement comme intra-archie, auto-archie, ou extra-archie. C'est le mouvement du savoir qui tente de se priver de sa propre souveraineté.

---

[256] Jean-Michel Salanskis, *Levinas vivant*, Paris, *Les belles Lettres*, 2006, p. 158.

[257] Nous avons vu dans le premier chapitre (5) de la première partie ce terme que Derrida emprunte pour désigner l'arrivée de l'événement comme possible-impossible. Voir CPI97.

Afin de le démontrer, nous nous sommes appuyé sur la distinction entre deux sortes d'autocritiques dans *Totalité et infini*, l'une apparaissant par la prise de compte de l'« échec » du soi et l'autre à travers celle de l'« indignité » du soi. C'est à partir de cette seconde sorte d'autocritique qu'émerge ce que nous appellerons « possibilité de l'impossibilité ». Ainsi surgit chez Levinas une orientation nouvelle qui s'avère tout à fait différente de celles de Husserl et Heidegger. C'est que, contrairement à Husserl et Heidegger qui tentent de délimiter la frontière du savoir – cette frontière équivaut chez Husserl à la ligne de partage entre entre l'idéalité et la réalité, chez Heidegger à celle entre l'ontique et l'ontologique – et ne cessent de s'acharner à consolider ces lignes de partage grâce auxquelles le savoir peut avoir son territoire légitime – chez Husserl au niveau transcendantal, chez Heidegger au niveau ontologique –, Levinas ne pose pas en premier une limite, mais fait plutôt la critique sans limite du savoir. Ce mouvement du savoir – la seconde sorte de critique de soi – sera formulé, en ce sens, comme au-delà du possible, et nous l'interprèterons comme dépassant l'horizon de capacité de la subjectivité.

En faisant une deuxième sorte d'autocritique qui vient critiquer les deux types de positions qui l'ont précédé, Levinas revient, dans *Totalité et infini*, sur le schéma chestovien de l'« itération du rêve » (TI93), et radicalise sa conception comme un abîme ou une anarchie, en affirmant que seule l'altérité – par laquelle seule la seconde sorte de critique émerge – peut poser un terme à ce doute interminable. Il renouvelle par-là le critère de la vérité comme ἀρχή qu'est l'altérité. Néanmoins, il s'ensuit une difficulté de parler de l'altérité absolue en tant qu'ἀρχή qui se produit *dans sa présence*, difficulté immanente à la perspective totalisante de la subjectivité. Ainsi il introduit la notion de « trace », un troisième terme à l'égard de la « présence » et de l'« absence » qui permet de sortir du transcendantalisme et qui restaure un fondement quasi-transcendantal, plus précisément, non-fondement (an-archie). C'est autour de la notion de « trace » que Levinas ouvre la *possibilité* de se dissocier rigoureusement de la notion de « signe » comme une référence au système ontologique. Cette possibilité est donc toujours la possibilité méta-ontologique, qui se superpose à celle de la seconde sorte de critique.

Après avoir confirmé cet arrière-plan, nous nous intéresserons à la critique derridienne déployée dans la « Violence et métaphysique », et aux échanges postérieurs entre Levinas et Derrida.

II. DEUXIÈME CHAPITRE – La contamination de l'« au-delà du possible » par le « possible »

Derrida se concentre sur la notion lévinassienne d'« au-delà du possible » à une époque ultérieure, dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000). Néanmoins, nous pouvons considérer que la problématique centrale que Derrida esquisse dans « Violence et métaphysique » [1964] (1967) se situe déjà autour du concept lévinassien de l'« au-delà », qui apparaîtra dans notre argumentation comme l'« au-delà du possible ». Nous verrons, dans un premier temps, comment Derrida démontre la difficulté du discours sur l'« au-delà » – ou sur l'« au-delà du possible ».

Étant donné que mon pouvoir / ma possibilité correspond à ma violence, aller au-delà du possible, ce serait s'ouvrir à la non-violence. A l'opposé de cela, Derrida déploie, sa notion d'économie de la violence – la minimisation de la violence à la place de la non-violence. En partant de là, nous interpréterons l'objection de Derrida comme ce qui conduit à une inévitable « contamination » de l'« au-delà du possible » par le « possible ». Nous le verrons tout d'abord dans sa défense de Husserl et Heidegger, qui souligne le caractère inévitable de la violence. Cette objection sera observée comme étant étroitement liée à la thèse de Derrida sur la contamination de la « trace » – au-delà de la présence et de l'absence – par le « signe » qui renvoie à la sphère immanente synchronisable.

Toute la difficulté du discours sur l'« au-delà du possible » consiste à ne pas pouvoir éviter de tomber dans la contradiction performative, car la subjectivité, en reposant sur la possibilité, ou sur l'être lui-même, ne peut aller au-delà du possible ou au-delà de l'être. Dire l'au-delà, comme nous l'expliquerons plus bas, est une contradiction performative. Derrida compare cela au « scepticisme », à l'instar de la définition classique du scepticisme, réitérée depuis Aristote jusqu'à Husserl.

Ensuite, à travers les textes de Levinas du début des années 1970, intégrés à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), nous verrons que Levinas est autorisé à parler de l'« au-delà du possible » précisément parce que cela ouvre une troisième voie au-delà du possible et de l'impossible. En d'autre termes, tandis que le possible et l'impossible se contredisent mutuellement, l'au-delà du possible se dessine au-delà de cette contradiction. Afin de le montrer, Levinas reprend, en guise de stratégie, la structure du discours sceptique

qui ose « *réalise*r [l']impossibilité » (AdE270 ; AE20). À ce stade, nous rencontrerons de nouveau l'argument du scepticisme, décrit non seulement comme l'« emboîtement » des négations, mais aussi comme le « déboîtement » incessant de la vérité des vérités, du Dire du Dit.

Parallèlement à cette description de la réalisation de l'impossible, l'« au-delà du possible » qui avait été développé dans *Totalité et infini* sous le concept de « fécondité » ou de « paternité », et décrit comme « conception de l'enfant » (TI302), sera reformulé, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* en tant que « substitution », et décrite comme « gestation de l'autre dans le même » (AE121, 167)[258]. Derrida interprète ultérieurement cette « substitution » en tant qu'« au-delà du possible » comme étant présentée sous la structure de « la possibilité de l'impossibilité ». En anticipant cette formulation derridienne, nous démontrerons cette structure en nous focalisant sur la distinction de deux sortes d'autocritiques que Levinas reprend de nouveau dans « La proximité » (1971), l'une comme fondée sur la souveraineté (archie comme présence) et l'autre comme l'inconditionnalité (anarchie). Nous préciserons donc que la substitution apparaît comme « possibilité de l'impossibilité », comme ce qui partage rigoureusement sa structure avec la seconde sorte de critique, la *possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique*. En introduisant cette distinction entre l'« ontologique » et le « méta-ontologique », nous verrons bien comment cette distinction rigoureuse supporte toute la pensée de Levinas.

En même temps, Levinas développe dans « Au-delà de l'essence » la notion de « tiers » qui avait été esquissée dès « Le moi et la totalité » (1954), et qui, avec le « discours philosophique », réintroduit l'ontologie dans sa pensée, à travers la « comparaison de l'incomparable » qui n'est rien d'autre, pour reprendre l'expression de Derrida, que le « possible impossible » (AEL112). Nous affirmerons cette « comparaison de l'incomparable » en tant que *possibilité ontologique de l'impossibilité méta-ontologique*, car il s'agit de la possibilité de comparer au niveau ontologique ce que l'on ne peut comparer au niveau éthique.

---

[258] Sur le rapport et la différence entre la « conception de l'enfant » (la paternité) en 1961 et la « gestation de l'autre dans le même » (la maternité) en 1974, voir aussi : Flora Bastiani, *La conversion éthique*, Paris : L'Harmattan, 2012, pp. 233sqq.

Dans un troisième temps, nous verrons, en suivant « En ce moment même dans cette ouvrage » [1980], comment Derrida insiste, en réponse à Levinas, sur la nécessité de la contamination de l'« au-delà du possible » par la dichotomie de la possibilité et de l'impossibilité pour avoir la distinction elle-même. Ce que Derrida remet en question n'est rien d'autre que la dissociation lévinassienne rigoureuse entre l'être et l'au-delà de l'être, ou, selon notre expression, entre l'ontologique et le méta-ontologique. Il le fait en se concentrant sur le mot « surimpression » rencontré chez Levinas. En nous référant à la lecture de Derrida, nous verrons que le scepticisme auquel Levinas a recours permet une ouverture non seulement vers l'« il y a » mais aussi vers l'« Illéité », ouverture comme condition de possibilité et d'impossibilité de la dissociation entre toutes deux.

1. La contamination de l'« au-delà du possible » par le « possible »

i) L'inévitable violence

Dans « Violence et métaphysique », Derrida présente ce que Levinas appelle « éthique », à savoir la rupture de l'être en tant que pouvoir, comme « non-violence » (ED172, etc.). La non-violence de la subjectivité à l'égard d'autrui découle de la structure de remise en question de soi dans laquelle le sujet se prive de son pouvoir.

Certes, on peut considérer, inversement, que la remise en question de soi peut être considérée comme une violence à l'égard de la subjectivité même. Dans la préface de *Totalité et infini*, Levinas décrit la rencontre de la pensée avec ce qui la transcende, en d'autres termes, avec l'altérité absolue, comme une « violence » subie par la pensée de la subjectivité : « Ce qui dans l'acte éclate comme essentielle violence, c'est le surplus de l'être sur la pensée qui prétend le contenir, la merveille de l'idée de l'infini » (TI12-13)[259]. Si l'on suit ce contexte, la rencontre avec l'altérité peut être considérée comme une violence subie par la subjectivité. Néanmoins, si l'on suit la logique lévinassienne concernant la relation asymétrique du moi et d'autrui, le sujet ne pourrait être victime de la violence de l'altérité.

[259] Voir aussi le passage suivant : « La violence qui consiste pour un esprit à accueillir un être qui lui est inadéquat, contredirait-elle l'idéal d'autonomie qui guide la philosophie [...] ? Mais la relation avec l'infini [...] déborde la pensée dans un tout autre sens que l'opinion » (TI10).

En effet, comme Derrida le fait remarquer, puisque la relation asymétrique entre la subjectivité et l'altérité interdit que la subjectivité se transforme en autre d'autrui, il s'ensuivrait que, même si la subjectivité subit une remise en question violente par l'altérité, la subjectivité ne pourrait jamais être suffisamment « victime » de cette violence.

En partant de ce schéma, Derrida objecte à cette pensée de la relation asymétrique : « Le mouvement de transcendance vers l'autre, tel que l'évoque Levinas, n'aurait pas de sens s'il ne comportait, comme une de ses significations essentielles, que je me sache, dans mon ipséité, autre pour l'autre. Sans cela, "Je" (en général : l'égoïté), ne pouvant être l'autre de l'autre, ne serait jamais victime de violence. La violence dont parle Levinas serait une violence sans victime » (ED185). Ainsi, sur le plan éthique où se situe Levinas, il s'en suivrait que, la subjectivité établirait par principe une relation non-violente avec autrui, ce que Derrida éprouve quelques difficultés à accepter[260].

À partir de ce point de vue, nous pouvons récapituler la thèse de Derrida en ces termes : puisque la subjectivité ne peut entretenir aucune relation éthique sans traverser son être et son pouvoir, alors la non-violence qui est suspension de mon pouvoir (ou mon être), est une contradiction performative. On doit ici exiger l'économie de la violence qui poursuit la minimisation de la violence.

Levinas, oppose le plan éthique compris comme non-violent, à la phénoménologie husserlienne et à l'ontologie heideggerrienne. À une époque antérieure à la critique de Derrida, Levinas désapprouve la constitution de l'autre décrite dans la 5ème méditation cartésienne de Husserl, car il trouve qu'il s'agit d'une violence de l'assimilation d'autrui par la subjectivité. En même temps, Levinas accuse l'ontologie heideggerrienne de *Sein und Zeit* de présenter la violence de l'absorption de l'étant dans l'être impersonnel. À l'encontre de

[260] Or, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas décrit la subjectivité comme la « victime » d'une persécution par l'altérité : « Le soi-même ne peut pas *se* faire, il est déjà fait de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralysant toute assomption […] » (AE165). Néanmoins, la subjectivité ne peut jamais être suffisamment victime, car sa souffrance ne peut jamais correspondre à l'accusation.

ces critiques lévinassiennes, Derrida déploie sa défense de Husserl et Heidegger, en démontrant que la violence dans la phénoménologie et de l'ontologie s'avère inévitable.

Au lieu d'énumérer les différents aspects que traite Derrida dans son argumentation, venons-en directement au point culminant de sa défense de Husserl. Il décrit la violence transcendantale en tant qu'archi-factualité transcendantale que la subjectivité ne peut pas ne pas assumer. Comme nous l'avons déjà mentionné dans le troisième chapitre de la première partie, Derrida recourt à la notion d'« archi-factualité (*Urtatsache*) […] transcendantale » (ED192) chez Husserl, afin de « respecter [le] pouvoir de résistance [de la cinquième des *Méditations cartésiennes*] aux critiques de Levinas » (ED194, note 1)[261]. Nous citons à nouveau le passage de *Logique formelle et logique transcendantale* :

> [Le] *je suis* est […] le *fondement primitif intentionnel pour mon monde* (*der intentionale Urgrund für meine Welt*) […]. Que cela convienne ou pas, que cela puisse me paraître monstrueux[262] […] ou non, c'est le *fait primitif auquel je dois faire face* (die *Urtatsache, der ich standhalten muss*), dont en tant que philosophe je ne peux pas détourner les regards un seul instant.[263]

[261] Quant à Levinas, à une époque ultérieure, il apprécie hautement la notion husserlienne d'« apprésentation » : « La fameuse "apprésentation" de Husserl, non point comme une représentation appauvrie, mais comme surplus mystérieux de l'aimé. Excellence propre de la transcendance sans référence à l'immanence du vrai […] » (Levinas, « Paix et proximité », p. 343).

[262] C'est dans la traduction de Suzanne Bachelard que ce mot « monstrueux » apparaît en guise de traduction de « *ungeheuerlich* ». Le terme « monstrueux », lié à la figure du « monstre », est bel et bien l'une des notions préférées de Derrida, comme nous le voyons dans « La main de Heidegger *(Geschlecht II)* » (1984-1985) (P415 *sqq.*).

[263] Hua XVII 244 ; LFLT317-318 ; cité par Derrida in ED193. Voir notre première partie, le chapitre 3, 2-ii).

L'archi-factualité de l'égoïté est un fait face auquel le sujet demeure totalement impuissant. Derrida qualifie cette archi-factualité transcendantale d'« essence irréductiblement égoïque de l'expérience »[264].

Bien au-delà de cela, Derrida associe cette archi-factualité transcendantale de l'égoïté au niveau du sujet à « l'archi-factualité du "présent vivant" »[265] au niveau de la temporalité. En empruntant l'« *analogie* » (ED194) entre la temporalité et l'altérité dont Husserl parle dans §52 des *Méditations cartésiennes*, analogie « entre la constitution de l'autre comme *autre* présent et de l'autre comme *autrui* […] » (ED194), Derrida en vient à la thèse célèbre selon laquelle c'est le temps qui est une violence[266].

> Si l'on veut en dernier recours déterminer la violence comme la nécessité pour l'autre de n'apparaître comme ce qu'il est, de n'être respecté que dans, pour et par le même […], le temps est violence. […] le présent, la présence du présent et le présent de la présence sont originairement et à jamais violence. (ED195)

D'après Derrida, cette violence est l'archi-factualité de l'égoïté ou du temps, face à laquelle la subjectivité transcendantale ne pourrait et ne devrait pas s'enfuir. Afin d'interroger l'origine de la question portant sur « l'archi-factualité transcendantale comme violence » (*idem.*), il n'y a pas d'autre voie que d'entamer « un nouveau discours qui justifiera de nouveau la phénoménologie transcendantale » (ED195).

---

[264] Il souligne par-là que la seule manière de se confronter au totalitarisme que Levinas critique est de partir de l'« *a priori* subjectif » (Husserl, *idem.*; cité par Derrida in *idem.*). Jacob Rogozinski nous rappelle aussi de ne pas oublier cet aspect de l' « égologie radicale » chez Derrida, Voir : « Vie et mort(s) de M. Valdemar », *Op. cit*., p. 204).

[265] « La question sur l'égoïté comme archi-factualité transcendantale peut être répétée plus profondément vers « l'archi-factualité du "présent vivant" ». En effet « la vie égologique […] a pour forme irréductible et absolument universelle le présent vivant. […] Seule l'unité actuelle de mon présent vivant permet à d'autres présents (à d'autres origines absolues) d'apparaître comme tels […] » (ED194).

[266] Voir aussi : Joanna Hodge, *Derrida on Time*, Routledge, 2007, p. 95.

Néanmoins, en défendant ainsi Husserl, Derrida reconnaît l'importance de la critique lévinassienne qui soulève les limites de la phénoménologie, en sachant que cette question ne peut être qu'entamée par la phénoménologie elle-même : « Mais l'ouverture nue de la question […] échappe à la phénoménologie […] » (ED195-196).

Parallèlement à cette défense de Husserl, Derrida défend également Heidegger. Ici aussi, nous allons directement au point qui nous semble décisif. Il se réfère au concept de violence développé dans le chapitre IV de *L'introduction à la métaphysique* de Heidegger, intitulé « La délimitation de l'être » (Voir ED204, note 1). Dans ce dernier, composé de quatre sous-parties (intitulées respectivement : « *Sein und Werden* », « *Sein und Schein* », « *Sein und Denken* », « *Sein und Sollen* »), Heidegger tente de délimiter l'être par rapport au devenir, à la semblance, au penser et au devoir. Heidegger interprète des fragments de Parménide, dans lequel celui-ci parle de trois voies[267], comme une détermination de l'humain en tant que celui qui prend la dé-cision (*Ent-scheidung*). L'*Ent-scheidung* ne renvoie ici pas à un jugement quelconque, mais à la scission de l'être, de la non-latence, de l'apparence, et du non-être (« *Scheidung im genannten Zusammen von Sein, Unverborgenheit, Schein und Nicht-sein* ») (GA40, 118). Heidegger qualifie les trois voies que Parménide évoque de « *Weg zum Sein* », « *Weg zum Nichts* », « *Weg zum Schein* » (GA40, 118-121). L'humain est celui qui prend la dé-cision au sens de cette *Scheidung* (scission).

Or, Derrida se réfère à ce chapitre car c'est à cet endroit que Heidegger disserte sur la violence en tant que dé-cision qui constitue l'essence de l'humain. Afin de le mettre en lumière, nous nous appuierons surtout sur la sous-partie « C. *Sein und Denken* ».

Heidegger cite la phrase de Parménide – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (frg. 3) –, en écartant la traduction habituelle de cette phrase : « *Denken und Sein ist dasselbe* » (GA40, 154). Tout d'abord, il traduit νοείν non pas par « denken », mais par « vernehmen (*appréhender*) », en précisant que ce mot « vernehmen » revêt un double sens. D'une part, il

[267] Heidegger désigne ici le passage comme les fragments 4 - 6, correspondant dans les livres suivants au fragment 2 - 6. *Cf.* Hermann Diels (tr.), Walther Kranz (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1934, pp. 231-234 ; Parmenides, *Die Fragmente*, tr. par Ernst Heitsch, Munich / Zürich, Artemis Verlag, pp. 14-23.

signifie *laisser advenir ce qui se montre*[268]. D'autre part, il signifie *constater une chose comme ce qu'elle est*[269]. Dans ce double sens, il signifie en somme *laisser advenir ce qui se montre en acceptant en tant qu'il est*[270]. Dans la *Vernehmung* (appréhension) l'étant en tant que tel s'ouvre et advient à la non-latence (*Unverborgenheit*)[271]. Parallèlement à cela, l'humain en tant qu'étant entre par l'appréhension dans la *Geschichte*, et atteint l'être[272].

À partir de ce constat, Heidegger traduit la phrase de Parménide mentionnée plus haut – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – en ces termes : « *Zusammengehörig sind Vernehmung wechselweise und Sein* » (GA40, 154). Ainsi, il tire la conclusion que Parménide évoque l'appartenance réciproque de νοεῖν (*Vernehmung* ; appréhension) et εἶναι (*Sein*).

Ensuite, afin de comprendre cette appartenance réciproque de l'appréhension et de l'être, décrite dans le « *dichterische Denken* » de Parménide, Heidegger propose de faire un détour

---

[268] « *Vernehmen meint einmal: hin-nehmen, auf einen zukommen lassen, nämlich das, was sich zeigt, erscheint.* (Appréhender veut d'abord dire : ac-cepter, laisser parvenir à soi – quoi ? Ce qui se montre, ce qui apparaît) » (GA40, 146 ; IM145)

[269] « *Vernehmen meint sodann: einen Zeugen vernehmen, ihn vornehmen und dabei den Tatbestand aufnehmen, fest-stellen, wie es mit der Sache bestellt ist und wie es mit ihr steht.* (Appréhender, c'est aussi appréhender un suspect, le faire comparaître, et alors faire un constat, consigner un état de fait, con-stituer l'état d'une affaire) » (GA40, 146 ; IM145)

[270] « *Die Vernehmung in diesem Doppelsinn besagt: das auf einen Zukommenlassen, wobei nicht einfach hingenommen, sondern dem Sichzeigenden gegenüber eine Aufnahmestellung bezogen wird.* (L'appréhension, en ce double sens, veut dire : un laisser-parvenir-à-soi dans lequel il n'y a pas simplement acceptation, mais où est occupée une ligne de ré-sistance en face de ce qui se montre) » (GA40, 146 ; IM145).

[271] « *[…] in der Vernehmung als dem hin-nehmenden Vor-nehmen das Seiende als solches aufgeschlossen wird und so in die Unverborgenheit her-vor-kommt* » (GA40, 175). Voir la traduction publiée: « […] dans l'appréhension en tant que préhension ré-ceptive, l'étant est rendu patent comme tel, et ainsi se pro-duit dans la non-latence » (IM172).

[272] « *[…] Vernehmung ist ein Geschehen, worin geschehend der Mensch erst als der Seiende in die Geschichte tritt, erscheint, d.h. [im wörtlichen Sinne] selbst zum Sein kommt* » (GA40, 149). Voir la traduction publiée : « […] l'appréhension est un pro-venir, et c'est seulement en pro-venant dans ce pro-venir que l'homme entre dans la pro-venance comme étant, apparaît, c'est-à-dire (littéralement) vient lui-même à l'être » (IM148).

et d'écouter le « *denkerische Dichten* », à savoir l'*Antigone* de Sophocle. Selon lui, c'est dans le *Dichten* que l'être et l'être-là des grecs s'installent proprement. Le « *denkerische Dichten* » ouvre l'essence de l'être de l'humain (*Wesenseröffnung des Menschseins*) (GA40, 153). Le poème commence ainsi :

> *Vielfältig das Unheimliche, nicht doch*
> *über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.* (GA40, 155)
> (Multiple l'inquiétant, rien cependant
> au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant) (IM153)

Heidegger relève que : « *Der Mensch ist mit* einem *Wort τὸ δεινότατον, das Unheimlichste.* (L'homme est τὸ δεινότατον, ce qu'il y a de plus inquiétant parmi l'inquiétant.)» (GA40, 158 ; IM156)

Comme nous le constatons, Heidegger traduit δεινόν par « *unheimlich* », en précisant qu'il y a équivocité (*Zweideutigkeit*) avec ce mot grec : d'une part, il signifie ce que Heidegger nomme « *das Überwältigende* (prépotent) »[273], associé au mot grec « δίκη », et d'autre part, ce que Heidegger dénomme « *das Gewalt-tätige* (le faisant-violent) »[274], rattaché au terme « τέχνη ». Ainsi, l'homme est décrit à la fois « *das Überwältigende* (prépotent) » et « *das Gewalt-tätige* ». D'une part, il est « *das*

---

[273] « *Einmal nennt δεινόν das Furchtbare […], im Sinne des überwältigenden Waltens, das in gleicher Weise den panischen Schrecken, de wahre Angst erzwingt wie die gesammelte, in sich schwingende, verschwiegene Scheu* » (GA40, 158-159). Voir la traduction publiée : « D'un côté δεινόν désigne l'effrayant, […] le terrible conçu comme la perdominance prépotente qui provoque aussi bien la terreur panique, la véritable angoisse, que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète » (IM156).

[274] « *Zum anderen aber bedeutet δεινόν das Gewaltige im Sinne dessen, der die Gewalt braucht, nicht nur über Gewalt verfügt, sondern gewalt-tätig ist, insofern ihm das Gewaltbrauchen der Grundzug seines Tuns nicht nur, sondern seines Daseins ist* » (GA40, 159). Voir la traduction publiée : « Mais d'un autre côté δεινόν signifie le violent conçu comme celui qui emploie la violence, qui non seulement en dispose, mais est faisant-violence, parce que l'usage de la violence est le trait fondamental non seulement de son faire, mais bien de son être-Là » (IM156-157).

Überwältigende » car, dans la mesure où il appartient à l'être, il demeure exposé dans l'étant dans l'ensemble (*Seiende im Ganzen*) qui est lui-même « *das Überwältigende* »[275]. D'autre part, l'humain est « *das Gewalt-tätige* », car il exerce la violence contre le pré-potent[276]. C'est en ce double sens de δεινόν (*das Überwältigende* et *das Gewalt-tätige*) que l'homme est *das Unheimlichste*.

Heidegger explique le mot « *un-heimlich* » en ces termes : « *Das Un-heimliche verstehen wir als jenes, das aus dem "Heimlichen", d.h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Un-gefährdeten, herauswirft.* (Nous comprenons l'inquiétant comme ce qui nous rejette hors de la "quiétude", c'est-à-dire hors de l'intime, de l'habituel, du familier, de la sécurité non menacée.) » (GA40, 160 ; IM157).

Bien au-delà, il associe, d'une part, « *das Gewält-tätige* (le faisant-violent) » à τέχνη[277], en précisant que ce terme τέχνη signifie le savoir (*Wissen*) au sens de « *das Ins-Werk-setzen-können des Seins als eines je so und so Seienden* (pouvoir mettre en œuvre l'être comme un étant qui soit toujours tel ou tel) » (GA40, 168)[278], et, d'autre part, « *das Überwältigende* (le

---

[275] « *Das Seiende im Ganzen ist als Walten das Überwältigende, δεινόν in dem ersten Sinne. Der Mensch aber ist δεινόν einmal, sofern er in dieses Überwältigende ausgesetzt bleibt, weil er nämlich wesenhaft in das Sein gehört.* (L'étant dans l'ensemble est, en tant que perdominance, le prépotent, δεινόν au premier sens. Or l'homme est d'abord δεινόν en tant que, appartenant par essence à l'être, il reste exposé à ce prépotent.) » (GA40, 159 ; IM157).

[276] « *Der Mensch ist aber zugleich δεινόν, weil er der Gewalt-tätige in dem gekennzeichneten Sinne ist.* (Mais l'homme est en même temps δεινόν parce qu'il est le faisant-violence.) » (GA40, 159 ; IM157)

[277] « *Die Gewalt, das Gewaltige, worin sich das Tun des Gewalt-tätigen bewegt, ist der ganze umkreis der ihm überantworteten Menschenschaft [...]. Wir nehmen das Wort "Machenschaft" nicht in einem abschätzigen Sinne. Wir denken dabei Wesentliches, das sich uns im griechischen Wort τέχνη kundgibt* (La violence, le violent, en quoi se meut l'agir du faisant-violence, c'est tout le champ de la machination […]. Nous ne prenons pas le mot « machination » au sens péjoratif. Nous pensons par là quelque chose d'essentiel, qui s'annonce à nous dans le mot grec τέχνη) » (GA40, 168 ; IM165).

[278] « *So kennzeichnet denn die τέχνη das δεινόν, das Gewalttätige, in seinem entscheidenden Grundzug: denn die Gewalt-tätigkeit ist das Gewalt-brauchen gegen das Über-wältigende: das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende.* (Ainsi

prépotent) » à δίκη, qu'il traduit en allemand par « *Fug* (l'ordre qui joint et enjoint) » et qui signifie dans ce contexte, premièrement jointure et ajustement (*Fuge und Gefüge*), deuxièmement, « la consigne que le prépotent donne à sa perdominance [*die Weisung, die das Überwältigende seinem Walten gibt*] », troisièmement, « l'ajustement disposant, qui force à s'adapter et à se conformer [*das fügende Gefüge, ds Einfürung und Sichfügen erwingt*] » (GA40, 169 ; IM166). Heidegger explique ce double sens de δεινόν – comme δίκη et comme τέχνη – qui fait le « *wechselweise Gegenüber* » (GA40. 169) dans l'essence de l'humain[279].

Après ce détour autour du *denkerische Dichten*, Heidegger superpose l'appartenance réciproque (*Zusammengehörigkeit*) de νοεῖν (*Vernehmung*) et εἶναι (*Sein*) dont parle Parménide, au rapport réciproque (*Wechsebezug*) entre δίκη et τέχνη dont parle Sophocle (Voir : GA40, 174-175), à savoir, « *Geschehnis der Unheimlichkeit* »[280].

Derrida tire de ces argumentations – dans lesquelles nous avons vu l'égoïté comme « *ungeheuer* » (Husserl) et l'humain comme « *unheimlich* » (Heidegger) – que la dimension éthique, à savoir la dimension de la non-violence que Levinas décrit, ne peut jamais être pure, et ne peut jamais ne pas se laisser contaminer par le pouvoir, par l'être, par la subjectivité, par la violence – la violence transcendantale et la violence ontologique.

ii) Contamination de la trace par le signe – réfutation reprise du scepticisme

---

donc c'est le τέχνη qui caractérise le δεινόν, le faisant-violence, quant à son trait principal et décisif : car le faire-violence est un employer-violence contre le prépotent ; c'est, par le combat du savoir, acquérir à l'apparence, à titre d'étant, l'être antérieurement fermé.) » (GA40, 169 ; IM166).

[279] « *Die δεινότατον des δεινόν, das Unheimlichste des Unheimlichen, liegt im gegenwendigen Bezug von δίκη und τέχνη*. (Le δεινοτατον du δεινόν, le plus inquiétant de l'inquiétant, réside dans l'affrontement de δίκη et τέχνη » (GA40, 171 ; IM168).

[280] « *Δίκη ist der überwältigende Fug. Τέχνη ist die Gewalt-tätigkeit des Wissens. Der Wechselbezug beider ist des Geschehnis der Unheimlichkeit*. (Δίκη, c'est l'ordre prépotent. Τέχνη, c'est l'activité violente du savoir. Le rapport mutuel des deux est l'événement de l'inquiétance.) » (GA40, 174 ; IM171).

Cette objection derridienne va de pair avec sa thèse de la contamination de la « trace » par le « signe » :

> […] ce mot [« trace »] ne peut surgir que comme une métaphore dont l'élucidation philosophique fera sans cesse appel aux « contradictoires » [de la « révélation » et « dissimulation » (EDE276)]. Sans quoi son originalité – ce qui la distingue du *Signe* […] n'apparaît pas. Or il *faut* la faire apparaître. (VM446 ; ED190)

La notion de trace est inconcevable si elle n'est pas rapportée à l'image contradictoire de la révélation et de la dissimulation. D'une part, nous ne pouvons penser à la fois la révélation et la dissimulation, à la fois le « laisser » et l'« effacer » des traces. D'autre part, pour penser cet inconcevable, nous sommes invités à avoir recours à l'au-delà de l'être, à la troisième voie qui se pose face à la révélation et la dissimulation. Mais il faut alors se poser la question de savoir si l'on peut effectivement parler d'un tel au-delà de l'être. Pour y répondre il faut faire résonner cette remarque de Derrida avec la suivante :

> En faisant du rapport à l'infiniment autre l'origine du langage [...] sans rapport au même, Levinas se résout [...] à trahir son intention dans son discours philosophique. Celui-ci n'est entendu et n'enseigne qu'en laissant d'abord circuler en lui le même et l'être. Schéma classique [...] d'une démonstration qui contredit le démontré par la rigueur et la vérité même de son enchaînement. (VM470 ; ED224)[281]

Pour que la notion de trace apparaisse comme une troisième voie face à la révélation et à la dissimulation, il faut qu'elle soit séparée de l'être, mais à ce moment-là nous sommes conduits à la question de savoir comment parler de l'au-delà de l'être, si l'on utilise le

[281] Ce passage a d'abord été relevé par Stefan Strasser. Néanmoins, comme nous l'argumenterons plus tard dans ce chapitre, nous insistons sur la cohérence de la structure du scepticisme chez Levinas qui pénètre des œuvres en 1961 et en 1974. C'est pour cela que, malgré la ressemblance apparente, notre interprétation ne suit pas la thèse du « virement (*Kehre*) » ou du « remaniement (*Verarbeitung*) » de la pensée lévinassienne. Voir : Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung im Emmanuel Levinas' Philosophie*, La Haye : Nijhoff,1978, p. 242.

vocabulaire de l'être qui ne connaît que la dichotomie de la révélation et de la dissimulation. La notion de trace ne peut être traitée dans le discours philosophique qu'avec deux termes contradictoires tels que « laisser » et « effacer ». Si l'on utilisait le vocabulaire philosophique pour définir et établir cette notion, elle ne se situerait plus au-delà de l'être.

Derrida considère ici la structure auto-contradictoire de l'argumentation – du fait de parler de la séparation absolue de l'être en s'appuyant sur le langage de l'être – en la comparant à celle du « scepticisme » (*Idem.*)[282], de l'« *empirisme* », du « *rêve* » qui « s'évanouit *au jour* et dès le lever du langage » (ED224). Il reprend ici manifestement la réfutation classique du scepticisme, reprise depuis Aristote jusqu'à Husserl, qui correspondait à la question abordée dès notre premier chapitre de cette partie. Ainsi la philosophie de Levinas est posée dans un rapport d'analogie avec le scepticisme.

Néanmoins, comme nous l'avons vu plus haut, cette réfutation classique présuppose déjà, selon Levinas, le langage, la communication avec Autrui comme l'ἀρχή. Seulement, dans la mesure où la notion de trace a été introduite, cette notion de langage doit être comprise comme le langage annonçant l'*an-archie* qui, au-delà de l'être, efface ses traces, langage que nous verrons plus bas comme « témoignage ».

Une autre objection possible à Derrida se tient dans la notion de « diachronie » que Levinas présente dans l'article « L'intentionnalité et la sensation » [1965] (EDE214). Il la superpose à la conception de « différence temporelle » entre la perception et le perçu que Husserl évoque dans l'appendice V des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience*

---

[282] Concernant les échanges entre Derrida et Levinas autour du « scepticisme », voir aussi : De Greef, Jan, « Scepticisme et raison », *Op. cit.* ; Bernasconi, Robert, « Skepticism in the Face of Philosophy » *in* : *Re-reading Levinas*, éd. par Bernasconi, Robert, Critchley, Simon, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1991, pp. 149-161 ; Voir aussi : Tengelyi, László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble : Millon, 2005, pp. 266-267 ; Aikin, Scott F. et Simmons, J. Aaron, « Levinasian Otherism, Skepticism, and the Problem of Self-refutation » *in* : *Philosophical Forum*, 40 (1), 2009, pp. 29-54. Notre recherche qui prend pour fil conducteur la notion de scepticisme afin d'interpréter les échanges entre Derrida et Levinas, partage plusieurs points communs avec ces travaux antécédents, mais se dissocie de ceux-ci du fait que nous prenons en considération plusieurs textes de différentes époques qui ne sont pas traités dans ces travaux antérieurs.

intime du temps[283]. Husserl tente de démontrer la simultanéité stricte entre la perception et le perçu, car ainsi que nous l'avons vu, c'est par le biais de la non-simultanéité de la perception et du perçu que l'objection du type wattien pose la question de l'altération du perçu par la perception. Ici, Husserl n'a néanmoins plus recours à la réfutation classique basée sur *reductio ad absurdum*, mais à la méthode de précision de la terminologie. Afin de prouver cette simultanéité de la perception et du perçu, il passe par quatre étapes[284].

i) Dans le cas du temps objectif saisi dans l'attitude naturelle, il n'y a pas de simultanéité de la perception et du perçu, comme cela est manifeste avec l'exemple de l'« étoile », car il est possible que celle-ci n'existe pas du tout à l'instant de sa perception.

ii) Dans le cas du temps objectif saisi dans l'attitude phénoménologique, le point initial de la durée de la perception ne coïncide pas avec le point initial de la durée du perçu. La perception commence à l'instant où se déclenche l'appréhension qui est « animation » du donné de sensation. Le donné de sensation doit « être constitué » avant que puisse débuter l'appréhension animatrice. Car, comme l'explique Husserl, « au moment […] où débute l'appréhension, une partie du donné de sensation est déjà écoulée et n'est plus que rétentionnellement maintenue »[285]. Ainsi, Husserl conclut qu'il y a une « différence temporelle [*zeitliche Differenz*] » entre le point initial de la perception et le point initial de l'objet.

iii) Dans la sphère immanente de la perception comme acte de la réflexion dans lequel se donnent les vécus, il n'existe pas, dans ce cas non plus, de simultanéité entre la perception et le perçu, car l'acte de réflexion « présuppose […] qu'est déjà constitué, et retenu rétentionnellement, quelque chose sur quoi il puisse se retourner »[286].

iv) Néanmoins, comme l'explique Husserl, la réflexion et la rétention « présupposent la "conscience interne" impressionnelle »[287] du donné immanent. Et c'est dans le cas où la

---

[283] Hua X 109 *sq.* ; *Leçons* 145-147.

[284] Voir aussi, Didier Franck, *Dramatique des phénomènes* (DP29).

[285] Hua X 110 ; *Leçons* 147, nous empruntons ici la traduction de Franck présentée dans DP29.

[286] *Idem.*, tr. par Henri Dussort.

[287] Il s'agit du « non-modifié absolu, l'archi-source de toute conscience et de tout être ultérieurs » (Hua X 67 ; traduit et cité par Franck *in* : DP29), de « la conscience primaire qui n'a plus derrière elle de conscience en qui elle serait consciente » (Hua X 90, traduit et cité par Franck *in* : DP 29).

« conscience interne » peut être caractérisée en tant que « perception » que Husserl peut finalement dire qu'il existe « une simultanéité rigoureuse de la perception et du perçu » (Hua X 111).

Ainsi, même si son but était de prouver la simultanéité de la perception et du perçu, Husserl reconnaît la « différence temporelle » ou le retard du point initial de la perception par rapport au point initial du perçu dans le deuxième cas. C'est précisément à cette différence temporelle que s'intéresse Levinas, et il la nomme « diachronie » (EDE214).

En effet, cette diachronie permet l'entrée du scepticisme, scepticisme qui ne repose plus sur l'attitude naturelle mais sur l'attitude phénoménologique, et qui met en doute le fait que la perception puisse être apte ou non à percevoir le perçu sans l'altérer. Cette notion de « diachronie » est décrite par Levinas comme s'insinuant de l'au-delà de l'être. L'au-delà de l'être signifie, nous le répétons, un domaine où l'être et le ne-pas-être ne se contredisent pas. Il s'agit du troisième terme qui se lève à l'extérieur des deux termes réciproquement contradictoires de l'être et du ne-pas-être, ou de la révélation et de la dissimulation. Comme nous l'avons vu, c'est ce geste consistant à situer la diachronie au-delà de l'être qui permet à Levinas de ne pas tomber simplement dans le naturalisme. Ainsi la notion de diachronie se dérobe à l'auto-contradiction dans laquelle elle devrait tomber si elle était considérée dans le domaine de l'être.

Pourtant, étant donné que Levinas reprend le critère de la vérité au sein du langage et non dans la structure de la vision, cette notion de diachronie est développée, non comme celle entre la perception et le perçu, mais comme celle entre le Dire et le Dit.

Derrida semble ne pas avoir laissé d'évocation explicite à propos de cet article de Levinas dans la deuxième version de *Violence et métaphysique*. Néanmoins, aussi bien ce concept lévinassien de non-simultanéité (« diachronie ») que la présentation de celle-ci comme au-delà de l'être nous semblent avoir une certaine influence sur le texte « ΟΥΣΙΑ et ΓΡΑΜΜΗ », dans lequel Derrida associe la conception de non-simultanéité des maintenants à celle de l'au-delà de l'être et de l'étant.

D'autre part, comme nous l'avons également mentionné, Derrida manifeste son désaccord à l'égard de la formulation lévinassienne en tant que « trace authentique » (EDE279 ; HAH66) ou « trace comme trace » (EDE281 ; HAH68). Il déclare qu'il ne peut y avoir de « trace elle-même » (ΟΓ258). Dans la version intégrée à *L'écriture et la différence* [1967] de

« Violence et métaphysique », il ajoute à sa critique envisagée à la notion de « trace » que nous avons évoquée plus haut[288], la phrase suivante : « Et le phénomène [de trace] suppose sa contamination originaire par le signe » (ED190). Il considère ainsi que la trace de l'au-delà de l'être doit être contaminée par l'être.

En 1969, dans « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », Levinas nous semble répondre implicitement à cette remarque de Derrida. En décrivant comme « trace » l'écrit portant sur le Nom de Dieu, Levinas se demande : « [Le Nom de Dieu] [e]st-il préservé dans l'écrit de toute contamination par l'être ou la culture ? »[289]. En d'autres termes, il se demande s'il est possible de préserver la trace de la contamination par le signe.

Dans la version intégrée à *Marges de la philosophie* (1972) d'« Ousia et grammè », Derrida, pour sa part, lui donne la réponse implicite en disant qu'il ne peut y avoir de « trace *propre* » (M77), en empruntant le mot « propre » d'une part en tant qu'« *eigen* » de « *eigentlich* » heideggerien (que l'on traduit habituellement en français par « authentique »), et d'autre part en tant que « non contaminé ». Le discours philosophique, pour qu'il soit compréhensible, exige que la trace soit hantée par le signe qui fonctionne dans la circularité de la référence. La possibilité de distinction entre la trace et le signe suppose en fait l'impossibilité de les distinguer.

Ainsi, nous avons vu que Derrida insiste constamment sur la contamination de l'« au-delà du possible » par le « possible ».

2. Dissociation de l'« au-delà du possible » du « possible »

i) L'Usage du scepticisme – la réalisation de l'impossible

Or, bien que Levinas ne précise pas s'il s'agit ou non d'une réaction à la pensée de Derrida, après avoir séparé l'« au-delà du possible » du « possible » par la critique de la

[288] Nous la citons à nouveau : Le mot « trace » « 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* […] n'apparaît pas. Or il *faut* la faire apparaître » (VM446 ; ED190).

[289] Emmanuel Levinas, « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » *in* : *L'analyse du langage théologique*, éd. par Enrico Castelli, Paris : Aubier, 1969, pp. 155-167. La citation se trouve à la p. 160.

souveraineté du savoir par le savoir même, Levinas introduit le retour du « possible » et de la souveraineté. Cela a lieu de deux manières. Tantôt ce retour en ontologie est décrit à travers la nécessité du langage philosophique, tantôt ce même retour est dépeint par la nécessité de prendre en compte la question du « tiers », tantôt ces deux moments sont entrelacés, ou plutôt, réunis dans un corps.

Nous observerons tout d'abord le premier cas – la nécessité du discours philosophique – qui nous semble répondre à l'analogie, déclarée par Derrida, entre le scepticisme et la philosophie de Levinas. Dans son article « Au-delà de l'essence » (1970), repris ultérieurement en guise d'« Argument » dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas reconnaît que « l'au-delà de l'être » se trahit dans le dit, dans son discours même. Et par-là, il reconnaît bien qu'il introduit une « trahison » dans le langage qu'il ne peut pas ne pas énoncer comme « ancillaire et ainsi indispensable », dans son langage qui, au moment de son argument – « en ce moment même », écrit Levinas – « sert à une recherche menée en vue de dégager l'*autrement qu'être* ou l'*autre de l'être* » (AdE268 ; AE17-18). L'expression « en ce moment même » est à nouveau reprise comme « dans le présent énoncé » : la « responsabilité » et « un profond jadis » « se synchronisent » « dans le présent énoncé » (AdE281 ; AE36-37) qui déploie la notion de « diachronie ». Les expressions que Levinas emprunte ici – « en ce moment même » ou « dans le présent énoncé » – montrent bien combien ce discours dans lequel la diachronie se dissout inévitablement dans la synchronie, s'avère difficile[290]. Il faut alors penser la nécessité de cette synchronisation dans laquelle émerge à nouveau la souveraineté : « l'emprise du langage sur l'anarchique […] est lutte et douleur de l'expression. D'où vient […] la nécessité de l'*arché* de la souveraineté et de l'État » (AE184, note 1). C'est ainsi que Levinas revient à une notion de souveraineté liée à celle de l'État.

Cette nécessité du discours philosophique va de pair avec la question du « tiers » qui exige de nous une « comparaison entre les incomparables » (AdE279). Levinas décrit, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le retour de l'un-pour-l'autre an-archique à l'être comme « neutre » : « Pourquoi la proximité, pure signification du Dire, l'un-pour-

[290] Il va sans dire que c'est pour reprendre cette expression que Derrida écrira son article « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (1980).

l'autre an-archique d'au-delà de l'être, retournerait-elle à l'être ou tomberait-elle en être, en conjonction d'étants, en *essence* se montrant dans le Dit ? » (AE244). Il répond à cette question comme suit : « Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, […] [l]a question ne serait pas née […]. La responsabilité pour l'autre […] est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers » (AE245). Ainsi, il explique que le retour à l'ontologie est exigé par la question venant du tiers. « Dans la comparaison de l'incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre : être » (AE247). Ainsi le « Soi » de la substitution devient « membre de société » (AE247)[291].

Par la nécessité du discours philosophique et par la question du tiers, Levinas nous conduit donc à la question de la comparaison de l'incomparable ou, en d'autres termes, à l'aporie de *la possibilité de l'impossible* – différente de celle de la substitution – à laquelle nous reviendrons plus avant.

En même temps, dans l'article « Au-delà de l'essence », Levinas argumente sur la façon dont l'au-delà de l'être, dans sa trahison inévitable, émerge. C'est ici qu'il recourt à nouveau au concept de scepticisme, acceptant ainsi de reconnaître que son discours est de même structure que le scepticisme. Levinas déclare : « le scepticisme [...] ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité » (AdE270 ; AE20). Nous interprétons le mot « redouter » non seulement dans le sens de « craindre » mais aussi dans celui de *douter à nouveau*, à savoir *descendre vers le niveau le plus profond du doute*. Levinas parle ici de la réalisation de l'impossible en tant qu'absurdité dans l'énoncé du scepticisme. Il paraphrase ainsi la formule de la réfutation husserlienne ainsi que celle de la critique derridienne, qui montrent toutes deux que la structure même du scepticisme est auto-contradictoire. Néanmoins, Levinas montre ensuite que, dans cette perspective qui dénonce l'absurdité de la réalisation de l'impossible, l'on présuppose déjà la logique de la simultanéité, du « en même temps ».

Nous retrouvons à nouveau ici l'inspiration chestovienne qui subsiste dans la pensée de Levinas. Lorsque Chestov cite la réfutation du relativisme d'Aristote dans « Memento mori » – nous l'avons cité dans le premier chapitre –, il la complète pour des raisons de commodité

[291] Nous reviendrons de plus près sur ce point dans le troisième chapitre qui suit la lecture derridienne de Levinas proposée dans « Le mot d'accueil ».

de compréhension, par l'expression « en même temps ». Nous la citerons de nouveau dans la version française de Chestov :

> La conséquence, souvent ridiculisée, de ces opinions [affirmations de sceptiques], est qu'elles se détruisent elles-mêmes. Car en affirmant que tout est vrai, nous affirmons la vérité de l'affirmation opposée et, par conséquent, la fausseté de notre propre thèse […]. Si l'on déclare que seule est fausse l'affirmation opposée à la nôtre, ou bien que seule la nôtre n'est pas fausse, on se voit néanmoins obligé d'admettre un nombre infini de jugements vrais et faux. Car celui qui émet une affirmation vraie prononce *en même temps* qu'elle est vraie, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini.[292]

Aristote argumente qu'une affirmation qui énonce qu'elle est vraie et qu'elle seule est vraie (par exemple, « j'affirme qu'A est B ») doit admettre *en même temps* que l'affirmation de sa propre thèse est elle aussi vraie (« j'affirme que j'affirme qu'A est B »), et que l'affirmation première n'est pas une seule thèse vraie, ainsi de suite.

Pour reprendre la réfutation husserlienne que nous avons déjà citée plus haut, en mettant en avant cet « en même temps », elle est formulée en ces termes : « au cours de son argumentation, le scepticisme présuppose implicitement, à titre de condition de possibilité, cela même qu'il [en même temps] nie dans ses thèses » (Hua III/1 174 ; *Idées I* 263, §79). En effet, aucune *reductio ad absurdum* n'est rendue possible sans cet « en même temps » (AE20). Levinas, à son tour, voit la possibilité de la résurgence du scepticisme dans l'absence de l'« en même temps », à savoir dans le déphasage du temps entre le Dire et le Dit – la « diachronie » s'opposant à la « synchronie » où tout temps est rassemblé dans le présent ou la (re)présentation.

Dans le jaillissement du « discours sceptique » apparemment auto-contradictoire, réside la diachronie qui ne peut pas ne pas être synchronisée lorsqu'elle est vue par la logique formelle. Levinas l'explique dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* en ces termes : « [...] le scepticisme fait précisément une différence et met un intervalle entre le Dire et le

[292] Voir Aristote, *Métaphysique*, 1012b ; cité par Chestov *in* : MM11-12, nous soulignons.

Dit » (AE261). Le scepticisme résiste à l'altération du Dire en Dit, ou plutôt, réduit le Dit au Dire en re-disant ou dé-disant le Dit en Dire.

De même que le cas de la vision renvoie à un troisième terme qui est la lumière et qui n'est pas elle-même un étant, celui qui réfute le scepticisme fait un renvoie à un troisième terme sur lequel repose la synchronie de la logique formelle, déjà présupposée dogmatiquement.

> On place [dans la réfutation du scepticisme] la vérité du scepticisme au même niveau que les vérités dont son discours énonce l'interruption et l'échec, comme si la négation de la possibilité du vrai se rangeait dans l'ordre remis par cette négation en question ; […] alors que contester la possibilité de la vérité, c'est précisément contester cette unicité de l'ordre et du niveau. (AE261)

Levinas soutient donc toujours la thèse selon laquelle il existe une différence entre les niveaux des négations, où il affirme l'absence du troisième terme synchronisant que nous avons suivie dans *Totalité et infini*. Il fait cette déclaration plus rigoureuse encore : « Le langage est déjà scepticisme » (AE263). Le scepticisme n'est pas l'un des modes variés du langage, mais à l'inverse le langage en tant que tel, dans la mesure où il est considéré comme le Dire originellement diachronique, comporte la structure du scepticisme.

Dans « Au-delà de l'essence », Levinas qualifie le scepticisme d'« enfant légitime de la philosophie » (AdE270 ; AE20), comme s'il reprenait, en la renversant, l'expression de Chestov dans « Qu'est-ce que la vérité? » (1927) – « La sagesse[293] est l'enfant illégitime, mais cependant naturel de la raison, la chair de sa chair » (QV47). Cela nous rappelle également l'expression de Chestov dans « Memento Mori » : le « relativisme constamment traqué, et combien de fois déjà tué, » renaît, « pareil au phénix », « toujours de ses cendres. » (MM40).

[293] Il s'agit de la « sagesse » au sens que Husserl a emprunté dans la *Philosophie comme science rigoureuse*, à savoir le relativisme, le psychologisme ou l'historicisme qui partagent leur structure avec le scepticisme auto-contradictoire.

C'est ainsi que Levinas répond à la critique de Derrida[294], et par-là de nouveau, à la réfutation husserlienne. Le scepticisme est ainsi lié à l'« Illéité » : « […] le dire sceptique […] rappelle précisément la rupture du temps synchronisable […]. Dès lors, la trace du Dire […] m'oblige […]. Trace d'une relation avec l'*illéité* […] » (AE261). Le scepticisme opère la rupture dans laquelle m'affecte la trace de l'Illéité. Ainsi la trace du Dire sceptique est superposée à celle de l'Illéité. Par-là, le langage annonçant la vérité extra-archique est reformulé plus strictement en tant que « témoignage » annonçant la vérité « an-archique », à savoir, le langage annonçant l'ἀρχή qui efface ses traces, en les inscrivant.

C'est dans son article intitulé « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage » [1972] que Levinas formule ce langage comme « témoignage ». Le témoignage est un langage qui contient en lui à la fois l'« effacer » et le « laisser » de ce dont il témoigne, ou qui ouvre une troisième voie par rapport à la simple dichotomie de la révélation et de la dissimulation.

Or, comme le décrit Ricœur dans son herméneutique du témoignage dans la situation dialogale, le témoin a assisté à l'événement dont il témoigne, et celui qui l'écoute n'a pas assisté à cet événement qui se situe dans un passé irrémédiable et pour lui absolument inaccessible[295]. Le témoignage est la forme privilégiée du langage qui caractérise la rupture irréductible entre celui qui témoigne et ce dont il témoigne, et c'est ainsi qu'il introduit une critériologie de la vérité différente de celle de l'intuition. L'événement dont le témoignage atteste se situe dans un passé irréparable, il n'est donc jamais présent[296].

Chez Levinas, la notion de témoignage qui porte l'au-delà de la duplicité de la présence et de l'absence rend possible l'incarnation du concept de « trace » au sein du langage. Levinas présente dans l'article mentionné, le témoignage comme « plus directement "véritatif" » (VDVT104) que le dévoilement de l'être, ou encore, comme ce qui annonce la « véracité ultime » (VDVT110).

---

[294] Une lettre de Levinas adressée à Derrida en octobre 1964 nous semble bien confirmer ce point. « Mon recours au langage me met entre les mains de mes adversaires dont je revêts l'uniforme. Sauf que pour moi le langage porte la pensée au-delà d'elle-même […] » (Emmanuel Levinas, « Deux Lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida », *Op. cit.*, p. 213).

[295] *Cf.* Paul Ricœur, *Lecture 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 109.

[296] *Cf.* Ricœur, MHO204 ; Derrida PPT14, 46.

C'est donc sa conception du scepticisme qui permet à Levinas d'argumenter que le témoignage – discours annonçant l'au-delà de l'être – ne tombe pas forcément dans une auto-contradiction circulaire. Ainsi le « langage » – critère de la vérité – dans la carence de la présence de l'altérité en tant que principe, se révèle comme « témoignage » jaillissant de ma bouche. C'est en suivant cette idée que Levinas propose le concept de « vérité comme témoignage », témoignage de l'Infini : « […] la vérité [du témoignage] n'est pas vérité de représentation, n'est pas évidence. Il n'y a de témoignage […] que de l'Infini. » (AE229). Le témoignage, dans ma voix qui le prononce, atteste la vérité an-archique de l'Illéité.

Or, le terme d'« anarchie » avait été utilisé dans *Totalité et Infini* afin de désigner l'absence du langage comme vérité, la carence de l'extra-archie comme Autrui : « un monde absolument silencieux qui ne nous viendrait pas à partir de la parole [...] serait an-archique » (TI90). En revanche, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Levinas utilise ce terme d'« anarchie » en tant qu'extra-archie sans aucune « présence » : « [l]e Bien [scil. l'au-delà de l'être] [...] ne peut entrer dans le présent de la conscience [...]. Dans la conscience, il est anarchie » (AE88). Nous observons ici, d'une part, la cohérence du discours lévinassien soutenant toujours pour critère de la vérité l'extra-archie, se reformulant à nouveau comme l'an-archie, au sens qu'elle est l'extra-anarchie sans présence. D'autre part, il formule l'anarchie non plus en tant qu'« itération du rêve », mais en tant que « réveil dans l'éveil ». Afin d'examiner ce concept de « réveil dans l'éveil », nous nous focaliserons sur son texte intitulé « De la conscience à la veille » (1974), dans lequel Levinas suit, d'une manière très succincte, le développement de la notion d'évidence apodictique chez Husserl.

ii) Le réveil dans l'éveil

Il commence par présenter la phénoménologie husserlienne comme ayant commencé par « la critique la plus rigoureuse de l'évidence » (DQVI37)[297], motivée par « l'instabilité de l'évidence » (DQVI42), en citant la phrase suivante de Husserl : « […] l'évidence la plus

[297] Shigeru Taguchi souligne que c'est la critique de l'évidence (*Evidenzkritik*) qui motive chez Husserl le développement de la notion de réduction, en s'appuyant sur *l'Idée de la phénoménologie* : « Reduction to Evidence as a Liberation of Thinking : Husserl's Idea of Phenomenology and the Origin of Phenomenological Reduction », *in* : *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy,* Vol. 1, n. 1, 2013, p. 2.

complète peut devenir confuse, peut être faussement interprétée, ce qu'elle décèle en toute certitude peut être rejeté » (Hua XIX/1 11 ; RLII7 ; DQVI41). Cette critique de l'évidence aurait à s'accomplir, d'après Levinas, dans une « réflexion » (DQVI41), qui conduirait la subjectivité à l'« éveil ». En nous remémorant le Husserl de l'époque des *Ideen I,* il qualifie la « Réduction transcendantale » d'« éveil de l'esprit par-delà certitudes ou incertitudes » (DQVI43). Il s'agit de la libération des certitudes et des incertitudes. Et pourtant, il ne cache pas sa déception à l'égard de Husserl. Dans les *Ideen I,* dans lesquelles Husserl n'introduit pas encore la distinction entre l'évidence adéquate et l'évidence apodictique, l'obtention de l'évidence apodictique est décrite comme le « passage » d'un ordre de l'inadéquation à l'ordre de l'adéquation (DQVI44), c'est-à-dire d'un savoir moins parfait vers un savoir plus parfait.

Néanmoins, Levinas souligne que la distinction entre l'évidence adéquate et l'évidence apodictique est introduite dans les *Méditations cartésiennes*, lorsque Husserl déclare en ces termes : « L'apodicticité peut selon les cas, appartenir à des évidences inadéquates. Elle possède une indubitabilité absolue d'un ordre spécial et bien déterminé […] » (MC38 ; traduit et cité par Levinas dans DQVI44). Cela ouvre, aux yeux de Levinas, une autre perspective sur la phénoménologie husserlienne. Levinas l'explique en citant la phrase suivante de Husserl : « Nier l'apodicticité du *je suis*, n'est possible que si l'on se borne à ces arguments (scil. : aux arguments en faveur du doute renaissant dans l'évidence du je suis) d'une manière toute extérieure »[298]. Levinas attire par-là notre attention sur le fait que ce n'est pas « un critère quelconque » « extérieur » qui décide l'apodicticité, mais que « l'indubitabilité spécifique et exceptionnelle de l'apodictique se réfère […] à la situation *unique* du *Cogito-Sum* » (DQVI45).

Or, l'évidence apodictique, dissociée de l'évidence adéquate, doit être, pour sa part, soumise à la critique. Dans le § 13 des *Méditations cartésiennes*, tout en parlant de la nécessité de la « critique de l'expérience interne transcendantale » (MC59), Husserl déclare que : « Nous réserverons […] pour l'avenir les problèmes d'une critique de la portée des

[298] « *Zwar wäre es verkehrt, […] die Apodiktizität des „Ich bin" leugnen zu wollen, was doch nur möglich ist, wenn man äußerlich argumentierend über sie hinwegredet, also über sie hinwegsieht* » (Hua I 62 ; MC48 ; traduit et cité par Levinas *in* : DQVI45).

principes apodictiques » (MC60). Il revient sur cette question dans sa conclusion (§63) en annonçant « l'ensemble des recherches qui constituent l'*autocritique* de la phénoménologie en vue de déterminer l'*étendue*, les *limites*, mais aussi les *modes de son apodicticité* (Selbstkritik *in Absicht auf die Bestimmung von Umfang und Grenzen, aber auch Modi der Apodiktizität*) » (Hua I 178), bien qu'il demeure dans une idée « provisoire » de cette critique de la connaissance phénoménologique transcendantale.

Or, bien qu'il s'agisse, dans la lettre de Husserl, de la *critique de l'étendue, des limites, et des modes de l'apodicticité*, Levinas la considère, comme nous le verrons dès maintenant, comme une *critique de l'apodicticité*. Afin de comprendre comment cette critique de l'apodicticité est jugée possible, nous suivrons la lecture lévinassienne de Husserl. Celui-ci poursuit en ces termes :

> […] en vertu du retour essentiel de la phénoménologie sur elle-même, cette critique exige, elle aussi, une critique. Mais la possibilité évidente de la réitération des réflexions et des critiques transcendantales [*evidenten Möglichkeit iterierbarer transzendentaler Reflexionen und Kritiken selbst*] n'implique nullement le danger d'un *regressus in infinitum*. (Hua I 178 ; MC244)

Levinas le paraphrase ainsi : cette critique de l'apodicticité de l'expérience transcendantale qui revêt la forme de la « réflexion sur la réflexion », à savoir de l'itération de la réflexion, en dépit de son impossibilité à recourir à l'évidence adéquate, ne tombe pas dans une « régression à l'infini » (DQVI145). Il souligne ce point.

Puis, à partir de là, il s'éloigne du texte husserlien et réfléchit en ces termes : si l'on ne tombe pas dans une régression à l'infini, c'est grâce à « l'idée au sens kantien du terme » : « Seule l'évidence d'une idée "au sens kantien du terme" pourrait rendre pensable cet infini de la critique » (DQVI45). En tant qu'arrière-plan de cet argument, il nous faudrait nous remémorer la critique derridienne de Levinas dans « Violence et métaphysique », dans laquelle Derrida défend Husserl contre la critique lévinassienne, en s'appuyant sur l'ouverture à l'infini de l'idée au sens kantien (*cf*. ED177). L'idée régulatrice permet à Husserl de parler de l'évidence de l'infiniment inaccessible. Ainsi Levinas va jusqu'à déclarer que : « L'apodicticité du *Cogito-Sum* repose sur l'infini de l'"itération" » (DQVI45).

Nous voudrions insister sur la particularité de cette lecture, car l'indubitabilité de l'apodicticité, qui devrait être considérée comme l'impossibilité de douter, est décrite comme fondée sur l'itération infinie de la critique.

En même temps, nous remarquons que Levinas, après avoir inscrit le mot « "itération" » entre guillemets, fait référence, en bas de page, à un passage de *Totalité et infini*. Il s'agit du passage dans lequel il évoque l'« itération du rêve » (TI93), qui renvoie à l'emboîtement de la mystification dans une mystification, dans le rire du malin génie. Ainsi, par le biais de cette référence presque méconnaissable au bas de la page, nous comprenons que Levinas superpose, voire identifie l'itération des critiques et l'itération du rêve, à savoir, le doute anarchique comme régression à l'infini ! Bien que cette superposition du concept de « critique » et celui de « scepticisme » soit difficile à comprendre, elle donne tout de même une clé importante pour réfléchir au rôle du scepticisme dans la philosophie de Levinas.

Afin de l'éclairer, il conviendrait de nous remémorer les deux sortes d'autocritiques que Levinas introduit dans *Totalité et infini* : la première sorte d'autocritique basée sur la possibilité et le pouvoir du sujet, et la seconde qui remet en question ces possibilités et pouvoirs mêmes. Nous avons vu plus haut que cette première sorte d'autocritique renvoyait au doute anarchique, à la régression à l'infini. Nous reviendrons sur le passage que nous avons déjà cité plus haut ;

> La question critique posée en psychologie ou en théorie de la connaissance [N.B. il s'agit de la première sorte d'autocritique], reviendrait à demander, par exemple, de quel principe certain découle la connaissance ou quelle en est la cause. La régression à l'infini serait ici, certes, inévitable et c'est à cette course stérile que se réduirait la remontée en deçà de sa condition, le pouvoir de poser le problème du fondement. (TI84)

Dans la mesure où une autocritique demeure dans cette première catégorie, elle s'identifie à l'emboîtement du doute ou l'itération du rêve. Dans cette perspective, la deuxième sorte d'autocritique et le doute anarchique ne s'identifient pas, car en posant une archie, la critique met un terme au doute anarchique.

Néanmoins, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, publié la même année que cet article « De la conscience à la veille », c'est cette seconde sorte d'autocritique qui est décrite comme « anarchique », dans la mesure où elle ébranle le pouvoir et la possibilité du sujet, et ainsi, sa souveraineté en tant qu'archie. Cela est dû, en effet, à l'idée que la deuxième sorte d'autocritique n'est pas quelque chose d'extérieur à la première. Déjà dans *Totalité et infini*, elle était décrite en tant que radicalisation de la première, qui nous conduit « au-delà de la connaissance du *cogito* » : « Mais l'essence critique du savoir nous conduit aussi au-delà de la connaissance du *cogito* […]. L'évidence du *cogito* – où connaissance et connu coïncident sans que la connaissance ait eu à jouer […] ne peut satisfaire l'exigence critique, car le commencement du *cogito* lui reste antérieur » (TI84-85). Hormis le fait que Levinas considère, au moment de *Totalité et infini*, que l'évidence apodictique du *cogito* demeure l'insuffisance de la critique, il est manifeste que la deuxième autocritique n'est pas hétérogène à la première, mais plutôt la critique de la première autocritique, et en ce sens, itération de la critique.

Nous pouvons relever cette même conception lévinassienne dans « De la conscience à la veille ». Après avoir expliqué que l'« idée au sens kantien » permet chez Husserl de ne pas tomber dans la régression à l'infini dans l'itération de la critique, Levinas déclare comme suit :

> L'indubitable apodictique ne vient d'aucun trait nouveau de l'évidence qui lui assurerait une meilleure ouverture sur l'être ou une nouvelle approche. Il ne tient qu'à l'approfondissement de l'évidence, à un *changement de niveau* où, de l'évidence qui l'éclaire, le sujet se réveille comme d'un "sommeil dogmatique". (DQVI45-46, nous soulignons)

Le « changement de niveau » que Levinas évoque ici correspond à la « réflexion sur la réflexion » ou la « critique de la critique ». Il convient de nous remémorer également ce passage de *Totalité et infini* que nous avons cité plus haut: « Descartes cherche une certitude et s'arrête dès le premier *changement de niveau* dans cette descente vertigineuse. C'est qu'en fait il possède l'idée de l'infini, peut mesurer à l'avance le retour de l'affirmation derrière la négation. Mais posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui » (TI94, nous

soulignons). Ce « changement de niveau » est, pour Levinas, « l'approfondissement de l'évidence », « où […] le sujet se réveille » (supra). Ce n'est pas qu'il y ait un autre fondement extérieur pour l'évidence, mais, c'est dans l'itération de la critique que le sujet se réveille, et obtient l'évidence apodictique. Pourtant ici, il y a déjà l'*idée de l'infini*, qui n'est pas celle que l'on trouve chez Descartes mais plutôt chez Kant.

En ce sens, la deuxième sorte d'autocritique est anarchique, non seulement dans ce sens d'itération du rêve, mais aussi en tant que « réveil dans l'éveil » (DQVI60). En effet, le rêve dans le rêve correspond au réveil dans l'éveil. Levinas signale l'affirmation de Husserl selon laquelle l'on ne peut se dire dormant qu'en se référant à l'état de veille : « Le sommeil à regarder de près n'a de sens que par rapport à la veille et porte, en lui-même, la potentialité du réveil » (Hua IX 209 ; cité par Levinas dans DQVI50). L'état de sommeil ne peut être décrit qu'à partir de l'éveil, si l'on peut déjà parler du rêve dans le rêve, l'on s'est déjà réveillé de l'éveil.

iii) Le déboîtement de la vérité des vérités

Or, en utilisant ainsi le concept de scepticisme, Levinas ne se défend pas tant contre Derrida qu'il défend Derrida lui-même d'une possible objection contre sa philosophie de la déconstruction. Dans son article « Jacques Derrida / Tout autrement » (1973)[299], Levinas décrit la philosophie de Derrida, telle qu'elle est esquissée en particulier durant les années 1960, en la comparant, à son tour, au discours sceptique qui a l'audace de réaliser l'impossible. Levinas dit de la déconstruction de Derrida qu'elle est porteuse d'une relativité plus profonde que le relativisme, d'un scepticisme plus profond que le scepticisme, d'« une relativité qu'aucun historicisme n'aurait jamais pu soupçonner. Déportation ou dérive du Savoir au-delà du scepticisme qui restait amoureux de la vérité [...] » (NP68). Il songe ici à l'audace de la critique derridienne du logocentrisme, qui s'accomplit en s'appuyant sur celui-ci même. « On pourrait être tenté de tirer argument de ce recours au langage logocentrique contre ce langage même, pour contester la dé-construction produite. » (NP69). C'est-à-dire que l'on pourrait critiquer Derrida en soulevant la contradiction entre ce que la

[299] Dans *L'Arc*, numéro 54, 1973 ; repris dans NP65-72.

déconstruction dénonce et ce que celle-ci suppose pour son énoncé même. Néanmoins, même si l'on réfute ainsi la déconstruction, celle-ci émerge à nouveau : « Voie maintes fois suivie par la réfutation du scepticisme, mais où, d'abord terrassé et foulé aux pieds, le scepticisme se relevait pour revenir en enfant légitime de la philosophie » (NP69). En procédant de la même manière dont Derrida l'a fait à l'égard du discours lévinassien, Levinas compare le discours derridien au scepticisme qui renaît de ses cendres. Ainsi, non seulement il présente son appréciation de la déconstruction, mais il déclare aussi qu'elle est possible, même si cela paraît impossible. Aux yeux de Levinas, Derrida est l'un des philosophes qui partage avec lui le projet d'aller au-delà du possible.

Nous souhaiterions attirer l'attention sur le terme « déboitement » (NP69) que Levinas emprunte. « [Q]ue [le] dire [du langage] soit déboîté de son dit [...], situe certainement le langage à part de tout l'empirique qui s'épuise en présence et en défait de présence » (NP71). Cela signifie que Levinas trouve dans le langage le déboîtement du Dire du Dit, en d'autres termes, un « tiers exclu » (NP70) de la dichotomie de la présence et l'absence : « déboîtement minime, mais assez large pour que s'y engouffre le discours sceptique sans s'étrangler par la contradiction entre ce que signifie son *dit* et ce que signifie le fait même d'énoncer un *dit* » (NP69). C'est du fait qu'il existe une différence de niveau entre la signifiance du dit et l'acte d'énoncé du dit, que la déconstruction est possible. Nous interpréterons ce terme « déboîtement » comme un mouvement parallèle à celle de l'« emboîtement » des négations, ou l'emboîtement du rêve dans le rêve. Le *déboîtement* n'est rien d'autre que ce que Levinas qualifie de « réveil dans l'éveil » (DQVI60), car, le sceptique en ce sens précis ne cherche pas la destruction de la vérité, mais aspire à l'inverse à la « vérité des vérités » (NP69), la vérité déboîtée des vérités[300].

Le titre du passage suivant – « Le chiasme » (NP70) – montre bien que les chemins de pensée de ces deux auteurs se recoupent. Levinas considère la notion derridienne de « signe »

[300] Dans la conférence dédiée à Adorno en 2001, Derrida reviendra sur la question de la possibilité du discours du rêveur. « Un rêveur saurait-il d'ailleurs *parler* de son rêve sans se réveiller ? » (F12, nous soulignons). En se demandant cela, Derrida exprime son admiration pour Adorno qui, selon lui, « n'a cessé d'hésiter entre » la réponse « non » et la réponse « oui, peut-être, parfois » à cette question (F13). Nous trouvons ici que son admiration manifeste pour Levinas est impliquée. Derrida est ici, avec Levinas, à la recherche de la possibilité du discours du rêveur dans le rêve.

comme ce qui « supplée à la présence en faillite une autre référence que la faillite de cette présence » (NP71). Mais il conteste néanmoins ce schéma derridien : « le signe n'a pas poussé sur la terre de l'ontologie du Dit pour en recevoir sa paradoxale structure de relation » (NP72). À l'inverse, Levinas considère le signe comme « l'événement extra-ordinaire [...] d'exposition à autrui » (NP72). Pour pouvoir dire « signe », il faut que celui-ci soit déjà affecté par l'au-delà de l'être. Ce n'est donc pas l'ontologique qui précède l'au-delà de l'être. La notion de « signe » revêt ainsi le sens d'anarchie dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Levinas répond à Derrida en ces mots : « Dire que ce manquement [manquement de la présence à soi] est encore de l'être, c'est tourner dans le cercle de l'être et du néant [...]. Mais l'ontologie est-elle sans issue? » (NP71) Pour Levinas, non.

Parallèlement à cette réaction, il revient de nouveau sur le Nom du Dieu dans sa « note préliminaire » ajoutée au début d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* où il soutient la possibilité d'« *entendre un Dieu non contaminé par l'être* » (AE10).

Ainsi, nous avons vu comment Levinas argumente la dissociation rigoureuse de l'« au-delà du possible » par le « possible ».

iv) La souveraineté et l'inconditionnalité

Cette dissociation de l'« au-delà du possible » du « possible » renvoie à la séparation de ce que Levinas appelle l'« inconditionnalité » du savoir, de sa « souveraineté », ce que nous examinerons dans ce paragraphe.

À la fin de l'article publié en 1968, intitulé « La substitution », Levinas décrit la « substitution » comme « "pouvoir mourir" soumis au sacrifice », et oppose cette conception au concept heideggerien de « possibilité de l'impossibilité » en tant que devancement vers la mort (S507-508 ; AE204 ; *cf.* AEL150). Bien qu'il place précautionneusement les mots « "pouvoir mourir" » entre guillemets, le mot « "pouvoir" » désigne tout de même une certaine possibilité de la subjectivité, et ce même lorsqu'elle est soumise à la passivité absolue dans laquelle elle est privée de tout pouvoir et de toute possibilité. C'est parce qu'il est impossible de se dérober à la responsabilité que je « peux » mourir pour l'autre.

Derrida discernera ultérieurement ici, comme nous l'avons déjà mentionné dans l'introduction, une autre « possibilité de l'impossibilité » que celle de Heidegger (*cf.*

AEL150). Il notera également que : « cette *pensée de* la substitution nous entraîne vers une logique à peine pensable, presque indicible, celle du possible-impossible […] » (AEL128).

Afin d'articuler cette logique – ou méta-logique, comme le dira Levinas[301] – du possible-impossible, nous reprenons la distinction entre deux sortes d'autocritiques sur laquelle Levinas revient de nouveau à l'époque ultérieure, dans son article « La proximité » [1971]. Il examine, d'une part, un criticisme de soi, considéré soit comme la « réflexion *sur* soi », soit comme le jugement par l'autre, dans lequel je demeure un sujet « *déclinable* », capable de me protéger[302], et d'autre part, le « criticisme pur » ou « l'obsession par l'autre » qui me critique pour « une faute que je n'ai pas commise » spontanément, et qui me ramène à l'« *indéclinable* »[303]. Levinas décrit la notion d'« indéclinabilité » (AE178)[304] en insistant sur le pronom « Se » du « Soi ». En tirant profit, dans la grammaire française, du mot « se » qui ne peut se décliner comme « me » - « je », mais reste toujours à l'« accusatif », Levinas déclare : « Tout est au préalable à l'accusatif – condition exceptionnelle ou in-condition-du soi, signification du pronom *Se* de qui nos grammaires latines elles-mêmes "ignorent" le

---

[301] Nous reviendrons sur ce terme plus bas.

[302] « Le criticisme pur ne réside pas dans la thématisation opérée par la réflexion *sur* soi, ni dans le simple regard de l'autre qui me juge. […] Le Moi, dans la conscience réfléchissant sur elle-même, à la fois, *déclinable* comme objet et protégé, par sa forme indéchirable de sujet universel, échappe à son propre œil critique de par sa spontanéité […] » (« La proximité », 385 ; reprise avec remaniements dans AE147, nous soulignons).

[303] « C'est l'obsession par l'autre, mon prochain, m'accusant d'une faute que je n'ai pas commise librement, qui ramène le Moi à *soi* en deçà de mon identité, *plus tôt* que toute conscience de soi, et me dénude absolument. […] ; c'est toujours à nouveau se vider de soi […], en deçà de son unité nucléaire […] – jusqu'à l'identité quasi-formelle d'un *quelqu'un,* mais toujours *coram,* dérangé en soi au point de ne plus avoir d'intention, s'exposant davantage, par-delà l'« acte » de s'exposer, en répondant de cette exposition même – en parlant – et, là, un *indéclinable*, parlant, c'est-à-dire exposant son exposition même. » (« La proximité », 385-386, repris avec remaniement dans AE147*sq.*).

[304] Shigeru Taguchi observe le concept lévinassien de « l'autre en moi » dans la continuité de la notion husserlienne éponyme : « *Undeklinierbarkeit* » de l'*Ur-ich*. *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, Dordrecht : Springer, 2006, p. 95*sq*., p. 228, note 114, p. 231, note 124.

nominatif. » (AE177). L'« indéclinabilité » du sujet correspond à l'« inconditionnalité » de celui-ci.

Ainsi, tandis que la première sorte de critique ne procède que de l'« échec »[305] commis par la subjectivité qui possède toujours la « souveraineté »[306], la deuxième sorte de critique est « [l]a mise en question qui n'est pas une mise en échec ! » (AE176), dans laquelle le moi s'accuse lui-même entièrement en raison de son être même. Étant inconditionnelle[307] et « totale »[308], elle prive du moi la souveraineté : « dans une responsabilité irrécusable, je me pose déposé de ma souveraineté » (AE99). Il en résulte le rapport inverse, du point de vue de la quantité, que nous avons envisagée plus haut, entre la tâche accomplie et la tâche à accomplir : « plus je suis juste – plus je suis coupable » (AE178). Dans cette deuxième sorte de critique, dans la persécution par Autrui, s'accomplit le changement qualitatif du moi – du « je » « nominatif » vers le « moi » « accusatif » (AE177).

Cette critique de deuxième sens se situe au niveau « méta-ontologique » ou « méta-logique », car Levinas définit « méta-ontologique » et « méta-logique » comme ce qui se dessine au sein de la « mise en question antérieure au questionnement »[309]. Elle est « méta-ontologique » au sens où elle est le mouvement allant au-delà du possible ontologiquement, et elle est « méta-logique » au sens où elle dépasse la logique de la dichotomie contradictoire du possible / impossible. Pour le moi l'impossibilité ontologique de se substituer à l'autre accroît la possibilité méta-ontologique. La substitution qui est fondée sur cette structure de la

---

[305] « Echouer suppose déjà une liberté et l'impérialisme d'un Moi politique ou ecclésiastique […]. » (AE183).

[306] « Triomphe et échec, cela suppose la liberté personnelle et par conséquent, le Moi doué de souveraineté ou de principauté politique. » (AE172, note 1).

[307] « L'incondition de ce *oui* n'est pas celle d'une spontanéité naïve. Il est l'exposition même à la critique, exposition préalable au consentement, plus ancienne que toute spontanéité naïve » (AE194).

[308] « La subjectivité du sujet est la responsabilité ou l'être-en-question en guise d'exposition totale à l'offense […] » (AE176).

[309]« C'est dans une *responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable* […] que se dessine la structure méta-ontologique et méta-logique de cette Anarchie, défaisant le Logos où s'insère l'apologie […]. Nous reconnaissons sous ces traits la persécution, mise en question antérieure au questionnement et responsabilité par-delà le logos de la réponse » (AE162).

deuxième sorte d'autocritique est la « possibilité »[310] ou le « pouvoir » qui ne vient pas de moi, mais de *la possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique* – impossibilité ontologique, car, ontologiquement, le moi, étant le pouvoir même, étant rivé à l'être, ne peut jamais se substituer à l'autre. Pourtant, au niveau méta-ontologique, c'est cette impossibilité même qui constitue la possibilité de « mourir », à savoir, possibilité de dépouillement de l'être.

Dans l'article « Le Dit et le Dire »[311], Levinas caractérise la substitution comme ce qui ouvre la subjectivité à l'« au-delà du possible »[312]. Cette tournure « au-delà du possible » apparaît aussi dans le chapitre IV d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, lorsqu'il qualifie l'indéclinabilité de soi dans l'accusation en tant que passion de la responsabilité allant « en deçà ou au-delà de l'être et du possible »[313].

Nous voyons ainsi le fil conducteur de la philosophie de Levinas qui parcours son œuvre de 1961 et celui de 1974, dans cette thématique de la distinction de deux sortes de critiques de soi, dont la deuxième ouvre le mouvement vers l'« au-delà du possible », ici reformulé en tant que substitution, à savoir la « gestation de l'autre dans le même » (AE121, 167). La première critique se fonde sur la « souveraineté » du savoir, et la deuxième sur l'« inconditionnalité » de celui-ci. Ici, le sujet se révèle, à son tour, comme incondition, à

---

[310] « [S]ubstitution qui n'est pas l'événement psychologique de la compassion ou de l'intropathie en général, mais qui rend possibles les paradoxales possibilités psychologiques du se-mettre-à-la-place-d'un-autre » (AE228).

[311] *In* : *Le nouveau commerce*, cahier 18-19, printemps 1971, Paris, Nouveau quartier latin, pp. 19-48, repris dans le chapitre II d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

[312] « Il se trouve cependant que l'humain […] prend des significations qui s'enchaînent et s'impliquent de façon à conduire à des possibilités conceptuelles extrêmes et irréductibles – […] – à l'extra-ordinaire, à l'au-delà du possible – telles que la *substitution de l'un à l'autre*, l'*immémorable passé qui n'a pas traversé le présent*, la *position de soi comme dé-position du Moi* […] » (« Le Dit et le Dire », p. 47 ; repris dans AE97).

[313] « Accusation extrême excluant la déclinabilité de soi […]. Passion infinie de la responsabilité allant […] en deçà ou au-delà de l'être et du possible […] » (AE179). Ce passage a été ajouté dans le chapitre IV d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, dans le remaniement de l'article « La substitution ».

savoir sans fondement, privé de sa souveraineté. En ce sens, la distinction entre ces deux sortes d'autocritiques caractérise la séparation entre l'inconditionnalité du sujet et sa souveraineté.

Afin d'illustrer cette séparation de l'inconditionnalité et de la souveraineté, Levinas se réfère à une séquence de l'opéra de Pouchkine intitulé *Boris Godounov* (AE176, note 2). Gregri Otrepiev, le jeune moine qui vit dans un monastère, s'éveille, étant frappé de frayeur par le rêve qu'il a fait pour la troisième fois. Il est le futur faux Dmitri qui prétendra un jour être le souverain de l'Empire de Russie[314]. Après l'éveil, il avoue : « j'ai rêvé qu'un escalier escarpé me menait en haut d'une tour », « en bas sur la place grouillait le peuple, il me montrait du doigt en riant, et j'avais honte et j'avais peur, et tombant la tête en avant, je m'éveillai… »[315]. Levinas superpose cette figure de Gregri Otrepiev, « saisi de honte et d'effroi » dans son « accusatif », à la figure du sujet pris en otage du fait de sa persécution. Il y discerne l'« incondition du sujet derrière sa souveraineté » (AE176, note 2). Cette séparation de l'inconditionnalité et de la souveraineté n'apparaît, dans cet épisode, que dans le « rêve », que la vérité diurne dissipera, car celle-ci ne connaît pas cette séparation.

L'incondition du sujet correspond à l'incondition en tant qu'anarchie. Levinas décrit l'anarchie de l'Illéité comme l'« in-condition » par laquelle l'illéité an-archique ne se constitue pas en « souveraineté » : « l'impossibilité pour l'an-archique de se constituer en souveraineté, ce qui implique l'in-condition même de l'anarchie » (AE184, note 1). L'anarchie est inconditionnelle, jusqu'à ce qu'elle ébranle toute la souveraineté ; « La notion d'anarchie […] précède le sens politique (ou anti-politique) […]. Elle ne peut pas […] être posée comme principe (au sens où l'entendent les anarchistes). L'anarchie ne peut pas être souveraine comme l'*arché*. Elle ne peut que troubler […] l'État. » (AE160, note).

---

[314] Anna Yampolskaya analyse ce passage de *Boris Godounov* dans son excellent texte intitulé « Samozwanetz : se dire Messie, se prétendre d'être Moi. Le débat "russe" entre Levinas et Jankélévitch au quatrième colloque des intellectuels juifs de langue française » (publié dans sa traduction japonaise *in* : *Gendai-shisô*, Vol. 40-3, Tokyo : Seido-sha, pp. 314-321). Le mot « Samozwanetz » [самозванец] signifie celui qui se nomme soi-même, à savoir, auto-proclamé, imposteur. Elle superpose cet épisode au passage concernant Samozwanetz dans *Textes messianiques*.

[315] Pouchikine, *Boris Godounov*, tr. par Wladimir Troubetzkoy, Paris : Flammarion, 2000, p. 74.

Après avoir relevé ce fil conducteur, nous verrons comment cette séparation de l'inconditionnalité de la souveraineté, ou de l'« au-delà du possible » du « possible », séparation qui n'apparaît que dans le méta-ontologique et dans la méta-logique, influence la philosophie de Derrida.

3. La surimpression de l'ontologique et du méta-ontologique

Nous avons vu que Levinas assume l'analogie entre son discours et celui du sceptique qui contient la négation interminable, en transformant l'« emboîtement » des négations en « déboîtement » de la vérité des vérités, et par-là, garde la pureté de l'« au-delà du possible » par rapport au « possible ». Nous nous référerons ici à la réaction de Derrida à l'égard de la « réponse » (selon Derrida, P166) de Levinas, présentée dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » [1980]. Dans cet article, en constatant que Levinas « déteste la contamination » (P177), Derrida tente néanmoins de montrer que la contamination n'est pas seulement la condition de l'impossibilité de la sortie de l'être mais aussi la condition de sa possibilité.

Il s'agit maintenant de rendre possible une accumulation de la négation sans tomber pour autant dans l'auto-contradiction. Étant donné en effet que tous les concepts ne font que s'appuyer sur le langage de l'être et sur la dichotomie de la révélation et de la dissimulation, le discours lévinassien qui parle de l'au-delà de cette dichotomie doit raturer, chaque fois qu'il en parle, ce dont il vient de parler. Il doit toujours raturer la notion utilisée afin de la purifier. Par exemple, afin de dire la « passivité plus passive que la passivité », il a besoin de la dissociation répétitive de la passivité absolue de la part de la passivité en tant que concept philosophique qui va de pair avec l'activité. Il s'ensuit que tous les discours qui traitent de cette passivité sont déjà faux, et qu'il faut sans cesse les raturer en accumulant des négations (voir P188.).

Ici apparaît le schéma classique que nous avons déjà observé chez Husserl et Heidegger ; d'une part celui de la *distinction* qui exige la pureté ou de l'*authenticité* du distingué, et, d'autre part, celui de la *contamination* inévitable, à travers la ligne de partage, du pur par l'impur. Derrida attire notre attention sur l'expression « la trace *authentique* » employée par Levinas – nous l'avons déjà vu – pour désigner la trace de l'Illéité, qui va de pair avec une

« dissociation rigoureuse entre signe et trace » (P191). Il répond à Levinas en ce sens que la négation interminable à laquelle Levinas recourt nécessite la contamination de la trace par le signe[316].

Cette remarque de Derrida nous fait découvrir une certaine, bien que très significative, contamination au sein de cette rigoureuse distinction chez Levinas. Cela apparaît à travers le concept de scepticisme qui, d'une part, entraîne le sujet dans l'abîme de l'« il y a », et qui, d'autre part, lui apporte la possibilité d'être affecté par l'« Illéité » – notions qui, toutes deux, contiennent un troisième pronom : « il » ou « Il », mais qui apparaissent sous des formes différentes, l'une constamment en minuscule et l'autre le plus souvent en majuscule. Ces « il / Il » devraient signifier deux choses diamétralement opposés : il s'agit d'une part de l'impersonnalité sans visage, de l'« anti-langage », et d'autre part du « Pro-nom » (AE284), du « langage » à travers lequel le moi atteste le « me voici ». Néanmoins, en tant que négation interminable le scepticisme ouvre tout à la fois sur ces deux notions.

Certes le scepticisme, dans l'œuvre de 1961, et celui présenté dans l'œuvre de 1974, sont bien différents. Le premier est anarchique dans le sens où nous l'avons formulé comme absence de l'extra-archique, à savoir carence de l'altérité dans l'*emboîtement* des mystifications, et le second est anarchique au sens rigoureux de l'extra-archique, dans le *déboîtement* du Dire du Dit. Néanmoins, l'absence d'extra-archie, d'une part, et l'an-archie comme extra-anarchie, d'autre part, se présentent « [d]ans la conscience » (AE88) d'une manière non distinguable, car, si ce n'était pas le cas, la seconde ne serait pas l'anarchie.

Parallèlement au déploiement de la notion de scepticisme s'ouvrant à la fois sur l'*il y a* et l'*Illéité*, la conception de l'*il y a* elle-même est réintroduite dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* comme ce qui témoigne de l'Illéité. Tout en étant hanté par l'antilangage du scepticisme en tant que « négation infinie » dans l'abîme accablant, l'*il y a*, en faisant office de langage en tant que témoignage, signifie et atteste l'*Illéité*.

> […] l'absurdité de l'*il y a* – en tant que modalité de l'un-pour-l'autre […] – *signifie*. L'insignifiance de son ressassement objectif, recommençant derrière toute

[316] Il nous semble que Derrida ne met pas ici en considération ce que Levinas dit sur la notion de « signe » dans « Jacques Derrida : Tout autrement ».

> négation, m'accablant comme le destin d'une sujétion à tout l'autre auquel je suis sujet, est le surplus du non-sens sur le sens, par lequel, pour le *Soi*, l'expiation est possible […]. (AE255)

Nous soulignons le mot « possible » à la fin de la phrase. La possibilité comme « "pouvoir mourir" soumis au sacrifice » se base sur le non-sens de l'« il y a ». L'expiation, à savoir la substitution pour l'autre, la signification comme l'affection de l'illéité, est « possible » par l'« il y a ». Mais, en même temps, l'« il y a » n'est rien d'autre que ce qui rend impossible la signification même. Il s'agit de la condition de possibilité qui fait corps avec la condition de l'impossibilité.

Dans « Dieu et la philosophie » [1975], publié une année après *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas va jusqu'à emprunter le terme « confusion possible » avec l'« il y a » et l'« Illéité » – Dieu :

> « […] Dieu n'est pas simplement […] "autrui par excellence" ou l'"absolument autrui", mais autre qu'autrui […] et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de l'*il y a*. Confusion où la substitution au prochain gagne en désintér*essement* c'est-à-dire en noblesse où, par là même, la transcendance de l'Infini s'élève en gloire. » (DQVI115).

C'est en « confusion » de l'Illéité et de l'« il y a » que « la substitution gagne en désintér*essement* », en d'autre termes, la confusion rend possible la pureté de la substitution qui ne se justifie par aucun sens du pour-l'autre ou de la substitution elle-même[317]. En ce sens, la substitution n'est une substitution que lorsqu'elle n'est pas la substitution. L'« il y a » signifie l'impossibilité de ne pas être, la sans-issue de l'ontologie, et l'« Illéité » signifie, comme cette forme de troisième personne la désigne, la relation indirecte qui ne se réduit pas à la relation directe du « je » - « tu » – ou relation sans relation portant sur l'au-delà de l'ontologie, que nous avons formulé comme méta-ontologique. La possibilité de distinguer

[317] Voir aussi Didier Franck, *L'un-pour-l'autre*, *Op. cit.*, p. 253 : « [L]'un-pour-l'autre ne serait pas passivité superlative, souffrance, si cette dernière pouvait être assumée, avoir une raison, un sens ».

l'ontologique (*il y a*) du méta-ontologique (*Illéité*) découle de l'impossibilité de leur distinction – « confusion »[318]. Ainsi, la substitution comme *la possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique* se révèle comme structure aporétique de la *possibilité de l'impossibilité*.

Derrida réfléchit dans « En ce moment dans cette ouvrage me voici », sur le mot « "il" » à la dernière page de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « […] la substitution de l'otage découvre la trace – écriture imprononçable – de ce qui, toujours déjà passé – toujours "il" – n'entre dans aucun présent […] mais qui, Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom » (AE284).

En réfléchissant sur cet « il »[319], Derrida montre que cet « il » aura soustrait au cercle de l'économie de l'être la « responsabilité dissymétrique » (P187). Ce « il » se met en retrait de la circularité en effaçant ses traces. Selon les termes de Levinas que nous avons déjà relevés, le « il » est « Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces ». Et pourtant, comme le note Levinas ce « il » marque, ici encore, de son « sceau » (AE284) ! Derrida attire notre attention sur le mot « surimpression » que Levinas emprunte lorsqu'il décrit ce même « il » : « La trace authentique […] vient *en surimpression*. »[320] (HAH66, reprise dans EDE279). À partir de là, Derrida écrit que : « La structure de *surimpression* ainsi décrite menace de sa rigueur même, qui est celle de la contamination, toute *authenticité* assurée de la trace […] et toute dissociation entre signe et trace […] » (P190-191). Il y a déjà cet entrelacement initial ou pré-originel entre la trace et le signe. Dans cette *surimpression*, s'entremêlent le « il » au-delà de la circularité de l'être et le « il » dans l'immanence économique de l'être:

À la superposition du « Il » de l'Illéité et du « il » de l'il y a, s'ajoute aussi le « il » du « tiers ». Le « Il » de l'illéité et le « il » du « tiers », qui sont décrits par Levinas à des

---

[318] Voir aussi, Franck, « L'un-pour-l'autre », p. 268.« […] la confusion de l'illéité et de l'*il y a* détient elle-même un sens qui en signifie la dissipation puisque leur indistinction, accroissant le désintéressement du sujet de la substitution, élève en gloire, c'est-à-dire en surcroît de signifiance, la transcendance de l'infini dont témoigne anarchiquement ce même sujet ».

[319] Ce « il » se superpose aussi, comme le démontre Derrida, au « il » de « il faut » que Levinas emprunte à maintes reprises dans la page précédente (*cf.* P185*sq.*).

[320] EDE279 ; HAH66, nous soulignons ; cité *in* P190.

niveaux différents – l'un qui ouvre l'anarchie du méta-ontologique, l'autre qui nous fait retourner au plan ontologique (*cf.* AEL61) –, se révèlent comme superposés l'un à l'autre :

> La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité […]. Il y a pesée, pensée, objectivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité, mais où elle se traduit devant nous. […] [L]a corrélation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'*illéité*. Le "passage" de Dieu […] est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société. (AE247)

La relation avec le « tiers » trahit ma relation à l'illéité, mais par là-même, elle atteste la trace de l'illéité. Cette superposition du « tiers » et de l'« illéité » apparaît constamment dans la lecture stratégique derridienne (*cf.* ED155-156 ; AEL103)[321]. En ce sens nous voyons la superposition de trois « il »-s, celui de l'« il y a », du tiers et de l'illéité.

Or, dans la continuité de la problématique de la distinction entre signe et trace, Derrida soulève la contamination du « il » dans l'immanence économique et du « il » au-delà de celle-ci.

> […] la contamination entre le « il » au-delà de la langue[322] et le « il » dans l'immanence économique de la langue et de son interprétation dominante[323], n'est

[321] L'apparente indistinction entre « il » de l'Illéité et « il » du tiers dans la lecture derridienne de Levinas est de grande importance. Levinas a tout à fait raison de reprocher à Derrida en ces termes dans sa lettre en février 1965 : « vous me mettez en désaccord avec moi-même sans toujours distinguer les divers niveaux, ni les divers moments de l'expression » (« Deux Lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida », *Op. cit*., p. 217). En effet, l'introduction de l'impossibilité de distinction entre les niveaux ontologiques et méta-ontologiques est au cœur de la lecture derridienne.

[322] Il s'agit ici du système de circulation langagière, système ontologique.

[323] Nous superposons le « il » de l'*il y a* à ce que Derrida nomme ici « le "il" dans l'immanence économique de la langue ». Derrida lui-même semble n'avoir pas traité systématiquement la notion d'*il y a*, tout en en évoquant à maintes reprises sa nécessité.

> pas simplement un mal, une contamination « négative », elle décrit le procès même de la trace en tant qu'elle fait œuvre […]. (P191)

Levinas « assume » (selon Derrida, P182) le péril de la contamination, et c'est à travers celle-ci que le moi s'ouvre non seulement sur le danger de l'étouffement au sein de l'ontologie circulaire, mais aussi sur l'affection de la part de l'Illéité. Ainsi Derrida récapitule en ces termes : « Il faut accepter régulièrement (en série) le risque de la contamination pour laisser sa chance à la non-contamination de l'autre par la règle du même » (P177).

Conclusion au deuxième chapitre

Dans ce chapitre, nous avons d'abord montré, à travers la réaction de Derrida présentée dans « La violence et métaphysique », comment Derrida insiste sur l'impossibilité de dépasser le possible, à savoir, l'impossibilité d'aller « au-delà du possible ». Puis, nous avons vu, à travers *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* et les différents textes écrits autour de cette œuvre, comment Levinas présente la possibilité de l'« au-delà du possible » qui s'insinue dans le « possible ». Pour cela, nous nous sommes concentré sur la notion de « scepticisme » qui n'est pas seulement décrite en tant qu'*emboîtement* des négations, mais aussi en tant que « réveil dans l'éveil », ou *déboîtement* de la vérité des vérités. À travers cet usage du concept de scepticisme, la séparation de l'« au-delà du possible » du « possible » s'avère parallèle à la dissociation de la notion d'« inconditionnalité » et de « souveraineté », annoncée dans « témoignage ».

Ensuite, en partant du texte de Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », et en revenant à nouveau sur les textes de Levinas au prisme des lectures proposées par Derrida, nous avons vu comment Levinas discute d'une surimpression ou d'une confusion possible du méta-ontologique et de l'ontologique, ou de l'« au-delà du possible » et du « possible », à partir de laquelle la dissociation des deux niveaux sera rendue possible.

Ainsi, la « substitution » en tant que possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique se révèle comme la logique aporétique de la possibilité de l'impossibilité. D'une manière parallèle, la même conséquence résultera de la « comparaison de l'incomparable »

comme la possibilité ontologique de l'impossibilité méta-ontologique. Ces deux « possibilités de l'impossibilité » apparaîtront alors comme une double aporie qui exige de nous la douleur de la pensée.

En guise de conclusion à ce chapitre, nous voudrions évoquer la question du féminin en tant que l'*autre* d'autrui abordé dans sa dimension éthique que nous n'avons pas encore mentionnée, alors même que Derrida évoque fréquemment ce sujet. En effet, il existe une parenté remarquable entre les concepts de scepticisme et de féminin. Cette parenté découle du fait que Levinas qualifie d'« envers de l'expression » (TI295) ce qui émerge dans le « lascif » du féminin. La figure du féminin semble elle-aussi, de même que le scepticisme, s'opposer à celle d'Autrui qui parle le « langage » à travers le visage. Dans la « nudité érotique » domine l'envers de l'expression, « le rire qui fuse dans les réunions shakespeariennes de sorcières » (*Idem.*). Il s'agit ici aussi d'un manque de « sérieux » dans les paroles de « l'aimée » en tant qu'« animalité irresponsable qui ne dit pas de vraies paroles », dans laquelle le « visage s'émousse » dans sa « neutralité impersonnelle ». La nuit dans laquelle habite le « féminin, [...] membre [...] d'une société sans langage » (TI297), côtoie « la nuit comme bruissement anonyme de l'*il y a* » (TI289). Le lexique lévinassien utilisé pour décrire cet envers de l'expression – termes comme « l'équivoque », « des allusions », « des sous-entendus », « *il y a* » – se superpose parfaitement à celui du scepticisme dans l'abîme. Cela nous fait penser au rôle positif de la question de l'« animalité » en tant que féminin, tout comme l'est le scepticisme renversé en son rôle positif, ou la notion d'« il y a » dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'être*. D'autre part, bien qu'il existe une structure apparemment claire de l'opposition entre l'« envers du langage » dont le féminin parle et le langage annonçant la vérité, cette opposition n'est pas le dernier mot de Levinas. Comme il l'écrit, « […] la signifiance même du visage, *semble* à l'opposé du mystère […] qui s'annonce dans la féminité du tendre » (TI294, nous soulignons), cette opposition est une *semblance*. Il poursuit en ces termes : « Mais l'irrespect suppose le visage. […] Il faut que le visage ait été aperçu pour que la nudité puisse acquérir la non-signifiance du lascif. Le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre » (TI294). Au sein du féminin qui contient en lui le double aspect du langage et de l'envers du langage, nous trouvons aussi une « surimpression » de l'« il y a » sur ce qui se développera ultérieurement comme « Illéité ». À ces « il/Il » se superposerait aussi donc le pronom du

féminin – « elle ». À cela Derrida superpose E. L. (initiales d'Emmanuel Levinas) ou El (אל ; Dieu) qui peut aussi désigner le « il » de la dernière page de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Cf.* P198-199). Il s'agit bien d'un jeu de mots, et pourtant, ce jeu de mots nous dévoile l'importante caractéristique de la lecture derridienne de Levinas, consistant à être attentif à la plurivocité dans ces pronoms singuliers à la troisième personne, plurivocité dans laquelle l'ontologique et le méta-ontologique s'entrelacent.

III. TROISIÈME CHAPITRE – Le méta-ontologique dans l'ontologique

Ainsi, aussi bien dans « Violence et métaphysique » que dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Derrida n'a de cesse de soulever la discussion portant sur la contamination de « l'au-delà de l'être » par l'être, à savoir, la contamination de l'« au-delà du possible » par le « possible ». Il conviendrait néanmoins de souligner que Derrida rejoint parfaitement Levinas concernant le fait d'aspirer à l'éthique ou à la non-violence ou à la non-contamination. Dans ce chapitre, nous verrons, en suivant la lecture de Levinas faite par Derrida dans sa conférence « Le mot d'accueil » (1996), comment Derrida approfondit la question de la contamination, en se penchant sur la problématique du « politique ». Lors de cette conférence, comme s'il accompagnait ainsi le défunt, Derrida fait plus d'une fois référence à la possibilité de Dieu non contaminé par l'être (voir AEL182, 193). Néanmoins, son argumentation s'avère toujours cohérente en ceci qu'elle soulève toujours la nécessité de la contamination pour la non-contamination elle-même, ce qui ouvre la discussion autour du politique qui réintroduit inévitablement le pouvoir ou la violence que Derrida décèle à l'intérieur même des textes de Levinas.

1. Politique post-éthique comme possibilité du doublement impossible

C'est la notion de « tiers » que nous avons déjà évoquée en tant que *comparaison de l'incomparable* dans le chapitre précédent, qui devient l'un des axes de cette lecture derridienne. Nous la prenons pour point de départ car elle ouvre la dimension politique – retour à l'ontologie – dans la philosophie de Levinas.

Avant d'entrer dans le texte de Derrida, nous articulerons le concept du politique chez Levinas en deux types : politique « pré-éthique » comme *calcul du calculable*, et « post-éthique » comme *calcul de l'incalculable*, en reprenant les termes que Levinas emprunte dans sa conférence prononcée en 1981 et intitulée « La souffrance inutile » (SI329*sqq.*).

Dans ce texte, Levinas distingue deux niveaux différents ; l'ordre « inter-humain » qui est l'ordre éthique de la responsabilité infinie, et l'ordre politique de « citoyen » de la responsabilité limitée. Dans ce contexte, Levinas explique que la dimension inter-humaine risque de se perdre dans l'ordre du politique : « La perspective inter-humaine peut subsister,

mais peut aussi se perdre dans l'ordre politique de la Cité où la Loi établit les obligations mutuelles entre citoyens » (SI338). Ici Levinas évoque deux cas possibles : soit l'inter-humain subsiste dans l'ordre politique, soit il s'y absorbe. Nous verrons de plus près que :

> L'ordre de la politique – post-éthique ou pré-éthique – qu'inaugure le « contrat social » n'est ni la condition suffisante ni l'aboutissement nécessaire de l'éthique. Dans sa position éthique, le moi est distinct et du citoyen issu de la Cité, et de l'individu qui précède dans son égoïsme naturel tout ordre, mais dont la philosophie politique, depuis Hobbes, essaie de tirer [...] l'ordre social ou politique de la Cité (SI338).

Le moi éthique se distingue à la fois du citoyen, et de l'individu dans l'état « naturel » d'égoïsme sur lequel la philosophie politique établit la notion d'égalité, de droit et de souveraineté.

Le texte de la conférence prononcée en 1984, intitulé « Paix et proximité », reprend certains passages développés dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* et approfondit la problématique du « tiers » (PP345).

> À ma relation avec l'*unique* et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, […] un calcul, la comparaison des incomparables […] ; et par là enfin l'importance extrême […] de la structure politique de la société soumise aux lois et dès lors aux institutions où le *pour-l'autre* de la subjectivité […] entre avec la dignité de citoyen dans la réciprocité parfaite des lois politiques essentiellement égalitaires ou tenues à le devenir (PP345).

Levinas soutient que le *pour-l'autre*, à savoir le sujet éthique de la substitution, doit entrer dans la réciprocité de l'ordre politique : il ne s'agit plus du politique envisagé comme pré-éthique, mais du politique considéré comme post-éthique[324]. La question consiste à savoir « si l'État égalitaire et juste […] procède d'une guerre de tous contre tous – ou de la

[324] Rappelons la citation présentée plus haut : « L'ordre de la politique – post-éthique ou pré-éthique » (SI338).

responsabilité irréductible de l'un pour l'autre […] » (PP346). Par conséquent, il existe deux possibilités. D'une part, le politique peut être pré-éthique, en partant de la guerre de tous contre tous, sans traverser l'unicité de l'autre, ne s'occupant que du *calcul du calculable*. D'autre part, il peut aussi, à partir de la responsabilité de l'un pour l'autre unique, se révéler comme politique en tant que post-éthique, se chargeant du *calcul de l'incalculable*. Le deuxième cas désigne une troisième voie au-delà de la dichotomie du calcul et de l'incalculable. De ce fait, cette conception s'avère comme aporie de la possibilité de l'impossible.

Or, comme nous l'avons déjà mentionné dans l'introduction de cette étude, Derrida formule à l'occasion de cette conférence, d'une part, la substitution comme « possibilité de l'impossible » (AEL150), et d'autre part, le tiers comme « possible impossible » (AEL112). Nous avons montré que la substitution correspond à la *possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique*, car le fait qu'elle soit impossible au niveau ontologique la rend possible méta-ontologiquement. À l'inverse, la comparaison de l'incomparable correspond à la *possibilité ontologique de l'impossibilité méta-ontologique*, car elle nous demande de comparer ontologiquement ce qui est incomparable au niveau éthique. Néanmoins, nous nous sommes penché à la fin du deuxième chapitre, sur la confusion possible entre le méta-ontologique et l'ontologique. La substitution, en tant que possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique, se révèle effectivement comme structure aporétique de la *possibilité de l'impossibilité*. On retrouve la même conséquence dans la comparaison de l'incomparable comme possibilité ontologique de l'impossibilité méta-ontologique. Le politique « post-éthique » apparaît alors comme possibilité de doublement impossible.

2. La possibilisation de l'impossible et sa perversion

Dans plusieurs courts textes de la période ultérieure, Levinas traite de plusieurs sujets politiques, sous la forme de l'exégèse très libre des textes du Talmud. Malgré l'abîme profond entre l'éthique en tant que surplus de l'être et le politique en tant qu'être, il existe une relation assez complexe entre ces deux dimensions. Derrida y décèle l'entrelacement de l'éthique et du politique, correspondant à l'entrelacement du méta-ontologique et

l'ontologique. Nous verrons comment est abordée « la comparaison de l'incomparable » (AE247), à savoir, la possibilisation de l'impossible.

i) Le politique messianique – l'ontologique pénétré par le méta-ontologique

Dans le texte intitulé « L'État de César et l'État de David » (1971), Levinas nous montre une certain superposition de l'éthique et du politique, sous les traits de l'État romain et de l'État davidique (ADV209-220 ; évoqué par Derrida dans AEL135). Ce texte commence par affirmer que l'opposition de « la Cité terrestre et la Cité de Dieu », propre au christianisme « n'a pas le caractère tranché » dans le Judaïsme, mais qu'en même temps, il n'est pas exact de dire que « le pouvoir politique et l'ordre divin se confondent » (ADV209). Le texte part de cette prémisse et se déroute ensuite en trois parties.

Dans la première partie, intitulée « Oui à l'État », Levinas montre une certaine appréciation de l'État juridique législatif. « l'État, conforme à sa pure essence, n'est possible que pénétré de parole divine » (ADV212). L'éthique et le politique, même s'ils ne se confondent pas, s'entrelacent. La notion d'État n'est pas en contradiction avec l'ordre absolu éthique, mais plutôt appelée par lui (*cf.* ADV212-213). « [L]a Cité messianique n'est pas au-delà de la politique », et ainsi, Levinas tire la conclusion que « la Cité tout court n'est jamais en deçà du religieux » (ADV215 ; *cf.* AEL147).

Levinas soutient que l'éthique ne transcende pas le politique, et inversement, que le politique est pénétré par l'éthique. Loin d'être une simple dichotomie, il existe un rapport complexe entre eux : « La Cité messianique [...] n'est pas au-delà de la politique » (ADV215, cité par Derrida dans AEL136). Derrida commente ainsi : « la ligne de frontière » entre le politique et l'éthique « se met à trembler » (AEL136). Levinas présente le « règne des Romains », distingué du « règne de Dieu », en tant que ce qui « revendique la Loi et le droit des êtres » (ADV215). Levinas considère la Cité romaine comme l'organisation politique possédant la « loi », « principe organisateur » et « le droit des humains » (ADV216), à savoir la matrice de l'état législatif.

Néanmoins, dans le deuxième paragraphe, intitulé « Au-delà de l'État », Levinas restreint cet hommage à l'état de droit. « L'État de César » est le « lieu de la corruption », « l'ultime refuge de l'idolâtrie » (ADV216). À l'opposé de cela, la sagesse talmudique n'ignore pas la

contradiction interne de l'État, dans laquelle les hommes sont inévitablement subordonnés aux hommes. Il se réfère au texte Baba Metzia, dans lequel le protagoniste principal, Rav Elazar, participe à Rome à la lutte contre les malfaiteurs[325]. Il justifie cette participation en expliquant « J'éloigne les épines du vignoble », à savoir qu'il intervient politiquement afin de résoudre le problème social. Levinas interprète cette intervention politique comme étant celle du Messie qui demeure encore dans la dimension politique. Rav Yehochoua bar Korha répond en ces termes à Rav Elazar, « Laisse venir le propriétaire du vignoble sarcler lui-même son jardin ! » Le propriétaire du vignoble représente ici Dieu lui-même. Levinas l'explique : « Ce n'est pas en termes d'action politique que peut se résoudre la contradiction qui oppose monothéisme et État ». Ce qui peut résoudre la contradiction fondamentale entre l'éthique et le politique n'est pas le moyen politique.

Ici, nous devrions prêter attention au fait que Levinas part de la différence entre l'ère messianique et le « monde futur » (ou le « monde qui vient ») : à l'opposé de « l'État messianique » ou de « l'ère messianique », qui demeure encore une dimension politique, le « monde futur » ouvre une dimension non plus purement politique. Levinas introduit la thèse de Rav Hillel selon laquelle l'ère messianique a déjà eu lieu[326]. Bien que cette thèse soit condamnée dans le texte talmudique, Levinas en donne sa propre interprétation philosophique. « Si, pour Israël, le Messie est déjà venu, c'est qu'Israël attend la délivrance qui viendra de Dieu lui-même » (ADV218). Levinas déclare qu'il décrit de « nouvelles possibilités de l'Esprit humain » qui se charge du « [d]épassement du messianisme ». Dieu, propriétaire du vignoble, sans intervention du Messie, nous offre la délivrance, « séparée à jamais des structures politiques ». À l'opposé du Messie, qui demeure dans la dimension politique, « l'aboutissement de la personne » devrait être « la possibilité de n'écouter que ma propre conscience, et de refuser les raisons d'État » (ADV219), à savoir, de dépasser le politique étatique.

Ainsi, Levinas nous conduit à la partie conclusive, intitulée « Pour une politique monothéiste », dans laquelle il dessine, au-delà de l'opposition du politique et de l'éthique, la « philosophie politique du monothéisme » (ADV219) : « L'achèvement de l'État de David en

[325] Voir Traité Baba Mecia (מסכת בבא מציעא), 83b, BT(VII)722 ; voir ADV217.

[326] Voir le traité Synhedrin (מסכת סנהדרין), 99a, *Der babylonische Talmud, Bd. IX*, p. 74.

État messianique, le dépassement de l'État dans la notion du "monde qui vient" », même s'il paraît « utopique » (ADV219). Comme nous allons le voir désormais, Derrida tente de comprendre cet entrelacement.

ii) Au-delà de l'ontologique dans l'ontologique

Afin de l'interroger, Derrida se concentre ensuite sur le texte de Levinas « Au-delà de l'État dans l'État » <1988>[327]. Il s'agit d'une interprétation philosophique du conte du Talmud, composé des questions d'Alexandre de Macédoine, posées aux anciens du Néguev (savants juifs), et des réponses de ceux-ci[328]. En effet, Alexandre le Grand représente ici la figure du politique en tant que calcul du calculable, opposée aux savants rabbiniques qui représentent le politique en tant que calcul de l'incalculable, ou, dans les propos de Levinas, la « [p]olitique messianique » (NLT62, cité par Derrida dans AEL138). Cela résulte de la conviction de Levinas selon laquelle « l'ordre politique acceptable ne peut venir à l'humain qu'à partir de la Thora, de sa justice, de ses juges et de ses maîtres savants » (idem). Levinas oppose à cette « politique messianique » celle d'Alexandre le Grand, à savoir : l'« État qui repose sur un impératif de contrainte tyrannique » (NLT65).

C'est à la huitième question que leur opposition s'accentue :

> Alexandre le Grand : Que doit-on faire pour se rendre populaire?
> Les anciens du Néguev : Haïr le pouvoir et l'autorité.
> Alexandre le Grand : J'ai une meilleure réponse que la vôtre. Il faut aimer le pouvoir et l'autorité et en profiter pour accorder des faveurs aux gens (NLT62).

Levinas propose d'interpréter ce « haïr » comme « un degré élevé de critique et de contrôle à l'égard d'un pouvoir politique » qui débouche sur d'« incessants et réguliers remaniements » (NLT64). Ce pouvoir politique est « en soi injustifiable », cependant une collectivité humaine est pragmatiquement astreinte au pouvoir politique (*idem.*). Ainsi

[327] NLT43*sqq.*, Leçon donnée en 1988 (évoqué par Derrida *in* : AEL138).

[328] *Cf.* Traité Tamid (מסכת תמיד), 31b-32b, *Der babylonische Talmud, Bd. XII*, p. 309*sqq.*

Levinas va jusqu'à reconnaître l'institution politique comme une « démocratie » « ouvert[e] au mieux » : « N'est-ce pas ainsi que se dessinent, dans ce refus du politique de pure tyrannie, les linéaments de la démocratie, c'est-à-dire d'un État ouvert au mieux, toujours sur le qui-vive, toujours à rénover [...] » ? (NLT64 ; cité par Derrida dans AEL139) Ici, la figure du Roi de Macédoine renvoie à la souveraineté, et la figure des anciens du Néguev à l'inconditionnalité, à savoir au deuxième type d'autocritique que nous avons observé à maintes reprises. L'inconditionnalité et la souveraineté qui ne se séparent que dans le rêve de Gregri Otrepiev incarnent ici les deux interlocuteurs.

Or, comme nous l'avons déjà mentionné dans le chapitre IV de la première partie, le terme « démocratie » est une dénomination renvoyant à un système politique dans lequel le peuple (δῆμος) a le pouvoir (κράτος), à savoir la souveraineté. Il en résulte une difficulté concernant ce que le concept lévinassien de démocratie exige : c'est-à-dire que le sujet, tout en conservant son pouvoir de même que sa souveraineté, est sans arrêt appelé à critiquer cette dernière.

L'éthique, en tant que remise en question du pouvoir, et le politique en tant que maintien du pouvoir, fonctionnent donc prises l'une dans l'autre afin de réaliser la comparaison des incomparables, comme le suggère d'ailleurs le titre du texte, « Au-delà de l'État dans l'État ». Derrida attire notre attention sur cette topologie étrange de l'« enclave » du « *au-delà dans* » (AEL146), qu'il qualifie de « transcendance dans l'immanence, au-delà du politique, mais dans le politique » (AEL138). Il s'agit, en d'autres termes, de l'au-delà de l'ontologique dans l'ontologique. La question qui subsiste est donc de savoir comment cette enclave de l'« au-delà-dans » se réalise concrètement.

iii) La possibilisation de l'impossible

Ainsi, Derrida est amené à s'intéresser au texte intitulé « Politique après ! » (1979), dans lequel Levinas évoque la possibilisation de l'impossible en tant que calcul des incalculables – que nous distinguons de la possibilisation de l'impossible en tant que substitution. Ce titre implique déjà que le politique a pour Levinas un caractère ultérieur à l'éthique, qu'il se révèle comme post-éthique. Il s'agit d'un court texte autour de l'événement historique politique : la visite de Sadate en Israël en 1977. En décrivant cet « événement » politique,

Levinas déclare : « Toutes les injustices – réparables. Tout l'impossible qui devient possible » (ADV227, cité par Derrida dans AEL150). En réservant son jugement quant à l'attitude de Levinas face à cet événement historique, Derrida attire notre attention sur cette idée de possibilisation de l'impossible. Derrida y entend un « écho » (AEL150) de la « possibilité de l'impossible » de la substitution, en superposant ce texte à la fin de l'article « La substitution » que nous avons déjà mentionné. Dans notre perspective, Derrida superpose ici deux sortes de *possibilités de l'impossible* – celle de la substitution qui se réalise au plan méta-ontologique et celle de la comparaison de l'incomparable qui s'actualise au plan ontologique. Elles partagent la même aporie. Or, Levinas qualifie cet événement historique d'« invention politique » (ADV 227 ; cf. AEL151) : l'invention d' « un état où devra s'incarner la morale prophétique et l'idée de sa paix » (*idem.*). Il identifie ici « la suggestion que la paix est un concept qui déborde la pensée purement politique » (ADV228 ; *cf.* AEL145).

Néanmoins, cette invention signifie-t-elle effectivement la réalisation de la possibilité de l'impossibilité ? Remémorons-nous le passage suivant de *Totalité et infini* :

> Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le *tiers*, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, *aspire* à un état, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais *la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie*. Elle *déforme* le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par *contumace*[329].

Bien que le politique soit aspiré au sein du visage de l'autre, dès qu'il est réalisé, il s'efface lui-même, en se révélant comme tyrannie : Derrida explique en effet que « [l]e politique [...] cache ce qu'il met en lumière » (AEL171). Le politique, et le calcul qu'il contient, n'émergent pas intacts de la violence de l'universalisation (Cf. AEL171).

L'État « post-éthique » évolue, dès qu'il émerge, en intégration du « moi » et du « prochain » en « nous ». Le même argument figure dans *Autrement qu'être ou au-delà de*

[329] TI334-335, cité par Derrida *in* : AEL171, Derrida souligne.

l'essence : « l'État issu de la proximité du prochain qui est toujours sur le point d'intégrer en nous figeant et moi et mon prochain » (AE251).

Dans cette égalisation, dans ce calcul, l'« il y a » émerge à nouveau, surplus du non-sens sur le sens :

> Au temps indéfini de l'essence, à la neutralité de son écoulement historique, se réfère la dia-chronie de l'un-pour-l'autre elle-même ; […] Mais l'essence imperturbable, égale et indifférente à toute responsabilité […] vire comme, dans l'insomnie, de cette neutralité et de cette égalité, en monotonie, en anonymat, en insignifiance, en bourdonnement incessant […] L'essence s'étirant indéfiniment […] C'est l'*il y a* horrifiant derrière toute finalité propre du *moi* thématisant […]. (AE 253-254)

Ainsi, « la justice issue de la *signification* » se change en « non-sens » de l'« il y a ». En d'autres termes, la *comparaison de l'incomparable* devient *comparaison du comparable*, dans laquelle le souverain verse dans l'anonymat, ce qui, à son tour – comme nous l'avons vu – est la condition de possibilité et d'impossibilité de la substitution.

3. Le *Faktum* du silence face à l'aporie de la possibilité de l'impossibilité

i) L'État juridique comme un pis-aller

Derrida décèle cependant dans le texte intitulé « Les villes-refuges »[330], des propos de Levinas sur la relativité de l'idéal politique, qui nous fait penser à cette question. Dans ce texte, Levinas fait l'exégèse du récit du Talmud décrivant l'installation des villes-refuges, à savoir, des villes visant à protéger les meurtriers dénués de mauvaises intentions de la vengeance des proches de leurs victimes[331]. Ce texte revêt une grande importance car Levinas considère d'emblée notre société comme une « ville-refuge », à savoir, une société dans laquelle la majorité des membres participent à certains meurtres sans en avoir l'intention.

---

[330] Présenté avant 1979. *cf.* ADV11.

[331] Voir Traité Makkoth (מסכת מכות), 10a, BT(IX)181*sqq.*

> La ville-refuge est la cité d'une civilisation [...]. Civilisation politique, « meilleure » que celle des passions et désirs soi-disant libres [...] ; civilisation de la loi, certes, mais civilisation politique, hypocrite dans sa justice et où rôde, avec un droit indéniable, le vengeur du sang (ADV69-70 ; cf. AEL149).

En empruntant la figure des villes-refuges Levinas parle du politique de façon comparative en le présentant comme quelque chose de « "meilleur" » ou de moins mauvais que la barbarie. Derrida récapitule cela en ces termes : « La "*civilisation politique*" [...] reste un pis-aller. Mais un pis-aller vers lequel *il faut* aller, il ne faut pas manquer d'aller » (AEL194). Étant donné que nous n'en avons pas de meilleure, nous sommes obligés, quoiqu'elle finisse par être un pis-aller, de continuer à chercher la forme de l'institution politique la moins violente possible[332].

À cette ville-refuge, Levinas oppose Jérusalem, promesse de réalisation de la justice : « Ce qui est *promis* à Jérusalem, c'est une humanité de la Thora. Elle aura pu surmonter les contradictions profondes des villes-refuges »[333]. Derrida récapitule ainsi : « [...] la Thora [...] doit [...] commander de comparer les incomparables [...]. Elle doit enjoindre le "« meilleur »" ou le moins mauvais » (AEL193-194). Levinas aspire à la possibilité du « sionisme » qui dépasse cette figure de ville-refuge, comme la moins mauvaise des solutions. Néanmoins, comme Derrida le remarque, il n'y a que le silence qui répond à cette « promesse » : « [...] silence est gardé sur les règles [...] entre l'éthique [...] et [...] le processus de la paix politique [...] » (AEL197).

Derrida compare ce silence au silence de Dieu à l'égard d'Élie, décrit dans *Rois*, XIX, 11 et 12, silence qui est « [p]lus intraitable que le souffle, le séisme et le feu »[334], néanmoins, il « n'est pas nécessairement un mauvais abîme », car, au moins nous pouvons « cerner » les

---

[332] Ainsi, l'idée de « villes-refuges » devient centrale, chez Derrida, en tant que figure du cosmopolitisme. Voir : Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* , Paris : Galilée, 1997, p. 45.

[333] ADV70 ; cité par Derrida *in* AEL195. Nous soulignons.

[334] Le passage est celui auquel Levinas se réfère dans « L'État de César et l'État de David », ADV211.

« bords » de cet abîme (AEL198). Tout du moins nous savons que le rapport entre l'éthique et le politique s'avère nécessaire. « *Il faut ce rapport*, [...] il faut déduire une politique et un droit de l'éthique » (AEL198).

Cependant ce silence « n'est pas contingence empirique », mais apriorique. Il est un « *Faktum* » (AEL201) qui n'est pas accidentel, mais inévitable. Derrida nous fait ainsi penser à la notion d'archi-factualité transcendantale qu'il avait évoquée dans « Violence et métaphysique ». Il souligne par-là que « le *contenu* politique ou juridique [...] demeure [...] indéterminé, toujours à déterminer au-delà du savoir et de toute présentation, de tout concept et de toute intuition possibles [...] » (AEL199).

Bien au-delà, ce silence est lié à « la non-réponse » du mort, de la morte, d'une mort (AEL200). Il s'agit de la mort qui n'est pas le néant, mais l'altérité qui me surprend. Dépassant la mesure du savoir, ce silence ne signifie pas le néant de la parole, mais, étant parlant, donne à penser. Derrida nous rappelle la nécessité de demeurer entre cette « promesse messianique » et la « détermination d'une règle », le silence qui « marque une hétérogénéité, une discontinuité entre deux ordres » (AEL201).

ii) Décision de l'autre dans moi

Ce manque de savoir représente l'« indécision » à partir de laquelle seule une décision doit être prise : « Cette non-réponse conditionne ma responsabilité, là je suis seul à devoir répondre » (AEL201). À partir du moment où la décision est théorisée, elle est de ce fait assurée. Afin d'éviter cela, il ne me reste donc plus qu'à décider pour chaque cas singulier. Au sein de cet entrelacement de l'éthique et du politique, ou de la méta-ontologique et de l'ontologique, il est nécessaire de trancher entre deux dimensions, ce qui s'appelle une « décision ». Dans ce contexte précis, Derrida attire notre attention sur le texte de Levinas intitulé « Les nations et la présence d'Israël »[335] : Levinas lit ici le conte du Talmud dans lequel le Messie et Dieu discutent pour savoir si Israël devrait accepter ou non un cadeau de la part de l'Egypte. Levinas cite ce conte en ces termes : « L'Egypte apportera dans les temps

[335] Ce texte a tout d'abord été publié en 1987 sous le titre « *Les soixante-dix nations* » et intégré dans HN107-124.

futurs un cadeau au Messie. Il pensait ne pas devoir l'accepter de leur part, mais le Saint béni soit-Il dira au Messie : "Accepte-le de leur part ; [après tout], ils ont hébergé nos enfants en Egypte." […] »[336]. Levinas voit ici la « [d]écision de l'Eternel »[337] d'accepter le don de l'Egypte. Même si c'est en tant qu'esclaves, l'Egypte a hébergé le peuple d'Israël. Cela signifie qu'« un peuple accepte ceux qui viennent s'installer chez lui, tout étrangers qu'ils sont, avec leurs coutumes et leurs costumes, avec leur parler et leurs odeurs » (HN113). Malgré cela, le Messie a pensé refuser, ne serait-ce qu'une fois, leur cadeau. Levinas décrit ceci en ayant recours à deux exclamations qui apparaissent consécutivement : « […] tout seul, il [le Messie] allait refuser ! Pas de paix sans pardon surhumain ! » (HN114)

Si nous nous rappelons l'interprétation selon laquelle le Messie demeure dans la dimension politique, la décision de Dieu a lieu dans une dimension éthique qui dépasse non seulement la dimension politique mais aussi toute notre théorie ou savoir reposant sur l'ordre du pouvoir et la distribution du pouvoir. Ce n'est rien d'autre que ce que Derrida formulera ultérieurement en termes de « décision de l'autre » « *en moi* », décision qui consiste « à laisser venir l'autre » (FS30).

Mais dès lors qu'il est réalisé, le calcul de l'incalculable se révèle être une erreur. Il peut tout au plus se réaliser comme « pis-aller ». Néanmoins, afin d'éviter l'ajournement de la décision qui peut être une pire violence, surgit la « nécessité d'un saut à l'instant de la décision éthique, juridique ou politique » (AEL201).

La nécessité du manque du savoir atteste aussi la nécessité d'écarter toute la théologie. Il faut donc « dissocier [...] une messianicité structurelle, [...] une eschatologie sans téléologie, de toute messianisme déterminé ». Il s'agit d'« une messianicité avant ou sans un messianisme incorporé [...] » (AEL204). Cela rejoint la conception derridienne de messianicité sans messianisme, « une messianicité qu'on dirait structurelle ou *a priori* » (AEL120). La possibilité de l'impossible n'apparaît que pour s'effacer. Néanmoins, son retrait donne la parole, ce silence nous oblige à penser.

---

[336] Voir Traité Pessahim (מסכת פסחים), 118b, BT(II) 675. Levinas cite la traduction française d'Israël Salzer [1986], Paris, Gallimard, Folio essais, 2003, p. 720.

[337] HN113-114, cité par Derrida *in* AEL113.

4. Messianicité sans messianisme

Ainsi sommes-nous parvenu à la conclusion que la possibilité de l'impossible n'apparaît que pour s'effacer. Elle est, en ce sens, une messianicité sans messianisme, réfractaire à toute la théologie, ou « foi sans dogma », attente sans objet d'attente. Afin de comprendre cette structure de la foi en tant que messianicité sans messianisme, nous nous pencherons ensuite sur sa lecture derridienne de Levinas dans le chapitre IV de *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (2000). Derrida y discerne cette messianicité dans la notion lévinassienne de « caresse ». Il va jusqu'à dire qu'il serait tenté d'affirmer que seule la caresse serait l'expérience du messianique. En d'autres termes, seule la caresse est l'expérience de la foi.

Afin de l'expliquer, nous verrons, premièrement, que la caresse ouvre la relation avec le « pas-encore » ou « ne-pas-encore-être » et ainsi, ouvre pour le sujet l'« au-delà du possible », d'une manière toute à fait différente de la mise en question du sujet, qui ouvre l'« au-delà du possible » au niveau éthique. Deuxièmement, nous observerons que ces deux « au-delà du possible » entretiennent une relation complexe, car l'« au-delà du possible » sur le plan érotique peut menacer l'« au-delà du possible » sur le plan éthique. Afin d'articuler cette structure particulière de l'« au-delà du possible » sur le plan érotique, nous nous intéresserons au caractère de la « promesse » dans la caresse. Il s'agit de la promesse dans la mesure où celle-ci se distingue de l'assurance. Néanmoins, si la promesse porte sur le performatif alors on ne peut même plus caractériser la caresse par celle-ci puisqu'elle peut être renvoyée encore au possible. Il faudrait donc voir à présent dans quel contexte Derrida qualifie la caresse de messianique.

i) La tangence de deux « au-delà du possible »

Dans le chapitre IV de *Le Toucher*, Derrida nous conduit de nouveau à la question de la contamination ou l'entrelacement, mais, non plus entre l'« au-delà du possible » et du « possible », mais entre deux « au-delà du possible », l'un au plan éthique et l'autre au plan érotique. Derrida revient sur *Totalité et infini* et y discerne, comme nous l'avons déjà vu, deux concepts d'« au-delà du possible », l'un dans la description de la mise en question éthique, l'autre dans la description de la « caresse ».

Avant de poursuivre la lecture derridienne, nous verrons tout d'abord comment dans la « caresse » apparaît l'« au-delà du possible ». À la différence de l'éthique qui ouvre l'au-delà du possible à travers une autocritique inconditionnelle, l'érotique ouvre l'au-delà du possible au sein de la caresse. Nous avons vu que l'autocritique au sens deuxième renvoie à un rapport particulier entre la tâche accomplie et la tâche à accomplir : à savoir que plus le sujet accomplit la tâche, plus il lui reste à accomplir. La caresse a aussi ce rapport particulier entre ce que le sujet a accompli et ce qui reste à accomplir pour lui. Au sein de la caresse, l'Aimée, la « vierge » éternelle, s'éloigne. Plus le sujet la touche, plus elle se révèle comme « intouchable », plus le sujet la viole, plus elle se révèle comme « inviolable » : « Le Féminin essentiellement violable et inviolable […], l'intouchable dans le contact même de la volupté […] » (TI289 ; cité par Derrida *in* : T102). L'impossibilité de la caresse constitue la possibilité de la caresse. Le féminin est ainsi décrit comme l'« ultramatérialité exorbitante », le « paroxysme de matérialité », dans la profanation comme « nudité exhibitionniste d'une présence exorbitante » (TI286-287 ; cité par Derrida en T95, note 3).

Au sein de la caresse, la subjectivité rencontre le « pas-encore »[338] ou le « ne-pas-encore-être »[339], à savoir, ce qui n'est encore ni l'étant ni l'être. Levinas oppose implicitement, ce « pas-encore » qui renvoie à l'« au-delà du possible » dans la caresse[340], au « pas-encore (*Noch-Nicht*) » de la mort du *Dasein* chez Heidegger, décrit en tant que « possibilité ».

> […] à travers l'évanescence et la pâmoison du tendre, le sujet ne se projette pas vers l'avenir du possible. Le ne-pas-encore-être ne se range pas dans le même avenir où tout ce que je peux se presse déjà, scintille dans la lumière, s'offre à mes anticipations et sollicite mes pouvoirs. (TI290 ; cité par Derrida *in* : T108).

---

[338] « Un *pas encore* plus lointain qu'un avenir, un *pas encore* temporel et attestant des degrés dans le néant ». (TI296 ; cité par Derrida *in* T94, note 3)

[339] TI290, cité par Derrida *in* T108.

[340] « L'éros ne s'accomplit pas comme un sujet qui fixe un objet, ni comme une pro-jection, vers un possible. Son mouvement consiste à aller au-delà du possible » (TI292 ; cité par Derrida *in* T98 ; voir notre premier chapitre).

La caresse ouvre à l'au-delà du possible au sens où elle ne se rapporte plus au « ne pas encore (*Noch-nicht*) » heidegerrien qui peut être anticipé dans le possible[341]. Ainsi, la caresse de l'Aimée, du féminin, tend à l'au-delà du possible. De ce fait, on voit bien qu'il existe une différence fondamentale entre l'« au-delà du possible » qui s'ouvre à travers la mise en question du sujet à partir d'autrui et l'« au-delà du possible » qui s'ouvre au sein de la caresse du féminin.

Derrida s'interroge sur la relation entre ces deux « au-delà du possible », en se demandant où passe la ligne entre ces derniers : « Mais reste à savoir où passe la ligne, s'il en est une, entre l'au-delà du possible qui excède la caresse tout en la rendant possible comme caresse et l'au-delà du possible qui ouvre et rend possible l'éthique » (T107). Derrida se demande ainsi si le mouvement de la caresse est déjà l'éthique ou s'il inhibe celle-ci. « Ce mouvement de transcendance n'est-il pas déjà tendu vers l'éthique ? Ou bien faut-il interrompre le tendre de la caresse pour tendre vers l'éthique, d'un au-delà du possible vers l'autre – au-delà du possible ? » (T107) Derrida propose donc ici deux interprétations possibles. Premièrement, la caresse se dessine déjà dans la perspective éthique. Deuxièmement, elle doit être interrompue pour que l'éthique s'ouvre. Cette question s'impose d'autant plus que Levinas caractérise le féminin comme « au-delà du visage », à la différence de la notion de « visage » esquissée au plan éthique : « L'Aimée, […] au-delà de l'objet et du visage, et ainsi au-delà de l'étant » (TI289 ; cité par Derrida in 102).

Or, la possible réponse de Levinas à cette question est, comme nous l'avons déjà mentionné, la suivante : « Mais l'irrespect [auquel la faiblesse de la féminité invite] suppose le visage » (TI294, cité par Derrida *in* : T104), à savoir qu'il suggère que l'érotique supposerait l'éthique. Ainsi Derrida se demande : « […] si la "profanation", "l'au-delà du visage" (dont Lévinas rappelle si souvent qu'il suppose *déjà* le visage) appartenaient déjà à l'éthique, en ce point où deux "au-delà du possible" restent *tangents* l'un à l'autre, au *contact* l'un de l'autre dans ce qui demeure, comme impossible, le *même* impossible ? » (T107)

[341] « Le ne pas-encore-être n'est précisément pas un possible qui serait seulement plus loin que d'autres possibles. La caresse n'*agit* pas, ne se saisit pas de possibles » (TI290 ; cité par Derrida *in* T108).

L'impossibilité, commune à l'éthique et l'érotique, à savoir, commune à l'autocritique et à la caresse, serait le lieu où ces deux « au-delà du possible » se touchent l'un l'autre.

ii) La messianicité peut seulement se caresser

Ainsi, sur le plan érotique où se dessine la possibilité de l'impossible, Derrida entrevoit la structure de la « promesse », notion qui ne peut faire fi d'une connotation éthique. Dans la description lévinassienne de « caresse », nous pouvons trouver le mot « promettre » : « La vierge demeure insaisissable, mourant sans meurtre, se pâmant, se retirant dans son avenir, au-delà de tout possible *promis* à l'anticipation » (TI289 ; cité par Derrida *in* : T102, nous soulignons). Dans ce passage, le mot « promettre » est emprunté pour désigner le possible accessible à l'anticipation, et le féminin est décrit comme celui qui conduit le sujet au-delà de tout ce qui est promis à l'anticipation dans le possible. Néanmoins, comme nous le verrons dans la troisième partie, la notion de promesse se distingue pour Derrida de l'assurance heideggerienne. Si Derrida discerne le concept de promesse dans la notion lévinassienne de caresse, ce n'est plus en tant qu'on peut l'anticiper. Pour lui, le mouvement au-delà du possible, « au-delà d'un présent futur et de la possibilité même d'un mouvoir, de tout "je peux" » (T94), ouvre précisément la promesse, dans la mesure où la promesse se porte au-delà de ce que je *peux* ou *peux* assurer. La promesse renferme en elle l'impossibilité d'assurer : « la promesse se porte au-delà du possible ou du futur, tout en restant promesse, visée, attente d'un "*pas encore* plus lointain que l'avenir", là où la promesse comporte une menace […] » (T96). La promesse n'est une promesse que si elle peut être trahie.

Derrida décèle ainsi, non seulement l'entrelacement de deux concepts d'« au-delà du possible », mais aussi la menace de l'un à l'égard de l'autre. La menace que la caresse implique ne menace pas seulement l'ontologie du pouvoir, mais bien au-delà, le « méta-ontologique », à savoir, l'éthique : « Ce qui devient exorbitant n'excède ou ne dérange pas seulement l'onto-logique régulièrement mise en cause par Lévinas. Il *menace* l'éthique même à laquelle Lévinas en appelle si fortement » (T95-96). L'érotique contamine non seulement le politique mais aussi l'éthique.

Or, souvenons-nous qu'au plan éthique, l'« au-delà du possible » est au-delà de la dichotomie du « possible » et de l'« impossible », là où il se cristallise dans la « trace » au-

delà de la dichotomie de la révélation et de la dissimulation. En effet, l'« au-delà du possible » au plan érotique porte la structure parallèle. Levinas explique en effet dans sa description de la caresse : « Le secret apparaît sans apparaître, non pas parce qu'il apparaîtrait à moitié, ou avec des réserves ou dans la confusion. La simultanéité du clandestin et du découvert définit précisément la *profanation*. Il apparaît dans l'équivoque » (TI287 ; cité par Derrida *in* : T97). La « profanation » est la coexistence du « clandestin » et du « découvert », là où le « caché » et le « dévoilé » sont identiques. Nous nous remémorons que la coexistence de l'inscription et de l'effacement de la trace ne signifient pas qu'elle est inscrite à moitié et effacée à moitié. D'une manière parallèle, si le féminin est touchable-intouchable, ce n'est pas qu'il est touchable à moitié et intouchable à moitié. Touchable-intouchable est la structure du messianique. Le messianique – dans l'attente sans objet d'attente – n'est pas à moitié caché, il apparaît comme caché.

Ainsi, le touchable-intouchable dépasse même la structure de la « promesse » : « là où je touche sans toucher, dans la caresse, c'est l'ordre de la promesse même qui se trouve sur-le-champ excédé ou disqualifié » (T94), puisque la promesse, bien qu'elle n'appartienne pas à l'ordre du « constatif », appartient à l'ordre du « performatif » (T94), qui peut être renvoyé encore à l'ordre du « je peux », du possible.

Le messianique ne peut jamais être assuré, il est au-delà du possible et comporte donc toujours en lui la possibilité de la parjure et de la trahison. Derrida serait presque tenté de dire que : « non seulement la caresse touche ou confine au messianique mais qu'elle est la seule expérience capable, possible, signifiante pour l'affleurement du messianique. Le messianique peut seulement se caresser » (T94, note1). En d'autres termes, la foi en tant que possibilité de l'impossibilité peut seulement se caresser.

Conclusion au troisième chapitre

Dans ce chapitre, nous avons tout d'abord observé l'entrelacement du méta-ontologique par l'ontologique, en tant que pénétration de l'éthique dans le politique, ou, comme topologie de l'enclave de l'au-delà de l'ontologique dans l'ontologique. La démocratie en tant qu'institution politique, pourrait s'ouvrir au mieux, si elle est définie par la critique incessante du pouvoir. À son époque ultérieure, Derrida revient à maintes reprises sur cette

question de la démocratie que nous avons formulée comme *calcul de l'incalculable*. Souvenons-nous que lors de la conférence intégrée dans la deuxième moitié de *Voyous,* en tant que condition de possibilité de la « démocratie à venir », Derrida tente d'opérer la distinction hautement fragile entre le « rationnel » et le « raisonnable », qui s'inscrit, selon nous, dans la continuité de la distinction entre le *calcul du calculable* et le *calcul de l'incalculable* : « Le raisonnable […] serait une rationalité qui tient compte de l'incalculable », à savoir, « le raisonnable » calcule l'incalculable, à l'opposé du « rationnel » qui calcule le calculable[342]. Par cette distinction, il nous renvoie à nouveau au concept de la critique incessante du pouvoir chez Levinas. Bien que la démocratie ne soit rien d'autre que l'institution politique qui assigne aux membres de la société leur souveraineté, Derrida lui oppose sa notion de « démocratie à venir » en ces termes : « Il [s'agit] […] de questionner, de critiquer, de déconstruire […] la souveraineté au nom de l'inconditionnalité » (V197) c'est-à-dire de critiquer inconditionnellement le pouvoir. Néanmoins, le sujet de la critique, au moment de sa critique du pouvoir, doit posséder en même temps le pouvoir et la liberté de cette critique, ce qui le conduit, comme nous l'avons vu, à l'aporie de la contradiction performative. La possibilité de l'impossible nous oblige ainsi à la douleur de la pensée, qui ne nous permet aucune théorisation susceptible de nous rassurer définitivement, mais, qui, à chaque cas singulier, exige une décision en guise de distinction entre le méta-ontologique et l'ontologique.

Cette possibilité de l'impossible, qui n'apparaît que pour s'effacer, a été examinée, à la fin de ce chapitre, comme structure de la caresse. À travers l'impossibilité partagée entre l'« au-delà du possible » érotique et l'« au-delà du possible » éthique, nous avons vu l'entrelacement de ces deux notions. C'est la structure de la messianicité même qui nous laisse face à cet entrelacement.

[342] V217. Voir le chapitre IV de la première partie de notre travail.

Conclusion à la deuxième partie

Dans les trois chapitres que nous avons développés, nous avons pris pour axe d'argumentation la distinction lévinassienne entre l'ontologique et le méta-ontologique fondée sur la distinction de deux formes de critiques de soi. La première repose sur la souveraineté, et la deuxième sur l'inconditionnalité. Derrida s'inscrit dans la continuité de cette distinction fondamentale, lorsqu'il cherche à dissocier l'inconditionnalité de la souveraineté, notamment dans *L'Université sans condition* (2001) (*cf.* USC15, 70, 76). Derrida développe aussi dans *Voyous* cette tentative de dissociation (*cf.* V13, 123, 195-197).

En nous appuyant sur cette distinction, nous nous sommes concentré sur les deux sortes de *possibilités de l'impossibilité*, l'une correspond à celle de l'autocritique au sens deuxième qui se développe dans la notion de substitution en tant que *possibilité méta-ontologique de l'impossibilité ontologique*, et l'autre celle de la comparaison de l'incomparable en tant que *possibilité ontologique de l'impossibilité méta-ontologique*.

Néanmoins, l'indiscernabilité entre l'ontologique et le méta-ontologique les fait évoluer vers l'aporie de la possibilité de l'impossibilité. En effet, l'ontologique pénétré par le méta-ontologique se révèle être une possibilité de doublement impossible. Pourtant, au sein de la confusion de l'ontologique et du méta-ontologique, nous sommes obligée de les distinguer, car la « démocratie à venir » exige une inconditionnalité de l'autocritique (*cf.* V197), qui doit être dissociée du pouvoir et de la possibilité de la subjectivité.

TROISIÈME PARTIE

À travers la lecture derridienne de Heidegger

I. PREMIER CHAPITRE – De la trace à la différance au-delà de l'être et de l'étant

De façon analogue à Husserl qui pense pouvoir retourner au monde de la vie, et qui croit pouvoir faire une distinction entre l'intuition de l'Idée au sens kantien et l'idéalisation, Heidegger estime pouvoir retourner à la différence entre l'être et l'étant, car l'humain est ce à quoi s'adresse l'être. Et c'est la notion de « trace » qui nous le laisse entrevoir. Or, si Derrida se focalise sur cette notion dans « La différance » [1968] et « Ousia et grammè » [1968], c'est qu'il considère que l'origine de la trace, ce qui serait propre à l'humain, ne peut apparaître comme tel.

Heidegger décrit, d'une part, le remplacement de l'être par l'étant à l'intérieur de la langue de la métaphysique, et d'autre part, l' compréhension implicite de l'être chez l'humain[343]. Ainsi, en cherchant à se libérer de la langue de la métaphysique, il tente de « retourner » vers le propre de l'humain dans son *Ek-sistenz*, « *das Stehen in der Lichtung des Seins* [l'être-debout dans l'allégie de l'être] »[344], et de remonter vers le commencement du déploiement de l'histoire de l'être où naît la distinction de l'être d'avec l'étant. C'est dans ce contexte qu'il évoque le terme de « trace ». La trace de la différence de l'être d'avec l'étant s'efface dans la métaphysique, dans la mesure où la présence est remplacée par l'(étant-) présent.

Néanmoins, selon lui, lorsque la présence est remplacée par le présent, non seulement la trace de la différence de l'être à l'étant s'efface, mais, en même temps et d'une manière apparemment paradoxale, cette trace est inscrite dans le texte de la métaphysique. Or, si Derrida s'intéresse à la notion heideggerienne de trace, c'est après avoir problématisé la notion homonyme chez Levinas dans « Violence et métaphysique » [1964]. Comme nous

---

[343] Sur la dualité de la conception de la métaphysique chez Heidegger, Voir : « *Einleitung zu : "Was ist Metaphysik ?"* ». Heidegger distingue, de même que Husserl, deux types de métaphysiques : la « métaphysique au sens usuel (*in der gewohnten Weise metaphysisch*) » et celle qui « pense à la vérité de l'être (*an die Wahrheit des Seins denken*) » (GA9, 382). Dans la lecture derridienne, l'accent est surtout mis sur la première conception de la métaphysique, ainsi que sur la critique heideggerienne de cette métaphysique.

[344] GA9, 323, *Lettre sur l'humanisme*, tr. pers.

l'avons vu dans la partie précédente, ce dernier introduit la notion de trace en l'envisageant comme se situant au-delà de l'être. Dans un geste curieusement analogue à celui de Heidegger, il présente la trace qui s'efface et qui s'inscrit, mais non en tant que mouvement double, à la manière d'Heidegger, mais comme une troisième voie, où le scellement et l'effacement, la présence et l'absence de la trace, peuvent coexister sans contradiction.

Pour sa part, Heidegger esquisse le remplacement systématique de la présence par l'(étant-)présent dans l'histoire de la métaphysique, en allant d'Aristote jusqu'à Hegel chez qui la trace de l'être à l'étant est effacée tout en étant inscrite dans les textes métaphysiques. Selon Heidegger, c'est en effet à Kant que l'on doit la redécouverte de la conception du temps comme quelque chose ne supposant pas l'(étant-)présent.

Nous verrons comment Derrida développe, à l'opposé de cette lecture heideggerienne, une autre lecture d'Aristote et de Hegel. C'est notamment dans sa lecture d'Aristote qu'il révèle une certaine non-simultanéité des maintenants, essentielle dans l'analyse aristotélicienne du temps, qui nous laissera entrevoir, non seulement l'être différent de l'étant, mais, bien-au-delà, la différence au-delà de l'être.

1. La trace de la différence de l'être à l'étant

i) Oblitération et inscription de la trace de la vérité

Nous commencerons par voir, en suivant « La différance » et « Ousia et grammè »[345], comment la différence de l'être à l'étant est décrite comme oblitérée dans le Heidegger de l'époque ultérieure. Dans « La parole d'Anaximandre », publié dans *Holzwege*, Heidegger décrit comme suit l'oubli de l'être et l'oblitération de cette différence :

[345] L'étude suivante : Paola Marrati, *Genesis and Trace, Derrida Reading Husserl and Heidegger*, Stanford, California : Stanford University Press, 2005, pp. 129-139, éclaire l'analyse d'« Ousia et grammè » que nous développerons dans ce chapitre. Dans notre travail, en prenant comme axe de discussion le concept de distinction et en tentant d'expliciter ce qui n'est pas expressément dit par Derrida, nous argumenterons que la notion de trace précède et ouvre la problématique de la foi durant l'époque ultérieure de Derrida.

> […] la chose de l'être *(die Sache des Seins)*, c'est d'être l'être *de* l'étant. La forme linguistique de ce génitif à multivalence énigmatique nomme une genèse *(Genesis)*, une provenance *(Herkunft)* du *présent* à partir de la *présence (des Anwesenden aus dem Anwesen)*. Mais, avec le déploiement des deux, l'essence *(Wesen)*[346] de cette provenance demeure secrète *(verborgen)*.[347]

Ainsi il décrit en somme quatre sortes d'oublis qui ne sont en réalité qu'un seul oubli : celui de l' « L'essence de la *présence (Das Wesen des Anwesens)* », celui de « la différence de la *présence* au *présent* », ceux de « *l'être* » et de « *la différence de l'être à l'étant* (*die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden*) », qui découlent du remplacement imperceptible : « Imperceptiblement, la présence devient elle-même un *présent* »[348].

Heidegger décrit ainsi la distinction entre l'être et l'étant comme ce qui, dans l'oubli de l'être, efface sa « trace (*Spur*) » : « […] la trace matinale *(die frühe Spur)* de la différence s'efface dès lors que la présence apparaît comme un (étant-)présent *(das Anvesen wie ein Anwesendes erscheint)* […] ».[349]

Derrida souligne l'importance de ce passage qui indique « la trace matinale » de la différence qui s'efface au moment même où la présence est remplacée par l'(étant-)présent. Il convient de souligner que, si la différence est voilée alors même qu'elle laisse une trace, cette même trace est elle aussi voilée. Nous décèlerons dans cette description heideggerienne

---

[346] Derrida traduit le « *Wesen* » tantôt comme « essence », tantôt comme « estance », « essencement » ou « déploiement », afin de souligner le caractère dynamique attaché au verbe « wesen » sur lequel Heidegger insiste. Le verbe « wesen » est parfois traduit comme « s'essencier ». Dans chaque citation, nous avons conservé ces différentes traductions.

[347] « *[...] die Sache des Seins ist es, das Sein* des *Seienden zu sein. / Die sprachliche Form dieses rätselhaft vieldeutigen Genitivs nennt eine Genesis, eine Herkunft des Anwesenden aus dem Anwesen. Doch mit dem Wesen beider bleibt das Wesen dieser Herkunft verborgen* » (GA5, 364 ; cité par Derrida *in* M24, traduction derridienne).

[348] GA5, 365 ; C296-297 ; traduction derridienne *in* M24.

[349] « […] die frühe Spur des Unterschiedes [wird] dadurch ausgelöscht, daß das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet » (GA5, 365 ; C439 ; cité en M76, *cf.* M25, traduction derridienne *in* M76).

deux niveaux de dissimulation : premièrement, celui de la différence de l'être à l'étant, et deuxièmement, celui de la trace de cette différence. La trace de la trace, s'il demeure quelque chose comme cela, s'oblitère encore, car cette trace de la trace est elle aussi la trace de la différence. Ainsi, Derrida paraphrase-t-il cette idée en ces termes: « la différence de l'être à l'étant, l'oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace. La trace même de la différence a sombré » (M24). Un tel effacement de la trace est si radical que même la trace de la trace est oblitérée : « il faudrait parler ici, s'agissant de l'oubli de la différence (de l'être à l'étant), d'une disparition de la trace de la trace » (M24-25).

Néanmoins, Heidegger présente en même temps cette trace radicalement oblitérée comme quelque chose d'« estampé [*geprägt*] » : « La différence de l'être à l'étant ne peut toutefois venir ensuite à expérience comme un oublié que si elle s'est déjà découverte avec la présence du présent *(mit dem Anwesen des Anwesenden)* et si elle s'est ainsi scellée dans une trace *(so eine Spur geprägt hat)* qui reste gardée *(gewahrt bleibt)* dans la langue à laquelle advient l'être »[350].

Nous confirmons ainsi que, malgré son oblitération radicale, Heidegger montre que la trace de la différence est inscrite dans la langue. Comment pouvons-nous alors comprendre ce caractère contradictoire de la description de la trace ?

ii) La simultanéité de l'oblitération et l'inscription

Cette coexistence de l'effacement et de l'inscription a, bien au-delà, un caractère de simultanéité. Heidegger relie cette trace de la différence ontologique à l'expression d'Anaximandre « τὸ χρεών », que le jeune Nietzsche de même que le philologue Hermann Diels, traduit par « nécessité (*Notwendigkeit*) » (GA5, 321-322). En excluant cette traduction comme « la signification dérivée (*abgeleitete Bedeutung*) », Heidegger donne sa propre traduction : « *Brauch* (maintien) », qui signifie, selon lui, « laisser quelque chose présent comme présent dans sa présence » (*etwas Anwesendes als Anwesendes anwesen lassen*) »

[350] « *Der Unterschied des Seins zum Seienden kann jedoch nur dann als ein vergessener in eine Erfahrung kommen, wenn er sich schon mit dem Anwesen des Anwesenden enthüllt und so eine Spur geprägt hat, die in der Sprache, zu der das Sein kommt, gewahrt bleibt* » (GA5, 365 ; C440 ; cité par Derrida *in* M77, *cf.* M26, traduction derridienne).

(GA5, 367)[351]. Il justifie cette traduction en expliquant qu'il s'agit de ce qui correspond à la pensée qui tente de retourner vers le commencement de l'oubli de l'être[352].

En partant de cette traduction, Heidegger explique comment le mot originaire « maintien [*Brauch*] (χρεών) » est dissimulé dans le remplacement de la présence par le présent : « Disposant accord et déférence *(Fug und Ruch verfügend),* le maintien libère le *présent (Anwesende)* en son séjour et le laisse libre chaque fois pour son séjour. Mais par là-

[351] Nous évoquons ici succinctement sa justification étymologique : le mot « χρεών » vient du « χράω », dans lequel Heidegger voit « ἡ χείρ, *die Hand* [la main] ». Or « χράω » signifie : « *ich behandle etwas* [je manie quelque chose] », ou « *in die Hand geben, einhändigen und so aushändigen* » (GA5, 366). Nous reviendrons dans notre troisième chapitre sur cette thématique de la « main » sur laquelle Derrida revient ultérieurement dans « La main de Heidegger ». Ainsi, Heidegger interprète « Τὸ χρεών » comme « *das Einhändigen des Anwesens* » (GA5, 366). À partir de là, Heidegger conclut : « τὸ χρεών *[ist] der Brauch* » (GA5, 366), dans le sens de « *bruchen, das lateinische frui [genießen, benutzen, gebrauchen]* » (GA5, 367). Il entend par « *Brauch* » « *die Weise, wie das Sein selbst west als die Beziehung zum Anwesenden* » (GA5, 368). Didier Franck, à travers sa lecture détaillée et subtile de cette traduction heideggerienne de χρεών (*cf.* HC120*sqq.*), émet une réflexion concernant l'entrelacement complexe de la philosophie de Heidegger et du christianisme. Heidegger se réfère à l'usage d'Augustin du mot « frui » pour expliquer « Brauchen » qui correspond au latin « frui » (*cf.* HC123-124) comme « laisser venir en présance quelque chose de présant en tant que tel » (tr. franckienne). Franck montre que le « frui » (*Brauch*) (qu'il traduit par « usage », et non pas comme Derrida par « maintien ») correspond dans le texte d'Augustin à « *usus* divin », et donc l'éclaircissement heideggerien de ce mot « χρεών » ne peut pas se dissocier du christianisme.

[352] « La traduction de *to khreôn* par "le maintien" *(Brauch)* ne résulte pas de cogitations étymologico-lexicales. Le choix du mot "maintien" découle d'une *tra*-duction *(Übersetzen)* préalable de la pensée qui tente de penser la différence dans le déploiement de l'être *(im Wesen des Seins)* vers le commencement historial de l'oubli de l'être » (GA5, 369 ; cité par Derrida *in* M26, traduction derridienne).

même le présent se voit également commis au constant danger de se durcir dans l'insistance à partir de sa durée séjournante »[353].

Étant donné que les expressions « par-là même (*damit*) » et « également (*auch*) » montrent cette libération de l'(étant-)présent (*das Anwesende*), c'est aussi ce qui suscite l'insistance de celui-ci. Par conséquent, le « maintien » est également décrit comme « dé-maintenance (*Aushändigung*) de la présence » : « Ainsi le maintien *(Brauch)* demeure du même coup [*zugleich*] en lui-même désaisissement *(Aushändigung:*dé-maintenance) de la présence *(des Anwesens),* dans le discord (le disjointement). Le maintien ajointe le *dis* »[354].

Notons ici le recours à l'expression « du même coup [*zugleich*] ». Le maintien libère l'(étant-)présent comme présent dans sa présence et provoque « du même coup » le désaisissement de la présence dans le disjointement. Cette duplicité a donc un caractère de simultanéité. C'est l'une des traces de la différence de l'être à l'étant, traces qui s'effacent et se laissent conserver. Comme le déclare d'ailleurs Heidegger en ces termes : « Ce qui reste proprement à penser dans le mot "le maintien", de cela, *to khreôn* [χρεών] nomme proprement une trace *(Spur),* trace qui disparaît aussitôt *(alsbald verschwindet)* dans l'histoire de l'être qui se déploie historico-mondialement comme métaphysique occidentale »[355]. Le maintien a une structure de trace, car il ajoute « dis- (*Un-*) », la dé-maintenance de la présence (*Aushändigung des Anwesens*).

Nous voudrions ici insister sur l'expression « du même coup (*zugleich*) » que nous avons déjà signalée plus haut. Comme le dit Heidegger : « l'Histoire de l'être commence par l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence, la différence avec l'étant » (GA5, 365 ; cité par Derrida *in* : M25), le commencement de « l'Histoire de l'être » est simultané au commencement de l'oubli de l'être. Derrida souligne cette simultanéité comme suit : « la

---

[353] « *Der Brauch läßt, Fug und Ruch verfügend, in die Weile los und überläßt das Anwesende je seiner Weile. Damit ist es aber auch in die ständige Gefahr eingelassen, daß es sich aus dem weilenden Verharren in das bloße Beharren verhärtet.* » (GA5, 368 ; cité par Derrida *in* M26).

[354] « *So bleibt der Brauch in sich zugleich die Aushändigung des Anwesens in den Un-Fug. Der Brauch fügt das Un-* » (GA5, 368 ; cité par Derrida *in* M26, traduction derridienne).

[355] « *Was im Wort >der Brauch< eigentlich zu denken bleibt, davon nennt vermutlich τὸ χρεών eine Spur, die im Geschick des Seins, das sich weltgeschichtlich als die abendländische Metaphysik entfaltet, alsbald verschwindet* » (GA5, 369 ; cité par Derrida *in* M26-27).

trace simultanément tracée et effacée, simultanément vive et morte » (M25). La procédure contradictoire mentionnée plus haut dans la description de la trace doit être considérée « du même coup ». Alors, comment comprendre cette duplicité simultanée paradoxale ?

Dans le passage mentionné ci-dessus, dans lequel « Heidegger reconnaît le *maintien* comme *trace* » (M26), celui-ci déclare que cette trace disparaît « dans l'histoire de l'être qui se déploie historico-mondialement comme métaphysique occidentale ». Le maintien (*τὸ χρεών*) comme trace est oblitéré dans la métaphysique, mais en même temps, l'histoire de l'être se déploie en tant que métaphysique. Dans l'autre passage déjà mentionné, Heidegger déclare que : « la trace matinale de la différence […] trouve sa provenance dans un (étant-)présent suprême *(in einem höchsten Anwesenden*) »[356]. Cela signifie que l'effacement de la trace n'est rien d'autre que le remplacement de l'être par un (étant-)présent suprême, et donc, l'effacement est en même temps conservé dans ce remplacement. Ainsi, nous comprenons pourquoi l'oblitération de la trace correspond « du même coup » à son inscription dans la métaphysique. Derrida récapitule en ces termes : « L'effacement de la trace précoce (*die frühe Spur*) de la différence est donc "le même" que son tracement dans le texte métaphysique » (M25).

Ainsi, Derrida conclut qu'à ce propos il n'existe pas de contradiction interne dans le discours heideggerien pour lequel il y a une simultanéité de l'effacement et le scellement de la trace. « On pense alors sans contradiction […], le perceptible et l'imperceptible de la trace. La trace "matinale" de la différence s'est perdue dans une invisibilité sans retour et pourtant sa perte même est abritée, gardée, regardée, retardée » (M25-26 ; *cf.* description analogue en M77).

Néanmoins, surgit une autre question. Comment peut-on retourner vers le commencement de cet effacement, dans la série des remplacements systématiques dans les textes de métaphysique ? Pour ce qui est de la radicalité de cet effacement « sans retour », Derrida explique plus avant que nous ne sommes pas en mesure de retourner au commencement, à ce qui laisse cette trace. Dans le texte de Heidegger, la parole du *Denken* est distinguée de la

[356] GA5, 365 ; C439 ; cité *in* : M76, *cf.* M25, traduction derridienne *in* M76, déjà cité.

langue de la métaphysique [357], et décrite comme capable de penser (*denken*) ou poétiser (*dichten*) la distinction entre l'être et l'étant, et par là-même, la vérité de l'être[358].

Néanmoins, Derrida, se montrant sceptique vis-à-vis du dépassement de la métaphysique[359], insiste plutôt sur des remplacements interminables de la présence par différents (étants-) présents suprêmes apparaissant dans des textes métaphysiques. Au sein de cette série de la métaphysique, l'on ne peut même pas parler de l'origine de la trace, et dès que l'on en parle comme de la présence, celle-ci ne peut apparaître que comme la trace de la trace : « La présence [*das Anwesen*] alors, loin d'être, comme on le croit communément, […] ce à quoi renvoie une trace, la présence alors est la trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace » (M76-77).

Nous ne pouvons pas retourner à ce qui laisse la trace, et ce vers quoi nous pensons retourner n'est rien d'autre que la trace de la trace. S'il est bel et bien quelque chose que nous pouvons considérer comme étant l'origine de cette trace, cela doit être plus ancien que l'histoire de l'être, plus ancien que la langue elle-même. C'est pour cette raison que Derrida se demande : « […] peut-on et jusqu'où peut-on penser cette trace et le *dis*- de la différance comme *Wesen des Seins* ? Le *dis*- de la différance ne nous renvoie-t-il pas au-delà de l'histoire de l'être, au-delà de notre langue aussi et de tout ce qui peut s'y nommer ? » (M26)

Nous nous rappelons l'expression de Heidegger : « l'Histoire de l'être commence par l'oubli de l'être » (GA5, 365, cité par Derrida *in* : M25, déjà mentionné). Lorsque Derrida se demande dans quelle mesure l'on peut penser cette trace comme l'essence de l'être, il entend par-là que la trace devrait, plutôt que de conduire au commencement de l'histoire de l'être, s'ouvrir « au-delà de l'histoire de l'être » (M26, cité ci-dessus)[360]. La question de savoir comment considérer cette duplicité est ainsi liée à la possibilité d'envisager la trace comme un au-delà de l'histoire de l'être. À ce niveau, il s'avérerait essentiel de nous rapporter à la lecture que Derrida fait de la notion de « trace » chez Levinas.

---

[357] Nous le verrons de plus près dans le chapitre suivant.

[358] « [L]a pensée est le Poème de la vérité de l'être […] » (GA5, 372 ; C448).

[359] Nous le verrons de plus près dans le chapitre suivant.

[360] Cela ne signifie pas que Derrida affirme l'au-delà de l'être. Dès lors qu'il l'affirmerait, il tomberait dans la contradiction, étant donné que l'au-delà de l'être n'*est* pas. Nous avons évoqué ce sujet dans la deuxième partie de ce travail.

iii) L'impossibilité de la trace *propre*

La réflexion menée par Derrida au sujet de la « trace » en 1968 est manifestement ultérieure à la discussion qui se forme autour de la notion de « trace » présentée par Levinas dans « Violence et métaphysique » [1964] (1967). Nous nous sommes intéressé à cette notion ainsi qu'à la discussion à son propos chez Derrida et Levinas dans la deuxième partie de notre étude. Nous nous en tenons à rappeler que Levinas introduit cette notion aux environs de 1963 dans l'article « La trace de l'Autre » (*cf.* EDE272), et dans « La signification et le sens » [1964] (HAH) qui s'appuie sur la lecture qu'il en fait entre 1961 et 1963. Bien qu'il cite *Holzwege* dans « Violence et métaphysique », Derrida n'aborde pas directement la notion de « trace » que l'on trouve dans ce texte de Heidegger. C'est après avoir traité de l'idée lévinassienne de « trace » que Derrida, comme il le laisse entendre en mentionnant le nom de Levinas dans « La différance » (*cf.* M21), commence à réfléchir sur la notion de « trace » chez Heidegger dans *La parole d'Anaximandre.* Il s'ensuit que l'examen derridien de cette notion heideggérienne implique une sorte de comparaison implicite entre Heidegger et Levinas, bien que l'argumentation menée autour de la notion heideggérienne de « trace » soit, comme nous l'avons vu jusqu'à maintenant, clairement indépendante de celle de Levinas.

Comme nous l'avons vu, Levinas parle de l'origine du sens en tant que « Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces » (EDE279). En lisant cela, d'une part, la notion de « trace » nous semble avoir une certaine structure parallèle à celle de Heidegger, dans la mesure où ces traces sont décrites comme étant à la fois *effacées* et *laissées*, d'autre part, cette notion est diamétralement opposée à celle de Heidegger, car elle est exposée comme ce qui introduit « une troisième voie exclue par [les] contradictoires [comme révélation et dissimulation] » (EDE276), alors que pour Heidegger la notion équivalente est formulée par la duplicité de la révélation et de la dissimulation de la vérité de l'être. Le propre est toujours déjà là, dissimulé mais attendant sa dissipation. Contrairement à cela, chez Levinas, la « trace » ouvre une troisième voie au-delà de l'alternative entre l'être et le non-être qui s'excluent l'un l'autre.

En effet, au sein de sa lecture de la notion heideggerienne de « trace », Derrida, en renvoyant à Plotin qui parle de « la présence […] comme la trace de la non-présence », s'exprime en ces termes : « Trace qui n'est ni présence ni absence » (M77, note 27). L'intention de Derrida est non moins manifeste, étant donné que ce discours plotinien n'est rien d'autre que ce même discours auquel Levinas se réfère au moment même où il introduit la notion de « trace » qui se pose au-delà de l'alternative de la présence et de l'absence. Le concept de « trace » chez Derria s'avère donc plus proche de celui de Levinas que de celui de Heidegger, alors même qu'il corrobore et réfute aussi la pensée de Levinas. Il la corrobore, dans la mesure où cette notion porte sur l'au-delà de l'être, et la réfute, dans la mesure où cet au-delà de l'être ne peut être nommé dans notre langue.

D'autre part, dans le contexte de Heidegger, Derrida soutient qu'il ne peut y avoir de « trace elle-même » (OΓ258), ou de « trace *propre* » (M77)[361].

> Certes, la « trace qui disparaît aussitôt dans l'histoire de l'être… comme métaphysique occidentale » [Heidegger, H369, déjà cité] échappe à toutes les déterminations, à tous les noms qu'elle pourrait recevoir dans le texte métaphysique. Dans ces noms elle s'abrite et donc se dissimule. Elle n'y apparaît pas comme la trace « elle-même ». Mais c'est parce qu'elle ne saurait jamais apparaître elle-même, *comme telle*. (OΓ258;M27)

Il démontre cela en se référant aux propos de Heidegger selon lesquels la différence ne peut pas apparaître « comme (*als*) » la différence (*cf*. M77)[362].

Cette observation nous conduit à formuler les trois constats suivants au sujet de la notion de « trace » : premièrement, elle n'*est* pas. (La trace dépasse le domaine de l'être), deuxièmement, il n'y a aucune propreté (authenticité) pour la trace, enfin, on peut déduire de cela qu'à la différence de ce que déclare Heidegger, il ne peut pas y avoir d'unicité pour la trace.

---

[361] De la même façon il critique la notion de « trace authentique » chez Levinas. Nous l'avons vu dans la deuxième partie.

[362] « *Lichtung des Unterschiedes kann […] auch nicht bedeuten, daß der Unterschied als der Unterschied erscheint* » (GA5, 365).

2. La différence au-delà de l'être et de l'étant

Cependant, même si l'on ne peut pas nommer cette trace, il y a tout de même selon Derrida une possibilité de « transgression » pour la métaphysique et pour la langue : « la métaphysique et notre langue peuvent faire signe vers leur propre transgression » (M77)[363]. Comment cette transgression sera-t-elle rendue possible ? Il faudrait une fois de plus faire appel à Levinas.

Ainsi que nous l'avons vu dans la partie précédente, la notion lévinassienne de « trace » correspond, dans le domaine de la temporalité, à ce que Levinas appelle « diachronie », titre donné à la différence temporelle dans son article intitulé « L'intentionnalité et la sensation » [1965] (EDE214). Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* la notion de « diachronie » au-delà de l'être permet à Levinas de ne pas tomber dans l'écueil d'une auto-contradiction consistant à produire un discours sur l'au-delà de l'être. La notion de diachronie prouve que le « en même temps » fait défaut dans le langage, ou dans les deux thèses qui s'opposent et s'excluent l'une l'autre : à savoir que le discours qui affirme l'au-delà de l'être n'est pas « en même temps » que le contenu de cette affirmation. Si nous suivons cette voie, le langage peut conduire à une transgression du principe de non-contradiction.

Bien que Derrida ne se réfère pas explicitement ici à cet article de Levinas, force est de constater que, dans « Ousia et grammè », Derrida en vient à parler d'une certaine non-simultanéité des maintenants, inscrite dans la langue de la métaphysique d'Aristote, dans laquelle Heidegger observe l'effacement et le scellement de la trace de la différence de l'être à l'étant. C'est dans la problématique aristotélicienne du concept de temps que Derrida décèle le concept de l'impossibilité de simultanéité de plusieurs maintenant. Cette non-simultanéité des maintenants surgit dans le cadre de la question aristotélicienne de savoir si le temps appartient à l'étant ou au non-étant. Nous le verrons.

[363] Le langage peut, en ayant recours à la métaphore, se dépasser lui-même. Sur la problématique de la « métaphore », nous étudierons la discussion derridienne parallèle à celle portant sur la « trace » dans le chapitre suivant. De même que le retour à l'origine de la trace n'est que la trace de la trace, le retour de la métaphore vers le propre conceptuel n'est que la métaphore de la métaphore.

i) L'effacement et le scellement de la trace dans la langue de la métaphysique

Dans une note de bas de page du § 82 d'*Être et temps*, Heidegger décrit, autour du concept métaphysique de temps, comment la métaphysique d'Aristote jusqu'à Hegel est marquée par le geste consistant à remplacer la présence par le présent. Dans cette explication traditionnelle du temps remontant à Aristote le maintenant est compris comme « point » et « limite », à savoir comme « le présent (*das Anwesende*) » et non « la présence (*das Anwesen*) », et est pour Heidegger, « paraphrasée » par Hegel[364]. En lui opposant sa propre élaboration de la notion de temps, Heidegger cherche à dépasser ce remplacement traditionnel[365].

Derrida compare cette note aux paragraphes situés autour du § 32[366] de *Kant et le problème de la métaphysique*. Heidegger y présente l'imagination transcendantale (*transzendentale Einbildungskraft*) comme l'origine de l'intuition pure sensible (*reine sinnliche Anschauung*). Il atteste ainsi que le temps jaillit de l'intuition pure de l'imagination transcendantale (*reine Anschauung der transzendentalen Einbildungskraft*), et explique que Kant conçoit le temps comme « pure succession de la séquence des maintenants (*reines Nacheinander der Jetztfolge*) » et que l'intuition pure de « succession » pure du maintenant ne peut être « l'acte de recevoir (*Hinnehmen*) » d'un présent (*Anwesende*) : « Le temps "s'écoule sans cesse" [KrV, B291] comme la pure succession de la séquence des maintenants. L'intuition pure intuitionne cette succession sans en faire un objet *(ungegenständtlich).* Intuitionner veut dire recevoir ce qui se donne. L'intuition pure se donne elle-même dans l'acte de recevoir le réceptible »[367].

---

[364] Voir aussi : « Hegel et son concept de l'expérience *(Hegels Begriff der Erfahrung)* », GA5, 194, ainsi que PII 192, note 1.

[365] Comme nous l'avons vu, Heidegger affirme ultérieurement, dans la *Lettre sur l'humanisme*, que cela n'a pas été possible dans le cadre d'*Etre et temps*.

[366] Sous le titre « *Die transzendentale Einbildungskraft und ihr Bezug zur Zeit* ».

[367] « *Die Zeit >fließt beständig< (B291) als das reine Nacheinander der Jetztfolge. Dieses Nacheinander schaut die reine Anschauung ungegenständlich an. Anschauen heißt Hinnehmen des*

Étant donné que cette intuition est pure, elle ne doit pas porter sur un présent (*Anwesende*) ou un sous-la-main (*Vorhandene*). Kant est ainsi présenté comme un philosophe qui ne forme pas sa conception du temps à partir de l'étant-présent. Cela signifie juste que Kant, aux yeux de Heidegger, aborde la différence entre la présence (*das Anwesen*) et le présent (*das Anwesende*), la différence entre l'être et l'étant.

De ces deux lectures (§ 32 de *Kant-Buches* et la note de bas de page de §82 de *Sein und Zeit*) émerge le scénario heideggerien concernant la trace de la différence de l'être à l'étant, inscrite dans la langue métaphysique : Hegel dissimule la découverte profonde de Kant du concept de temps, et retourne au concept aristotélicien.

Derrida, à l'inverse, tente de montrer ce qui échappe au simple déplacement de la présence par l'(étant-)présent, dans la langue métaphysique de Hegel et d'Aristote. Il cite le passage d'*Enzyklopädie,* dans lequel Hegel interprète la notion kantienne de temps, et auquel Heidegger se réfère implicitement[368] : « Le temps est comme l'espace une *forme pure de la sensibilité* ou de l'*intuitionner,* le sensible insensible *(das unsinnliche Sinnliche)* »[369]. Derrida montre ainsi que le concept kantien de temps, interprété par Hegel, est la forme pure de la sensibilité comme « sensible insensible », à savoir, la sensibilité qui vise au-delà de ce qui est présent comme sensible. Il dit également que Hegel donne une interprétation analogue à celle de Heidegger, ou bien qui va même au-delà ; il ajoute que Hegel a aussi une idée de temps qui vient de la « présence (*Anwesenheit*) » et non pas du « présent (*das Anwesende*) ». Derrida prend pour exemple la notion hégelienne d' « éternité » : « L'éternité est un autre nom de la présence du présent. Cette présence, Hegel la distingue aussi du présent comme maintenant. Distinction analogue mais non identique à celle que propose Heidegger […] » (M51).

Sichgebenden. Reine Anschauung gibt sich selbst im Hinnnehmen des Hinnehmbaren » (GA3, 173 ; cité par Derrida *in* M56, note, traduction derridienne).

[368] « En faisant allusion à ce « sensible insensible », Heidegger ne rapporte pas ce concept hégélien à son équivalent kantien et l'on sait qu'à ses yeux Hegel aurait à bien des égards recouvert et effacé l'audace kantienne » (M49).

[369] « Die Zeit ist wie der Raum eine *reine Form der Sinnlichkeit* oder des *Anschauens,* das unsinnliche Sinnliche » (§258, Remarque. In *Enzyklopädie,* p. 209 ; cité par Derrida *in* M49).

Bien au-delà de cela, Derrida tente de démontrer que ce concept de « sensible insensible » peut être déjà implicitement inscrit dans la notion aristotélicienne de temps. Et c'est à ce niveau que nous découvrons une certaine non-simultanéité des maintenants, la trace inscrite dans le texte de la métaphysique, qui ne peut être exprimée dans la langue de la métaphysique, mais qui, néanmoins, vise une certaine transgression de la langue.

Nous prendrons à présent pour fil directeur la lecture que Derrida fait de la notion aristotélicienne du temps, et qu'il oppose à Heidegger[370].

ii) La question éludée de la présence et de l'au-delà de l'être

Selon Derrida, Aristote abord la question du temps en cherchant à savoir si le temps appartient à l'étant ou au non-étant[371]. D'une part, le temps semble appartenir au non-étant :

> […] il (le temps) n'est absolument pas ou n'est qu'à peine et faiblement […]. D'un côté il a été et n'est plus […], de l'autre il sera et n'est pas encore […]. Telles sont les composantes du temps, et du temps infini […] et du temps considéré dans son retour incessant […]. Or il semble impossible que ce qui admet des non étants dans sa composition participe à l'étantité (*ousia*) »[372].

D'autre part, le temps n'est pas non-étant. « Il est […] évident que le non-être ne sera pas toujours dans le temps […] »[373]. Derrida en tire ainsi la conclusion suivante : « Bien qu'ils

---

[370] Manifestement, notre but n'est pas ici d'examiner la légitimité de cette lecture derridienne d'Aristote. Il importe ici pour nous de souligner comment il oppose cette lecture à celle de Heidegger.

[371] « Dans la *Physique IV* (en 217b), Aristote commence par proposer une *aporie*. Il le fait dans la forme d'une argumentation *exotérique* […]. Il s'agit d'abord de se demander si le temps fait partie des étants ou des non-étants ; puis, quelle est sa *physis* » (M43).

[372] Aristotle, Physik 205, IV, 217b-218a, cité par Derrida *in* M57-58 ; traduction derridienne (nous n'avons pas retranscrit sa citation en grec).

[373] Aristotle, Physik 225, IV, 221b, cité par Derrida *in* M72.

soient compris à partir de l'être comme présence en acte, le mouvement et le temps ne sont ni des étants (présents) ni des non-étants (absents) » (M72).

Néanmoins, Aristote laisse en suspens cette question et passe directement à la suivante traitant de la nature du temps. D'après l'interprétation de J. Moreau, Derrida montre que l'auteur se dérobe à cette question[374] : « La question était éludée parce que posée en termes d'appartenance à l'étant ou au non-étant, l'étant étant déjà déterminé comme étant-présent » (M53). En ce sens, il est pris dans la langue de la métaphysique.

Néanmoins, bien qu'Aristote « élud[e] » la question, il anticipe, selon Derrida, ce que Kant formule comme « forme pure de la sensibilité », ce qu'il appelle « sensible insensible » :

> En effet, c'est parce que, *comme le dit Aristote*, le temps n'appartient pas aux étants, n'en fait pas plus partie qu'il n'en est une détermination, parce que le temps n'est pas de l'étant en général (phénoménal ou en soi), qu'il faut en faire une forme *pure* de la sensibilité (sensible insensible) (M54) […] En anticipant le concept du sensible non-sensible, Aristote installe les prémisses d'une pensée du temps qui ne serait plus simplement dominée par le présent (de l'étant donné sous la forme de la *Vorhandenheit* et de la *Gegenwärtigkeit*) (M56).

Derrida observe ainsi qu'il y a une « profonde fidélité métaphysique » (*idem.*) de Kant à l'égard d'Aristote, bien qu'il n'oublie pas de souligner une certaine « rupture » (*idem.*) introduite par Kant.[375] Ainsi, contrairement à Heidegger, Derrida considère Kant comme un successeur direct d'Aristote, s'inscrivant dans la lignée allant d'Aristote jusqu'à Hegel, dans

---

[374] « Après avoir rappelé pourquoi on peut penser que le temps n'est pas un étant, Aristote laisse la question en suspens. Désormais on interrogera la *physis* de ce dont l'appartenance à l'étant reste encore indécidable. Comme on a pu le noter [Derrida se réfère ici à J. Moreau], il y a là "un problème métaphysique qu'Aristote a peut-être en partie éludé", même s'il "l'a toutefois nettement posé" » (M52-53, citation de J. Moreau tirée de *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue 1965, p. 92).

[375] Nous n'entrons pas dans les détails en ce qui concerne la comparaison faite par Derrida entre Aristote et Kant, développée en M54-55.

son traitement du temps[376]. Selon Derrida, les concepts du temps aristotelicien et hégelien ne doivent par conséquent pas être simplement compris comme ce qui vient du présent « (das *Anwesende*) ». C'est ainsi que la trace de la différence de l'être à l'étant est inscrite dans les textes de métaphysique. Néanmoins, lorsque Derrida continue à s'inspirer du texte d'Aristote, et déploie l'idée de la non-simultanéité du maintenant, l'on peut entrevoir la formulation de deux possibilités d'interprétation. La première possibilité correspond à l'hypothèse derridienne, selon laquelle, ainsi que nous l'avons vu, Aristote pense une certaine présence qui n'est pas le présent. La deuxième possibilité est qu'il songe à quelque chose se situant au-delà de l'être, dont il ne peut parler en tant que tel. Derrida semble considérer qu'Aristote tente de trouver, non seulement quelque chose qui ne peut pas être pris en considération par l'alternative de l'étant et du non-étant, mais aussi, ce quelque chose qui ne peut pas être considéré dans le domaine de l'être. Néanmoins, du fait qu'Aristote ne dispose pas du terme permettant de l'expliquer, ou plutôt, comme la langue ne le permet pas, il se voit contraint d'emprunter la terminologie de l'étant et de non-étant, dans laquelle le terme « étant » est déjà déterminé comme étant présent (*anwesend seiend*)[377].

Nous examinerons de plus près la manière dont ce deuxième scénario se dessine. Nous nous concentrerons dès maintenant sur une certaine conception de la non-simultanéité chez Aristote.

iii) Le maintenant comme impossibilité de la simultanéité

Tout d'abord, comme Heidegger le déclare aussi dans la note du § 82 du *Sein und Zeit*, le concept de temps chez Aristote est représenté par l'analogie entre le maintenant et le point, et par-là même, par celle entre le temps et la ligne en tant qu'idée de mouvement (*κίνησις*) et changement (*μεταβολή*). Et pourtant, Aristote semble présenter des arguments en défaveur de ce genre d'analogie. Selon Derrida, il intervient au moment où le concept aristotélicien de

[376] « Ne peut-on penser ici *contre Heidegger*, que Kant est dans le *droit fil* qui, *selon Heidegger*, conduit d'Aristote à Hegel ? » (M49).

[377] « Aristote pense sans aucun doute le temps à partir de l'*ousia* comme *parousia*, à partir du maintenant, du point, etc. Et pourtant toute une lecture peut s'organiser qui répéterait dans son texte *et* cette limitation *et* son contraire » (M70).

maintenant résiste à la simultanéité des maintenants. Afin de le montrer, Derrida insiste sur le mot « ἅμα (en même temps) » qu'Aristote emploie à cinq reprises dans son *Physique IV*. Aristote s'exprime en ces termes :

> Soit en effet l'impossibilité pour les maintenants de se rapporter les uns aux autres comme un point se rapporte à un point. Si donc le maintenant n'est pas détruit aussitôt […] mais dans un autre maintenant, il serait en même temps (ἅμα) que les maintenants intermédiaires qui sont en nombre infini ; ce qui est impossible[378].

Premièrement, le maintenant ne peut pas être détruit à l'intérieur de lui-même, tant qu'il existe, en raison de la prémisse suivant laquelle le maintenant est un étant-présent. Deuxièmement, si le maintenant est un point qui se rapporte à une autre maintenant, s'il peut se détruire non pas immédiatement mais dans un autre maintenant qui peut être considéré comme un autre point, alors il faut qu'il existe une série infinie d'autres maintenants « en même temps » entre ces deux maintenants, ce qui s'avère impossible. Cela atteste le fait que l'analogie du maintenant et du point n'est pas valide. Troisièmement, afin de proposer une alternative à ces deux premières possibilités, nous pouvons considérer que le maintenant demeure, ce qui nous conduit également à une situation absurde :

> Mais il n'est pas possible qu'il [le maintenant] persiste toujours le même. […] si l'être en même temps selon le temps et n'être ni antérieur ni postérieur, c'est être dans le même, dans le maintenant, si les choses antérieures et les choses postérieures sont dans ce maintenant-ci, ce qui se serait produit il y a des milliers d'années serait en même temps (ἅμα) que ce qui se produit aujourd'hui, et plus rien ne serait antérieur ni postérieur à rien[379].

Dans cette troisième hypothèse, deux événements peuvent avoir lieu en même temps dans l'intervalle de mille ans, et ce genre d'absurdité détruit l'idée même de temps.

---

[378] Physique 218a ; Physik IV 205-207 ; cité par Derrida *in* M65, traduction derridienne.

[379] Physique 218a ; Physik IV 207 ; cité *in* M65-66, traduction derridienne.

Derrida tire cette conclusion au sujet de ces trois points mentionnés :

> […] plusieurs maintenants ne peuvent : 1) ni se suivre en se détruisant immédiatement l'un l'autre, car dans ce cas il n'y aurait pas de temps ; 2) ni se suivre en se détruisant de manière non immédiatement consécutive, car dans ce cas les maintenants intervallaires seraient simultanés et il n'y aurait pas de temps ; 3) ni rester (dans) le même maintenant, car dans ce cas les choses qui se produisent à dix mille ans d'intervalles seraient *ensemble*, *en même temps*, ce qui est absurde (Derrida, M65).

Le maintenant est donc caractérisé par l'impossibilité de la simultanéité ou du « en même temps (ἅμα) », ainsi que le conclut Derrida : « Le maintenant, *c'est* (au présent de l'indicatif) l'impossibilité de coexister *avec soi :* avec soi, c'est-à-dire avec un autre soi, un autre maintenant, un autre même, un double » (M63). Le temps est ici caractérisé comme diachronie, même si Derrida ne nous rappelle pas ici explicitement cette notion lévinassienne.

Et pourtant, Derrida n'oublie pas de préciser sur le champ que cette impossibilité est uniquement pensée comme telle à travers la possibilité de la simultanéité [380] : « L'impossibilité de la coexistence ne peut être posée comme telle qu'à partir d'une certaine coexistence, d'une certaine *simultanéité* du non-simultané, où l'altérité et l'identité du maintenant sont maintenues ensemble dans l'élément différencié d'un certain même » (*idem.*). En ce sens, il conclut que « cette impossibilité, à peine constituée, se contredit, s'éprouve comme possibilité de l'impossible » (*idem.*). En d'autres termes, Derrida laisse à penser qu'il existe une certaine diachronie que l'on ne peut pas désigner comme telle sans contradiction dans le domaine de l'être, et qui peut y être uniquement pensée à travers la synchronie[381] ou la simultanéité. « Le temps est un nom de cette impossible possibilité » (M63).

---

[380] C'est le geste qu'il déploie également à l'égard de Levinas, nous l'avons vu dans la deuxième partie.

[381] Aussi la notion lévinassienne qui est opposée à la diachronie.

Dans ce scénario, Aristote se présente comme un philosophe qui, certes, commence par prendre le maintenant pour point, et ensuite le temps par analogie avec le mouvement (*κίνησις*) et le changement (*μεταβολή*), mais qui, finalement, résiste à prendre le maintenant comme point et abandonne l'analogie mentionnée. « Telle est donc l'aporie [qu'Aristote présente]. Elle exclut déjà que, malgré son point de départ cinématique, cette réflexion identifie le temps avec le gramme [*γραμμή*] représentant le mouvement […] : parce que les maintenants ne sont pas "en même temps" comme les points (218 a) ; parce que le temps n'est pas le mouvement […] » (M66).

Néanmoins, Aristote « dissimule » cette découverte, au moment même où il la découvre : « *l'énigme* du "en même temps" […] nomme et à la fois dérobe, raconte et dissimule le problème » (M67). C'est le scénario que Derrida dessine autour du concept de temps chez Aristote.

iv) Au-delà de l'être et de l'étant

De ce point de vue, dans la réflexion aristotélicienne sur le temps, l'analogie du point et du maintenant, et celle du temps avec la ligne (*γραμμή*) représentant un mouvement, sont tout à la fois établies et abandonnées. Derrida présente ainsi Aristote comme quelqu'un qui ne représente pas ce que Heidegger appelle le concept « vulgaire » de temps (*cf.* M66). Le maintenant ne peut pas être saisi par la dichotomie entre l'étant et le non-étant, ou celle entre le présent (*das Anwesende*) et l'absent (*das Abwesende*), sans entrer dans la contradiction de la possibilité de l'impossible. Dans le domaine de l'être, l'on ne peut pas penser à la fois le présent et l'absent de maintenant, de là découle l'aporie aristotélicienne du temps.

La troisième voie qui va au-delà de cette dichotomie est ce que Derrida introduit par la notion de différence ou différance « [a]u-delà de l'être et l'étant », qui rappelle la notion lévinassienne de diachronie, et à propos de laquelle Derrida n'oublie pas de préciser que l'on ne peut pas la nommer dans notre langue :

> Il y aurait une différence plus impensée encore que la différence entre l'être et l'étant. Sans doute ne peut-on davantage la nommer comme telle dans notre langue. Au-delà de l'être et de l'étant, cette différence (se) différant sans cesse, (se) tracerait (elle-

même), cette *différance* serait la première ou la dernière trace si on pouvait encore parler ici d'origine et de fin (M77-78).

Ainsi, cette analyse du temps nécessite, non seulement, contrairement à ce que Heidegger présente, la différence entre l'être et l'étant, mais aussi, l'ouverture « [a]u-delà de l'être et de l'étant », où l'effacement et le scellement de la trace ne se contredisent pas[382]. Il nous conduit ainsi, à partir de la notion heideggerienne de trace, vers la notion de trace et de différance chez Derrida, en nous donnant à entendre son appréciation des notions lévinassiennes de trace et de diachronie ouvrant la dimension au-delà de l'être. Si la trace est à la fois effacée et inscrite, ce n'est pas dans le domaine de l'être, car la « simultanéité » de l'étant et du non-étant est une auto-anéantisation dans le domaine de l'être. Une telle trace peut vivre seulement dans la différance qui s'insinue depuis l'au-delà de l'être.

Conclusion au premier chapitre

Heidegger précise que, malgré notre compréhension implicite de l'être, nous remplaçons celui-ci par l'étant dans notre langue de la métaphysique. Pour se libérer de cette langue, il tente de penser la différence entre l'être et l'étant dans le déploiement (*Wesen*) de l'être en remontant vers le commencement historial de l'oubli de l'être. Dans ce but, il décrit la « trace » de cette différence en ayant recours aux propos d'Anaximandre, qui nous permet de remonter vers ce à quoi cette trace se rapporte. Derrida explique plutôt, en se concentrant sur la simultanéité de l'effacement et la gravure de la trace, qu'au lieu de pouvoir retourner au commencement du déploiement de l'être, on ne peut poser la présence qu'en tant que trace de la trace, ou de la trace de la trace de la trace – dans un mouvement interminable. S'il existe une histoire de l'être comme fini, nous sommes renvoyés, par ce mouvement, au-delà de l'histoire de l'être.

[382] Cela coïncide avec le questionnement de Derrida qui s'interroge, comme nous l'avons vu dans « La différance », sur la possibilité de situer son concept de différance, en le superposant à celui de « trace », « au-delà de l'histoire de l'être » (M26, déjà cité).

Il se réfère également à la notion lévinassienne de « trace », qui est décrite comme la troisième voie exclue de la dichotomie de la présence et de l'absence, et qui ouvre la voie de la coexistence sans contradiction de l'étant et du non-étant.

Dans ce schéma, le retour vers le propre n'existe plus, à l'inverse de la différance au-delà de l'être dont nous ne pouvons parler qu'en transgressant la langue puisque nous ne sommes pas en mesure de le nommer sans entrer dans une contradiction. C'est la notion lévinassienne de « diachronie » qui permet, à notre avis, de sortir de l'auto-contradiction[383]. Derrida suppose par ailleurs que la notion de « trace » doit révéler une dimension nouvelle qui dépasse la simple dichotomie de l'effacement et du tracement, de la révélation et de la dissimulation.

Heidegger conçoit les concepts de temps chez Aristote et chez Hegel comme la trace effacée de la différence de la présence et du présent, à l'opposé de quoi il situe celui de Kant. Derrida décrit, pour sa part, une autre lecture d'Aristote et de Hegel qui nous laisse entrevoir leurs compréhensions du temps à partir de la présence et non du présent. Et c'est notamment dans sa lecture d'Aristote que Derrida entrevoit une certaine non-simultanéité des maintenants – différance – au-delà de l'être. Ainsi, ce qui est à la fois effacé et inscrit dans les textes de métaphysique, serait, plutôt que la trace de la différence de l'être à l'étant, la différance qui s'échappe du schéma du retour vers « l'*originaire* » du « *dérivé* » (M73).

[383] Ainsi que nous l'avons expliqué dans la deuxième partie, la présence et l'absence se contredisent et ne peuvent coexister dans le domaine de l'être. Néanmoins, lorsque Levinas introduit la diachronie, ces deux termes ne se contredisent pas, car le « en même temps » leur fait défaut.

II. DEUXIÈME CHAPITRE – La différance entre le *Denken* et le *Dichten*

L'opposition entre le propre et le dérivé, le schéma problématique des couches primordiale et extérieure ou de celles essentielle et accidentelle, est liée aux oppositions classiques entre pensée / langue, concept / métaphore, propre / figuré, etc[384]. Or, Heidegger est un penseur qui ne part plus de l'opposition classique de la pensée et de la langue comme si la pensée était un contenu et la langue le contenant qui la porterait et l'extérioriserait (*äußern*)[385], il interroge plutôt le sens de l'être à travers la pensée se développant dans sa parole (*Sprache*)[386]. Toutefois ce chemin heideggerien qui ne constitue pas une méthode nous conduira vers le point décisif où s'ouvre la distinction entre la pensée et la langue.

Dans « Le supplément de copule – la philosophie devant la linguistique » (1971, repris *in* : M209-246), en problématisant l'opposition traditionnelle entre la pensée et la langue (ou, ses variations en tant qu'opposition entre la pensée et la langue en général, et celle entre la langue en général et la langue particulière), Derrida dessine un recul vers l'en-deçà de cette opposition.

---

[384] Dans le « Tympan » [1972], Derrida montre l'analogie entre son questionnement à la philosophie de Husserl et celui à l'égard de la pensée de Heidegger : « Si l'être est en effet procès de réappropriation, on ne pourra percuter la "question de l'être" d'un nouveau type sans la mesurer à celle, absolument coextensive, du propre. Or celle-ci ne se laisse pas séparer de la valeur idéalisante du *très-proche* qui elle-même ne reçoit ses pouvoirs déconcertants que de la structure du s'entendre-parler » (M XIII). La question de l'être est liée à la question du propre, et qui n'est pas séparable de la valeur idéalisante du s'entendre-parler, de la conscience transcendantale phénoménologique. Dans les deux cas (la valeur ontologique de l'être et la valeur idéale de l'idéalité), il s'agit de la ligne de frontière entre le propre et l'impropre.

[385] Dans « *Der Weg zur Sprache* », Heidegger critique la théorie du langage compris comme une « expression » de contenu psychique, commençant à partir d'Aristote jusqu'à Humboldt. Au lieu de s'acharner à définir la langue à partir de quelque chose d'autre que la langue elle-même, Heidegger tente de faire l'expérience de la langue à travers la parole elle-même (*cf.* GA12, 232-238).

[386] À l'instar de la traduction française publiée, nous traduisons « *Sprache* » par « parole » s'il s'agit du *Denken* et du *Dichten*, afin de conserver le même radical que celui du verbe « parler (*sprechen*) » (*cf.* AP). Néanmoins, en allemand, ce mot désigne en même temps la « *Sprache* » en tant que « langue ».

Or, en reposant sur cette opposition, la philosophie ne cesse de poser la « question classique » suivante : « le discours philosophique est-il réglé – jusqu'à quel point et selon quelles modalités – par les contraintes de la langue ? » (M211) Il s'agit du désir philosophique qui se veut, pour la pensée, indépendance, de la langue qui est censée la porter. C'est par ce biais que nous examinerons, dans le présent chapitre, la lecture derridienne du Heidegger de l'époque ultérieure.

1. L'effacement et la réactivation du sens originaire

i) L'opposition entre la parole du *Denken / Dichten* et la langue métaphysique

La stratégie que Derrida adopte dans « Le supplément de copule » est frappante : en juxtaposant le penseur Heidegger et le linguiste Benveniste, il révèle en effet une profonde ressemblance entre ces deux côtés, qui nous fera rebrousser chemin vers l'en deçà de l'opposition pensée / langue, tout en ne s'en libérant pas entièrement pour autant.

L'article de Benveniste portant sur la catégorie d'Aristote, intitulé « Catégories de pensée et catégories de langue » (1958)[387], tente de montrer comment la pensée est conditionnée par la langue particulière que le penseur emprunte. La catégorie d'Aristote, ayant souvent fait l'objet de critiques, ce depuis Kant, en tant qu'aléatoire et rhapsodique, est, selon Benveniste, conditionnée par la langue empirique – le grec[388]. Néanmoins, au sein de cette argumentation même, le linguiste a recours à un concept philosophique abstrait. L'utilisation du mot « catégorie » atteste déjà sa présupposition du concept abstrait de « *catégorie en général* », ainsi bien que de la schématique de l'opposition entre la pensée et la langue (*cf.* M218-220). Ainsi, tombe-t-il consciemment dans une contradiction dès qu'il déclare la dépendance de la

[387] Repris dans *Problèmes de linguistique générale*, Paris : Gallimard, 1966, p. 63 ; analysé par Derrida *in* M214*sqq*.

[388] En revanche, Derrida insiste sur le fait qu'« Aristote a tenté de reconduire l'analyse jusqu'au lieu de surgissement, soit à la racine commune du couple langue/pensée » (M218).

langue pour la pensée[389]. Néanmoins, lorsque le linguiste s'approche de la question de l'« être », il est obligé de reculer en deçà de l'opposition entre la pensée et la langue, puisque le mot « être » se situe à un endroit où l'on ne peut justement pas facilement les distinguer.

En revanche, dans la *Lettre sur l'Humanisme*, Heidegger définit la métaphysique comme étant toujours attachée à la « 'logique' et la 'grammaire' occidentales », dont le *Denken* et le *Dichten* sont les seuls à pouvoir se libérer: « La libération du langage des liens de la contrainte 'grammaticale', en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments, est réservée à la pensée et à la poésie » (GA9, 314 ; QIII-IV 68, cité par Derrida *in* : M214, traduction derridienne).

Même s'il ne s'agit apparemment plus de l'opposition entre pensée et langue, on voit bien que Heidegger offre ici une variation de cette opposition, celle entre, d'une part, le *Denken* et le *Dichten* qui partage la parole (*Sprache*) libérée de la contrainte grammaticale, et, d'autre part, la métaphysique qui adopte la langue (*Sprache*) prisonnière de cette entrave. Heidegger avoue ainsi la raison pour laquelle il a été amené à renoncer à la publication de la troisième sous-partie de la première partie de *Sein und Zeit* : il lui était nécessaire de surmonter « la langue de la métaphysique » pour parler de « renversement (*Kehre*) » (GA9, 328) de *Sein und Zeit* vers *Zeit und Sein* : « […] la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement [*Kehre*] et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique »[390]. La pensée, afin de se libérer de la langue (*Sprache*) métaphysique, doit obtenir la parole (*Sprache*) plus originaire.

ii) L'insuffisance inévitable de la destruction de la métaphysique traditionnelle

La thèse de Derrida dans « Le supplément de copule » consiste à démontrer une insuffisance de la « destruction » (SZ19*sqq.*, §6) de l'ontologie traditionnelle chez Heidegger lorsque celui-ci dessine un certain originaire et la possibilité de retourner vers ce primordial.

[389] « Celui qui allègue l'appartenance du discours philosophique à la clôture d'une langue doit procéder encore dans cette langue et avec les oppositions qu'elle lui fournit. Selon une loi qu'on pourrait formaliser, la philosophie se réapproprie toujours le discours qui la dé-limite » (M211).

[390] « *[…] weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagt und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam* » (GA9, 328 ; QIII-IV 85, cité par Derrida *in* M214).

En d'autres termes, il s'agit de la distinction heideggerienne qui, tout en étant très éloignée de la distinction classique entre l'idéalité et la réalité, figure toujours dans celle entre le sens propre et sa contrainte extérieure. Or, de même que dans le cas de Husserl, Derrida se concentre plutôt au niveau où Heidegger tente de dessiner une certaine réactivation de l'originaire. Il s'agit, ici aussi, de la question de la distinction, de la réactivation ou de la purification, du retour au sens pur.

Dans *L'introduction à la métaphysique*, Heidegger nous invite à imaginer la situation où « il n'y [aurait] pas [la] signification indéterminée d'"être", et […] nous ne [comprendrions] pas non plus ce que ce signifier veut dire ». Selon lui, cela ne prend pas fin par la simple absence d'un nom ou d'un verbe dans notre langue. « Dans ce cas *il n'y a pas de langue* »[391]. Il l'explique en ces termes : « dire l'étant comme tel, cela implique : comprendre d'avance l'étant comme étant, c'est-à-dire son être. Supposé que nous ne comprenions pas du tout l'être, supposé que le mot 'être' n'ait pas même cette signification évanescente, eh bien alors, dans ce cas, il n'y aurait absolument aucun mot » (*ibid.* ; cité par Derrida *in* : M239).

Il s'avérerait trop simpliste d'interpréter cette thèse heideggerienne comme un type « ethnocentrisme » selon lequel de nombreuses langues, le plus souvent non occidentales, ne contenant ni verbe ni nom correspondant à ceux d'« être » ne seraient pas des langues (*cf.* M239). Afin de mesurer la portée de cette thèse, Derrida nous rappelle que « Heidegger distingue le sens de "être" du mot "être" et du concept d'"être" » (M239)[392]. Une telle distinction nous permettrait de proposer l'interprétation suivante : afin qu'une langue soit une langue, même au sein de l'absence du mot ou du concept d'« être », il faut qu'il y ait un sens d'être, ou plus précisément, si l'on ne peut pas le *nommer* ainsi, il faut qu'il existe « une autre possibilité qui reste à définir »[393].

---

[391] GA40, 87, §27, cité par Derrida *in* M238, traduction derridienne.

[392] Par exemple, Heidegger dit : « *Gegenüber der Tatsache, daß uns das Wort >Sein< bedeutungsmäßig ein unbestimmter Dunst bleibt, ist die Tatsache, daß wir andererseits Sein verstehen und es gegen Nichtsein sicher unterscheiden, nicht nur reine andere zweite Tatsache, sondern beide gehören in Eins zusammen* » (GA40, 87).

[393] « [I]l met comme condition à l'être-langue d'une langue non plus la présence en elle du mot ou du concept (signifié) "être", mais celle d'une autre possibilité qui reste à définir » (M239).

C'est dans le but de chercher cette « autre possibilité » que Derrida se tourne vers le texte de Benveniste, intitulé « "Être" et "avoir" dans leurs fonctions linguistiques » (1960)[394], dans lequel le linguiste parle du « "manque" du verbe "être" » (M239) non seulement dans les langues non indo-européennes, mais aussi au sein même des langues indo-européennes sous la forme d'une « phrase nominale ». Benveniste montre que, même dans le cas de l'absence du verbe « être », il existe toujours un supplément de copule, c'est-à-dire une absence lexicale comme « pause » se situant entre le sujet et le prédicat, et ce, en tant que « phénomène universel »[395]. Et, comme Benveniste le montre dans un autre article[396], la phrase nominale dans laquelle cette pause, dans de nombreuses langues, supplée la copule, apparaît uniquement lorsque celle-ci correspond à la forme à la troisième personne du présent de l'indicatif. Par conséquent, cette absence lexicale comme supplément de copule atteste un privilège de la « présence » dans l'absence (*cf.* M243).

Si nous adaptons cela à Heidegger, nous pourrions comprendre que l' « autre possibilité à définir » dont Derrida parle est ce « supplément de copule ». La thèse heideggerienne apparaîtrait dans ce cas comme suit : même une langue ne possédant pas de verbe correspondant à celui d'« être » pourrait être une langue au sens heideggerien du terme, dans la mesure où l'on comprend l'être ou le sens de l'être à partir de ce supplément de copule comme l'absence lexicale.

Par ailleurs, ce sens de l'« être » est abordé à partir du « est », à la troisième personne du présent de l'indicatif. Heidegger déclare, d'une manière curieusement analogue à Benveniste, que nous comprenons l'être non pas à partir du « tu es », « ils sont » ou d'autres formes grammaticales, mais de « est » (GA40, 98). Le « est » possède une place privilégiée pour s'approcher du sens de l'être (*cf.* M243). Bien au-delà, ce penseur souligne qu'il s'ensuit que : « l'être a [la] signification [...] qui rappelle la façon dont les Grecs comprenaient l'estance de l'être [...] » (GA40, 98 ; cité *in* : M243), à savoir que le fait que nous

---

[394] Tiré des *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 187*sqq.*

[395] *Ibid.*, p. 187. Cité par Derrida *in* : M240. Derrida problématise aussi ce concept d'universalité qui se contredit avec la thèse principale du linguiste, qui soutient la dépendance pour la pensée de la langue.

[396] « La phrase nominale » (1950), recueilli dans les *Problèmes de linguistique générale, Op. cit.*, p. 151*sqq.* ; cité par Derrida *in* M242.

comprenons l'être à partir du « est » nous rappelle le sens originaire de l'être dans son dynamisme.

En effet, c'est ici que Derrida problématise. Heidegger, en interrogeant la question du sens de l'être, recule en-deçà de l'opposition entre la pensée et la langue. Néanmoins, il demeure l'opposition entre le sens originaire du l'être et le sens dérivé et contingent, entre lesquels s'étend « un procès de chute, d'abstraction, de dégradation, d'évacuation de la plénitude sémantique du lexème "être" » (M243). Il limite, aux yeux de Derrida, « la destruction de l'ontologie classique » (M243-244).

Il en résulte que, même si l'on interprète la thèse heideggerienne en remplaçant le mot « être » par le « supplément de copule », en tant que phénomène langagier, celui-ci parvient à toujours être considéré comme un phénomène particulier accidentel [397], qui s'éloigne de l'originaire. Ainsi, c'est toujours le sens de l'être qui est compris comme une « instance supralapsaire » (M244), avant le supplément de copule. Pourquoi présupposer pouvoir « retourner » vers le sens originaire de l'être ? C'est parce que, selon Heidegger, l'« être [...] possède [...] un caractère déterminé [...] qui gouverne depuis bien longtemps notre être-là proventuel (*geschichtliches Dasein*) » (cité *in* : M243). Dans la mesure où Heidegger présuppose cette possibilité de retourner vers ce qu'il pose comme l'originaire, Derrida voit ici, malgré le caractère innovateur et singulier de l'interrogation, l'une des variations de l'opposition traditionnelle entre la pensée et la langue.

Du point de vue grammatical, Heidegger soutient que le devenir de la copule, le devenir de l'infinitif et la substantivation du verbe « être » a « effacé » ses modes significatifs déterminés, et en fait l'« indéterminé ». D'un point de vue étymologique, il expose les trois étymologies du mot « être » devenues un « mélange niveleur (*ausgleichende Vermischung*) » (GA40, 79 ; cité *in* : M245). Ainsi, en opposant « originaire » et « dérivé »[398], le penseur

[397] « N'est-ce pas constituer le supplément de copule en accident historial, même si on le considère comme structurellement nécessaire? » (M244)

[398] C'est en particulier le cas lorsque Heidegger parle, dans l'analyse de l'étymologie, du mot « être », le troisième sens originaire qui porte sur le « wesen » qui n'était pas initialement quiddité, mais altéré ultérieurement comme celle-ci. Ainsi Heidegger demande aux lecteurs : « Le sens de l'être, qui, en raison d'une interprétation purement logique et grammaticale, se présente à nous comme 'abstrait' et

rappelle aux lecteurs ce qui « reste » peu aujourd'hui, à partir duquel il propose de commencer à réfléchir[399].

Curieusement, Derrida relève une démarche analogue chez Benveniste, qui parle de l'origine perdue du mot « être », le sens primordial censé « tomber » dans le rang de copule[400]. Il déclare ainsi : « On doit restituer au verbe "être" sa pleine force et sa fonction authentique pour mesurer la distance entre une assertion nominale [à savoir phrase nominale, absence lexicale du mot "être"] et une assertion à "être" » (cité *in* : M246).

En effet, le philosophe et le linguiste se ressemblent profondément en ce qu'ils supposent un originaire vers lequel on espère pouvoir retourner. Concernant cette « pleine force et la fonction authentique du verbe 'être' », Derrida remarque que « cela apparaîtra peut-être [...] depuis un lieu dont il reste moins à trouver le nom qu'à inscrire l'élaboration» (M246). Elle émanera d'un lieu dont on n'a pas encore le nom, qui n'est ni l'ontologie, ni la science régionale (*cf.* M246).

Si tout à la fois le linguiste et le philosophe tentent de reprendre l'authenticité de l'être dissimulé par l'accident linguistique, c'est du fait qu'il s'agit de « l'*unique thèse* de la philosophie » (M273) – pour reprendre l'expression de Derrida dans « La mythologie blanche – la métaphore dans le texte philosophique » qui, écrit la même année que « Le supplément de copule », partage la même problématique. L' « *unique thèse* de la philosophie » consiste dans le fait « que le sens visé à travers [les] figures est d'une essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte » (*ibid.*)[401]. Telle est la thèse de la

---

par suite dérivé, peut-il être par lui-même plein et originaire ? » (GA40, 78 ; cité par Derrida *in* M244)

[399] « L' 'être', c'est pour nous tous juste encore un pur vocable, un terme usé. S'il ne nous reste déjà plus que cela, du moins devons-nous essayer de saisir ce dernier reste (*Rest*) qui nous appartienne » (GA40, 78 ; cité par Derrida *in* M244-245).

[400] « le verbe *esti* […] a dû avoir un sens lexical défini, avant de tomber – au terme d'un long développement historique – au rang de 'copule' ». (Benveniste, « La phrase nominale » (1950), tiré des *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 151, cité par Derrida *in* M245 en soulignant le mot « tomber »).

[401] Cité aussi par Ricœur *in* MV372.

philosophie dont ni Heidegger, ni Benveniste, ni Derrida, en tant que philosophes, ne peuvent être libérés.

2. Les deux morts de la métaphore et de la philosophie se renvoyant et se multipliant

i) L'auto-destruction de la métaphore et de la philosophie

Or, c'est dans cet article intitulé « La mythologie blanche » que Derrida développe bien plus avant cette problématique, en ayant recours à la variation de la même opposition classique, celle entre le concept propre et la métaphore qui porte[402] celui-ci en elle. Dans la compréhension traditionnelle – ou, plus précisément, « métaphysique » – de la métaphore, celle-ci s'efface et rend par là possible le propre conceptuel. L'une des thèses essentielles de Derrida consiste à dire que cet effacement ou cette réappropriation ne prend pas fin en une seule fois, mais se répète infiniment[403]. Le métaphorique « ne peut être ce qu'il est qu'en s'effaçant, construit indéfiniment sa destruction » (M320). Ici, néanmoins, l'opposition entre le propre conceptuel et le métaphorique (figuré) semble être conservée. Plus précisément, à cette étape, ce qui intervient n'est pas encore la « mort » de la métaphore, mais son « anamnèse intériorisante », « intériorisation » en tant que retour vers le soi comme le propre, en s'effaçant elle-même, de la métaphore. Il s'agit d'« une recollection du sens », d'« une relève de la métaphoricité vivante dans une propriété vivante » (M321). La

[402] Derrida présente la compréhension traditionnelle de la métaphore comme « transporteur » ou « demeure » du sens propre en prenant pour exemple la définition de la métaphore proposée par Du Marsais. « La métaphore est une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un nom à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit. » (Dumarsais-Fontanier, *Les tropes, I-II*, Genève-Paris : Statkine Reprint, 1984, p. 155). « La métaphore est donc une espèce de trope, le mot dont on se sert dans la métaphore est pris dans un autre sens que dans le sens propre ; *il est*, pour ainsi dire, *dans une demeure empruntée*, dit un ancien » (*ibid*. p. 157 ; *cf.* Derrida, P75).

[403] Par exemple, on ne peut définir la métaphore que métaphoriquement. Ricœur nomme ce problème « paradoxe de l'auto-implication de la métaphore » : « il n'y a pas de discours sur la métaphore qui ne se dise dans un réseau conceptuel lui-même engendré métaphoriquement » (MV364). Contre cette thèse derridienne, Ricœur tente de restituer l´écart entre le discours spéculatif et le discours poétique.

philosophie n'a eu de cesse de tenter de maîtriser et dominer des écarts, eux-mêmes métaphoriques, entre le métaphorique et l'originaire[404].

Pourtant, c'est l'invasion par le métaphorique du propre conceptuel, à travers la surcharge des métaphores que Derrida esquisse bien au-delà de cela. Inversement, dès que le propre conceptuel tente d'éliminer le figuré, il ne peut éviter de se tuer lui-même. Ici, l'opposition entre le propre conceptuel et le figuré est ébranlée. Le propre conceptuel et le figuré se renvoient à l'infini. La deuxième auto-destruction de la métaphore va jusqu'à détruire la bordure du propre (*cf.* M323). Ainsi, le métaphorique et le propre que le métaphorique a dû exprimer se renvoient indéfiniment, en perdant leurs frontières et leur hiérarchie.

Cette seconde auto-destruction de la métaphore « traverse » et « double » la première auto-destruction (*cf.* M323). De cette seconde auto-destruction de la métaphore, il s'ensuit une auto-destruction de la philosophie elle-même, décrite sous deux formes : premièrement, le cas où la philosophie peut observer la mort d'une partie qui appartient à elle-même, deuxièmement, celui où la philosophie ne se voit pas mourir car c'est elle qui est en train de mourir – le cas du sophiste pour Aristote (*cf.* M324). Néanmoins, pour Derrida, ces deux morts de la philosophie se répètent et « se simulent » (M324), au point que l'on n'est plus en mesure de les distinguer facilement l'une de l'autre.

ii) Le lien entre le refus de métaphore et l'emprunt abondant du langage quasi-métaphorique

Or, nous avons vu plus haut que Heidegger, même s'il se situe assez loin de l'opposition traditionnelle de la pensée et de la langue, ne peut pas ne pas énoncer une autre opposition, celle entre l'authenticité du sens de l'être – réservé pour le *Denken* et le *Dichten* – et la couche de la langue aléatoire qui la dissimule – comme le cas de la langue latine dissimulant souvent, selon Heidegger, les sens originaires grecs. Ce geste est caractéristique lorsqu'il s'en prend à la « métaphore » en précisant que celle-ci appartient à la « métaphysique », et

[404] « La métaphore est donc déterminée par la philosophie comme perte provisoire du sens, économie sans dommage irréparable de propriété, détour certes inévitable mais histoire en vue et dans l'horizon de la réappropriation circulaire du sens propre » (M323).

dissuade les lecteurs de considérer comme une métaphore les mots que déploient le *Denken* ou le *Dichten*. Pour Heidegger, la métaphore appartient à la métaphysique dans la mesure où elle présuppose l'opposition entre le sensible / l'intelligible.

Selon Derrida, il existe au moins quatre passages dans lesquels Heidegger interdit aux lecteurs d'interpréter ses propos comme des métaphores, alors même qu'il emprunte des expressions apparemment assez métaphoriques. Dans *Le principe de raison* (*Der Satz vom Grund*), Heidegger caractérise le travail du *Denken* comme « *Hören* » ou « *Erblicken* », puis précise que ces expressions ne sont pas des métaphores. Il affirme en effet que : « Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique »[405]. Dans « *Das Wesen der Sprache* »[406], dans sa lecture du poème de Hölderlin qui associe les mots à des fleurs – « *Worte, wie Blumen* », il nous prévient en ces termes : « Nous restons pris dans la métaphysique si nous prenons pour une métaphore cette désignation par Hölderlin dans la tournure *Worte, wie Blumen* »[407]. Ou encore, plus avant dans le même ouvrage, en décrivant le « voisinage (*Nachbarschaft*) » du *Denken* et du *Dichten* tout en reconnaissant que cette expression « voisinage » se meut dans une « façon imagée de parler (*Bildliche Redeweise*) », Heidegger écarte cette compréhension, précisant que ni « *Bild* » ni « *Rede* » ne sont déterminés, et qu'il n'est pas non plus précisé « à quel point *die Sprache in Bildern spricht ;* si même elle parle en général de la sorte »[408]. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, après avoir expliqué que « La pensée travaille à (construire) la maison de l'être »[409], il précise que : « Le discours sur la maison de l'être [...] n'est pas une métaphore (*Übertragung*) transportant

---

[405] « *Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik* » (GA10, 72, cité d'abord par Derrida *in* : M270, note 19 ; repris par Greisch *in* MR440 ; repris par Ricœur *in* MV357 ; repris par Derrida *in* P77, nous citons ici la traduction ricœurienne).

[406] Intraduisible en français, Derrida conserve le titre allemand intact. Dans la traduction publiée, ce titre est traduit par « Le déploiement de la parole » (AP).

[407] « *Wir bleiben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses nennen Hölderlins in der Wendung "Worte, wie Blumen" für eine Metapher halten* » (GA12, 195 ; évoqué d'abord par Greisch *in* MR443 ; cité par Ricœur *in* MV361 ; repris par Derrida *in* P78, nous empruntons ici la traduction ricœurienne).

[408] GA12, 176 ; AP171 ; cité par Derrida *in* P85, traduction derridienne.

[409] « Das Denken baut am Haus des Seins ».

l'image de "maison" vers l'être, [...] » (GA9, 358 ; cité par Derrida in P83). Cette démarche itérative est d'autant plus significative que les expressions que Heidegger déploie – « *Hören* » et « *Erblicken* » du *Denken,* « *Nachbarschaft von Dichten und Denken* », « *Wort wie Blumen* », « *Haus des Seins* » – s'avèrent apparemment assez métaphoriques.

Or, ce sont notamment Greisch et Ricœur qui mettent en avant cette attitude heideggerienne, en prenant en considération les deux premiers exemples, et en proposant leurs interprétations quant à la question de savoir comment comprendre le langage quasi-métaphorique de Heidegger qui interdit de les interpréter comme des métaphores au sens d'un transfert du sensible à l'intelligible[410].

Derrida emprunte plutôt une autre voie, sans s'opposer entièrement à ces deux philosophes. Dans la continuité de son argumentation exposée dans « La mythologie blanche », dans « Le retrait de la métaphore » (1978, repris in P63-93)[411], non seulement il tente d'interpréter le langage apparemment métaphorique de Heidegger différemment de la métaphore en tant que transfert du sensible à l'intelligible, mais il cherche aussi à considérer le sens du « lien » entre ce refus heideggerien de la métaphore et son recours abondant à des lexiques quasi-métaphoriques (cf. P78-79, voir aussi P68). Derrida estime qu'il doit exister une certaine nécessité conduisant Heidegger à cette démarche dualiste qu'il convient d'interroger.

---

[410] Greisch cherche à interpréter ces expressions métaphoriques de Heidegger comme « la "véritable" métaphore » (MR441), Ricœur, comme « métaphore vive » ou « innovation sémantique » (MV370).

[411] Sur « Le retrait de la métaphore », voir aussi : Saori Sekine, « La métaphore et la métaphysique – Derrida et Heidegger (隠喩と形而上学――デリダとハイデッガー――) » *in* : *Heidegger et l'avenir de la pensée – « Beiträge » à la philosophie* (ハイデッガーと思索の将来―哲学への《寄与》), Risosha, 2006, pp. 265-285 ; Tetsuya Nishiyama, « Vers une confrontation entre Heidegger et Derrida ― Délimitation ontologico-politique de la notion de "retrait"» (ハイデガーとデリダ、対決の前に ― retrait 概念の存在論的・政治的画定 ―), Heidegger-Forum, vol. 1.1, 2007 ; Clive Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Husserl*, New York, London :Routledge, 2007, pp. 175-198. Nous tenterons, pour notre part, de lire ce texte derridien plutôt dans la continuité d'autres textes de Derrida, comme le questionnement de la distinction heideggerienne qui nous conduit vers une certain décision, ce qui n'est pas explicitement mis en avant dans la lettre de Derrida.

Si Heidegger déclare dans *Le principe de raison* que la métaphore appartient à la métaphysique, c'est dans la mesure où il considère que la métaphysique correspond à la *Verborgenheit* de l'être. Pour Heidegger, la métaphysique est caractérisée par l'oubli de l'être, le retrait (*Entzug*) de l'être[412], retrait qui est en même temps un mouvement de la vérité, mouvement de la présence que l'être abrite. Ainsi, l'être est déplacé en tant qu'« eidos », comme « subjectité », comme « volonté » ou comme « travail », ainsi de suite, à l'intérieur de la métaphysique[413]. Derrida le qualifie de « déplacement métaphorico-métonymique » (P79).

Afin de dépasser la métaphysique, Heidegger s'interdit d'emprunter la métaphore. Et pourtant, d'autre part, « l'être n'est pas *quelque chose* » (P81), l'être n'est pas, selon la différence ontologique, un étant. De ce fait, l'on ne peut pas désigner l'être – car dès qu'on le désigne, celui-ci tombe dans un étant. On ne peut pas désigner l'être proprement ou littéralement, en raison de la différence ontologique. De ces deux constats, il s'ensuit que, si Heidegger nous donne ses énoncés sur l'être, ceux-ci ne doivent être ni propres, ni métaphoriques.

Qu'afin d'aller au-delà de la métaphysique, Heidegger insiste sur la nécessité du « retrait de métaphore », revient pour Derrida au fait que même postérieurement à d'innombrables répétitions du retrait de la métaphore, ou du retrait du retrait de la métaphore…, l'on ne peut jamais atteindre le « propre »[414]. Heidegger se voit contraint de s'en tenir à parler « *quasi* métaphoriquement », « selon une métaphore de métaphore », et non *stricto sensu* métaphoriquement – car la métaphore doit se retirer –, « avec la surcharge d'un trait supplémentaire, d'un *re-trait* » (P80), « répétant en la déplaçant la métaphore intra-métaphysique » (ibid.).

En déplaçant la métaphore par la « métaphore de métaphore », et ainsi en même temps, en remplaçant le retrait de la métaphore, par le retrait du retrait de la métaphore, et puis par

---

[412] « [La] métaphysique [...] correspondrait au *retrait* essentiel de l'être » (P79).

[413] Ainsi, la métaphysique se trouve dans une situation « triopique » (P79), à savoir qu'elle prolifère par de nombreuses métaphores de l'être, ce que Derrida qualifie ainsi : « métaphysique *comme* tropique » (P79).

[414] « […] ce retrait du métaphorique ne laisse pas la place libre à un discours du propre ou du littéral […] » (P80).

le retrait du retrait du retrait de la métaphore…[415], ce mouvement forme une « multiplicité interne » (P80). Il forme le « pli » multiplié à l'intérieur que Derrida qualifie de « généralisation abyssale du métaphorique » (P81)[416] dans deux directions : invagination[417] et évasion, selon les deux sens du « re » du « retrait » (le « *Ent-*» du *Entzug* ou le « re » de répétition). Le retrait de la métaphore est considéré comme une surcharge de la métaphore, puisque c'est en essayant de retirer la métaphore que l'on est obligé de surcharger la métaphore. Ainsi, Derrida s'oppose avec fermeté à la thèse ricœurienne qui soutient qu'il n'existe pas d'abîme métaphorique[418]. « Pour penser l'être en son retrait, il faudrait donc laisser se *produire* ou se *réduire* un retrait de la métaphore qui pourtant [...] étendra sans limite et chargera de plus-value supplémentaire tout trait métaphorique » (P81).

De même que l' « être » n'est ni propre ni littéral ni métaphorique, le « retrait de l'être » n'est ni littéral, ni propre, ni métaphorique. D'une part, il n'est pas propre puisque l'être ne peut pas être désigné proprement, et il n'est pas non plus « *stricto sensu* métaphorique » (P81), dans la mesure où l'on respecte le refus heideggerien de la métaphore pour les mots du *Denken*, puisque l'on tente d'aller au-delà de la métaphysique.

Chez Heidegger coexistent donc à la fois le refus de métaphore et l'emprunt abondant des expressions quasi-métaphoriques, l'un et l'autre découlant du retrait de l'être. Ce retrait, qui s'exprime dans la métaphysique comme dans la métaphore, exige, dans le langage de Heidegger, le retrait de la métaphore. Ici intervient « le retrait de l'être *comme* retrait de la métaphore » (P81). Les deux impossibilités ou interdictions (de désigner proprement et

---

[415] Cela coïncide avec ce que Derrida dit dans « La mythologie blanche » sur la deuxième autodestruction de la métaphore qui est aussi la destruction de la philosophie.

[416] « Cette paradoxie prolifère et surabonde d'elle-même » (P81).

[417] « invagination chiasmatique des bords » (P81).

[418] Ricœur distingue trois étapes dans la fonction de la métaphore, celles de la « signification propre [sensible] », de la « signification transportée (impropre) », et de la « signification abstraite propre » (MV371). Selon lui, il existe une certaine production qui surgit dans le passage de la deuxième vers la troisième étape : « position du concept », « conversion conceptuelle de la métaphore morte » (MV372). Ricœur insiste ainsi sur la possibilité de résoudre le paradoxe : « Parler métaphoriquement de la métaphore n'est aucunement circulaire » (MV372).

métaphoriquement) fonctionnent comme une *double bind*. Comment Heidegger parle-t-il de l'être dans ce *double bind*, sans détruire la pensée par la surcharge de la métaphore ?

iii) Le catastropique catastrophique – la métaphore renversante

La façon dont Heidegger se fraie un chemin entre la *double bind* consiste à renverser la circulation du mouvement métaphorique. À la manière dont s'y essayent Greisch[419] et Ricœur[420], Derrida observe aussi un mouvement inverse dans le quasi-métaphorique de Heidegger qu'il envisage non pas en tant que le transfert du sensible à l'intelligible, mais comme le déploiement propre du *Denken*.

Heidegger précise, après avoir interdit aux lecteurs de prendre la tournure « maison de l'être (*Haus des Seins*) » comme « métaphore (*Übertragung*) transportant l'image de "maison" vers l'être » : « c'est à partir de l'essence de l'être convenablement pensée […] que nous pourrons un jour penser ce que sont "maison" et "habiter" » (GA9, 358 ; cité *in* : P83,

---

[419] Greisch clarifie l'intention heideggerienne qui accuse notre préjugé qui considère le sensible (*sinnlich*) comme le propre (*engentlich*). Comme le déclare Heidegger, ce n'est pas l'oreille qui écoute, mais c'est « nous (*Wir*) » qui écoutons. En effet, l'ouïe dans le sens sensible est, loin d'être propre, un résultat de l'opération abstraite de notre représentation (*cf.* Greisch, MR440).

[420] Ricœur, afin de montrer l'« écouter (*Hören*) » du *Denken* qui ne doit pas être pris comme le transfert du « sensible » à l'intelligible, se réfère à la Vème Leçon du *Principe de raison*, dans laquelle Heidegger parle de « deux accentuations (*Tonarten*) différentes » pour prononcer le principe de raison : la première accentuation est décrite comme « *Nihil* est *sine* ratione » (« *Nichts* ist *ohne* Grund » ou « *rien* n'est *sans* raison »). Elle est mise sur « rien » et « sans ». L'autre accentuation est décrite comme « Nichl *est* sine *ratione* » (« Nichts *ist* ohne *Grund* » ou « rien n'*est* sans *raison* »), elle est mise sur « est » et « raison » (*cf.* GA10, 60 ; MV361). Après avoir montré ces deux accentuations, Heidegger transmet ces deux formes aux formes affirmatives qui sont différentes l'une de l'autre : la première est traduite comme : « *Alles hat* einen Grund » – tout a une raison. La deuxième se traduit par « Jede *Seiende (als Seiende)* hat einen *Grund* » – chaque étant (comme un étant) a une raison (GA10, 60). Ce qui est privilégié dans la VIème Leçon est la deuxième, qui déclare que le principe de raison *n'est pas l'énoncé sur la raison, mais sur l'étant* (*cf.* GA10, 66sqq), tandis que la première forme est accusée comme celle de la pensée représentative. C'est pour distinguer ces deux accentuations que le *Denken* doit « écouter (*hören*) » (GA10, 60).

traduction derridienne). Si la « maison de l'être » n'est pas une métaphore, c'est parce que, comme l'explique Derrida, elle n'est pas le « transfert du familier reconnaissable à l'inconnu et à l'indéterminé (*unheimlich*) » (P83), mais inversement parce que « l'être donnerait ou promettrait de donner, depuis son retrait même, à penser la maison ou l'habitat » (P83). Ce n'est pas que nous comprenons tout d'abord ce qu'est une « maison » mais, en réalité c'est à partir de l'être que nous pouvons comprendre ce que signifie « habiter ». Pourtant, ce schéma de « renversement » ne s'avère pas suffisant, si l'on entend par là que la maison se meut tout à coup en « *unheimlich* », et que l'être devient « le plus proche » pour nous (*cf*. P83). Il ne s'agit pas simplement d'inverser l'ordre, en échangeant les rôles de la « maison » et de l'« être » (*cf*. P84). Ce qui importe ici, c'est de penser à partir de ce qui n'est pas « ontique » (*cf*. P84), en partant de la différence ontico-ontologique.

En adoptant ce schéma afin de comprendre le « retrait (*Entzug*) de l'être », Derrida cherche ici la possibilité de penser le « retrait » à partir du « retrait de l'être comme retrait de la métaphore », et non à penser le « retrait de l'être » à partir du « retrait », comme si nous savions déjà ce qu'est le « retrait » (*cf*. P81-82). En effet, ce que Heidegger exige des lecteurs se résume à ce qu'ils comprennent le « retrait » à partir du « retrait de l'être », ou plus précisément, à partir de la « différence ontico-ontologique » (P82). C'est en ce sens que Derrida souligne qu'« il faut penser selon la différence ontologique qui, avec le retrait de l'être, rend possible et la métaphoricité et son retrait » (P84). Ainsi, certaines expressions quasi-métaphoriques de Heidegger correspondent à ce que Derrida qualifie de « métaphore curieuse, renversante, on dirait presque *catastrophique*, catastropique » (P82). Ces quasi-métaphores renversantes dessinent le mouvement de la métaphoricité qui dépasse la métaphysique.

Derrida ne se montre pas si optimiste à l'égard de ce cheminement heideggerrien. Cette « catastrophe » est ouverte à la fois sur le renversement qui nous laisse entrer dans le « cercle herméneutique » (P80) aussi bien que sur la « destruction du discours ». Le texte de Heidegger ouvre à la fois la possibilité tout à fait nouvelle de la pensée et le péril de celle-ci[421].

[421] Analogue sur ce point à Ricœur. Voir son sévère jugement sur la dernière remarque de Heidegger *in* MV397*sq.*

Or, ce « renversement » ne signifie pas seulement que nous comprenons le retrait à partir de la différence ontologique, mais aussi à partir de la parole (*Sprache*) elle-même. Heidegger, après avoir décrit l'être comme « mystérieux (*geheimnisvoll*) » ainsi que semblable à « la proximité simple d'une puissance non contraignante », précise : « Cette proximité (*Nähe*) *west* [est, s'essencie] comme *die Sprache selbst* » (GA9, 333, traduction derridienne, P84). La proximité apparaît dans et à travers la parole / langue. C'est ainsi que Derrida conclut : « on ne pourra penser la proximité du proche [...] que depuis et dans la langue [*Sprache*] » (P84). Le renversement du chemin de la pensée part de la langue en tant que parole, dont l'essencement ou le déploiement (*Wesen*) correspond à l'être même[422]. C'est en ce sens que ce mouvement renversant « n'est plus simplement métaphorique » (P84)[423].

En bref, l'exclusion de la métaphore et l'usage quasi-métaphorique du langage fonctionnent ensemble, ouvrent à la fois à la production inouïe du discours et à la destruction de celui-ci. Dans la difficulté du *double bind*, Heidegger, en renversant le mouvement de circulation métaphorique, tente de laisser parler la différence ontologique elle-même, la parole (*Sprache*) dont l'essencement (*Wesen*) correspond à l'être. Ce renversement serait réussi, lancerait le cercle herméneutique, si le point de départ – correspondance de l'essencement du langage et de l'être – était bien pris. Une question surgit alors : comment peut-on s'assurer de ce point de départ ?

3. La distinction et la décision

i) La différance entre le *Denken* et le *Dichten*

La question est grave tant la dernière pensée de Heidegger semble envahie par la langue quasi-métaphorique, celle que ce penseur ne désigne plus comme métaphore, mais comme

---

[422] « [I]l importe de penser *das Wesen der Sprache* selon la correspondance à l'être […] (*[Es gilt], das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein […] zu denken*) » (GA9, 333 ; cité *in* P84, traduction derridienne).

[423] Analogue à Greisch (*cf.* MR441) et Ricœur (MV) sur ce point. Tous trois cherchent chez Heidegger ce genre de quasi-métaphorique renversant qui n'est pas une « simple (*bloße*) métaphore » (GA10, 72).

Dichten. Or, Derrida nous conduit à penser que le désir philosophique qui se veut le propre distingué de la couche extérieure apparaît chez Heidegger lorsque celui-ci distingue le *Denken* du *Dichten*.

Heidegger éclaircit cette distinction dans *Das Wesen der Sprache*, en lisant le poème de Stefan George intitulé « Le mot (*Das Wort*) ». En portant dans sa main le joyau (*Kleinod*), le poète vient auprès de la déesse du destin, lui demande d'aller chercher au fond de la fontaine le mot pour le joyau. La déesse revient du fond de l'eau et répond qu'elle ne le trouve pas. Le joyau glisse de la main du poète. Il chante à la fin de son poème :

> Aucune chose ne soit, là où le mot faillit (AP147).
> *Kein ding sei wo das wort gebricht* (GA12, 153).

Le penseur qu'est Heidegger, en paraphrasant ce vers à maintes reprises, entrevoit une distinction entre le « mot (*Wort*) » et la « chose (*Ding*) », le « mot » n'étant pas décrit comme « chose », comme ce qui « est ». Le mot n'est pas « un Rien (*ein Nichts*) » (GA12, 180) dans la mesure où il est décrit comme ce qui accorde un « est (*ist*) » à la chose, mais d'autre part, il revêt un statut différent de celui de la « chose » (*cf*. GA12, 181). Ainsi, Heidegger parvient à la conclusion que le « mot » n'est ni « *Nichtigkeit* » ni « *Seiende* » (GA12, 181-182) et que « l'expérience poétique » « montre quelque chose de tel qu'il y a (*es gibt*), et qui pourtant n' "est" pas »[424]. Ainsi le terme « *es gibt* » surgit, aux yeux du penseur, dans l'intervalle entre le « *Nichtigkeit* » et le « *Seiende* ». Il le comprend non au sens de < il y a le mot (*es gibt das Wort*) > mais au sens de < le mot donne l'être (*das Wort gibt das Sein*) > (GA12, 182) : « suivant l'expérience poétique et suivant la plus ancienne tradition de la pensée, le mot donne : l'être »[425].

En même temps, Heidegger superpose le « mot » au « joyau » (GA12, 181) qui glisse de la main du poète. Dans cette superposition, le mot que la déesse alla chercher correspond au « mot pour le mot » (*Wort für das Wort*) » (GA12, 181 ; AP176). Elle ne le trouva pas. C'est

---

[424] « *[...] die dichterische Erfahrung [...] zeigt solches, was es gibt und was gleichwohl nicht "ist"* » (GA12, 182 ; AP177).

[425] « *Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein* » (GA12, 182 ; AP178).

ici que Heidegger distingue le *Dichten* et le *Denken*. « Le mot pour le mot – un trésor à la vérité, et pourtant ingagnable pour le pays du poète »[426]. En revanche, « la pensée essaie de méditer à la suite du mot poétique »[427]. Le *Denken* peut aller plus loin ou reculer plus en-deçà que le *Dichten*, et traduire la parole du *Dichten* à celle du *Denken* comme suit :

> Un « est » se donne, là où le mot se brise (AP202).
> *Ein « ist » ergibt sich, wo das Wort zerbricht* (GA12, 204).

Si Heidegger traduit le terme « faillir (*gebrechen*) » employé par le poète par « se briser (*zerbrechen*) », c'est dans la mesure où il entend par « se briser » le fait que « le mot proféré retourne dans le sans-bruit, là depuis où il est accordé »[428], à savoir que le *Denken* recule en direction de là où le mot naît et donne le « *Sein* », là où le « est » de la chose se donne. C'est en reculant en-deçà de la parole (*Sprache*) que le *Denken* se différencie du *Dichten*.

Bien que le *Dichten* laisse voir pour le *Denken* la différence ontologique que la métaphysique dissimule, dans parole, le mot se retire : « ce joyau innomé se retire » (P87) dans le « mystère (*Geheimnis*) »[429]. Or, comme nous l'avons vu, ce mot correspond au 'es gibt' à l'intermédiare de la *Nichtigkeit* et du *Seiende*. Derrida conclut en ces termes : « Le *es gibt* retire ce qu'il donne, il ne donne qu'à retirer » (P87). Il n'y a que le penseur qui puisse trouver la naissance du mot à l'aide des mots employés par le poète, là où le poète crypte le mot dans le « mystère ».

C'est après avoir montré cette différence que Heidegger décrit le rapport (*Bezug*) du *Denken* et du *Dichten* par le biais de champs lexicaux quasi-métaphoriques. Selon Heidegger, le *Denken* et le *Dichten* se rapportent (*beziehen sich*) l'un à l'autre (*cf.* P87). Ils ne sont pas « séparés sans rapport (*ins Bezuglose abgeschieden*) » (GA12, 185 ; P88). Au sein de ce voisinage (*Nachbarschaft*) entre *Denken* et *Dichten*, Heidegger décrit en même

---

[426] « *Das Wort für das Wort, ein Schatz zwar, doch nie zu gewinnen für das Land des Dichters* » (GA12, 181).

[427] « *Das Denken versucht, dem dichterischen Wort nachzusinnen* » (*idem.*).

[428] « *Der verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin ; von woher es gewährt wird* » (*idem.*).

[429] « *Das Kleinod entzieht sich allerdings in das geheimnisvoll Erstaunende, was staunen läßt* » (GA12, 183).

temps une « *Riß* [coupe] » que Derrida traduit[430] comme « trait » (P87). « Les parallèles [le *Denken* et le *Dichten*] [...] se coupent en une taille [*Schnitt*] […] »[431].

Derrida se concentre sur ces expressions quasi-métaphoriques de « Bez*ug* » ou « trait (*Riß*) », « entame (*Aufriß*) », « entamer (*aufreissen*) »[432]. « À l'entaille de cette coupe, ils [le *Dichten* und le *Denken*] s'ouvrent, […] l'un à l'autre, […] ils s'ouvrent de leur différence et même, [...] se recoupent de leur trait et donc leur *re*trait respectif » (P87). Il qualifie ce croisement de famille de syncatégorèmes de « *Ziehen* » et de « *Reissen* » de « quasi-archi-lexique » (P86) puisque l'on ne peut plus qualifier de lexique ce qui est en-deçà de la langue. Le mot français « re-trait » renferme en lui ces deux familles de *Ziehen* (*Zug* = trait, *Entzug* = retrait, etc.) et de *Reißen* (*Riß* = trait, etc.).

En tant que penseur, Heidegger réfléchit sur la différence entre le *Denken* et le *Dichten*. Alors, la pensée peut-elle réfléchir sur cette différence, en prenant une certaine liberté par rapport à l'objet de pensée, à savoir le *Dichten* ici? Néanmoins, comme nous l'avons vu dans « La mythologie blanche », dès que la pensée tente de se libérer ou devenir indépendante du métaphorique, ou, dès qu'elle tente de dissocier le métaphorique comme l'extérieur d'elle-même, ou encore, si elle tente d'éliminer les éléments du métaphorique d'elle-même, la pensée se tue elle-même. Or, si Heidegger n'élimine pas le *Dichten* du *Denken*, alors, inversement, le *Denken*, ne pouvant pas s'assurer de son indépendance, n'a-t-il d'autre choix que de se laisser envahir par le *Dichten* ? Que signifie ce geste heideggerien consistant à nommer la différence entre le *Denken* et le *Dichten* par un mot quasi-métaphorique de « trait [*Riß*] » d'« entame [*Aufriß*] »?

ii) La décision comme propriation / événement (*Ereignis*)

Derrida attire notre attention sur le fait que Heidegger décrit ce trait (*Riß*) n'appartenant ni au *Denken* ni au *Dichten* : « Les parallèles [...] se coupent en une taille qu'elles ne font pas elles-mêmes » (GA12, 185 ; *cf.* P87) (déjà cité partiellement plus haut). Ce n'est pas que le

[430] À l'instar de la traduction publiée : *cf.* AP180.

[431] « *Dort schneiden sie* [le *Denken* et le *Dichten*] *sich in einem Schnitt […]*. » (GA12, 185), voir aussi AP180.

[432] « *Er [=Riß] reißt Dichten und Denken in die Nähe zueinander auf* » (GA12, 185).

Dichten et le *Denken* tirent le trait de coupe volontairement, mais c'est bel et bien le trait qui leur donne dans l'entame [gravure] (*Aufriß*). Tel n'est donc pas le rôle du *Denken*, toutefois celui-ci reçoit cette taille de la part de la parole, d'une manière passive. Cela signifie que le *Denken* n'a aucun privilège pour la réflexion sur le *Dichten*.

Heidegger, bien au-delà, décrit la proximité du *Denken* et du *Dichten* comme « propriation / événement (*Ereignis*) »[433]. Derrida le paraphrase ainsi : « Le trait [*Riß*] de l'entame [*Aufriß*], donc, marque l'*Ereignis* comme propriation, événement de propriation » (P88). Ainsi, la distinction du *Denken* et du *Dichten* surgit en tant que propriation des deux.

Si Heidegger ajoute aussi que le *Dichten* et le *Denken* se rapportent « à l'in-fini (*im Unendlichen*) » (GA12, 185 ; cité *in* : P88), cela signifierait non seulement la répétition de l'« *Entziehung* »[434], mais aussi la répétition d'un rapport (*Bezug*) (*beziehen sich*). En profitant du préfixe de double sens de « re » dans le mot « retrait » – cequi n'est pas possible avec le préfixe « *Ent-* » de « *Entziehung* » –, Derrida implique non seulement par le « retrait » la suspension négative mais aussi la répétition de l'entame comme surcharge. Chaque fois il se retire, il se répète aussi. Ainsi Derrida conclut qu'il reconnaît le rapport entre « le *re-* du retrait » et « l'*Ereignen* du *es gibt* » (P88), à savoir la propriation de la pensée. Le re- du retrait est ce mouvement de propriation[435]. La démarche de Heidegger ne consiste donc pas à s'approcher de la part du *Denken* à sa propriation, mais, à laisser parler par la langue, et à recevoir ce qui s'approprie à travers la parole, et ainsi ce qui se distingue du *Dichten*.

---

[433] « *Die Nähe, die nähert, ist selbst das Ereignis, woraus Dichten und Denken in das Eigene ihres Wesens verwiesen sind* » (GA12, 185). La traduction publiée traduit *Ereignis* comme « appropriement » : « la vraie proximité, celle qui rend proche, est elle-même l'appropriement (*das Ereignis*) depuis lequel poésie et pensée sont renvoyées à ce qui est propre dans leur manière, à chacune, d'être » (AP181). Derrida le paraphrase ainsi : « L'approchement est l'*Ereignis* qui renvoie *Dichten* et *Denken* dans le propre (*in das Eigene*) de leur essence (*Wesen*) » (P88).

[434] « *Das Kleinod entzieht sich […]* » (GA12, 183, déjà cité).

[435] Derrida ainsi rejoint la thèse heideggerienne exprimée dans « *Was heißt Denken?* » : « […] se retirer n'est pas rien. Se retirer est ici se réserver et pour autant – advenir. ([…] *das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist hier Vorenthalt und ist als solcher – Ereignis*) » (VA129 ; EC158).

Le quasi-archi-lexique n'est pas la métaphore, étant la possibilité de donner la langue, étant donné que le « trait [*Riß*] » donne la « possibilité de nommer dans le langage » (P87) [quelque chose], et en ce sens, on ne peut pas nommer ce trait lui-même qui est la condition du langage. N'étant pas nommable, en-deçà de la langue, le quasi-archi-lexique n'est ni propre, ni littéral, ni métaphore. Ce n'est pas un « concept général » (P87) partagé par le *Denken* et le *Dichten,* différemment de ce que Benveniste pose comme « catégorie » en général appliquée à la pensée et à la langue.

N'étant ni « originaire » ni « dérivé » par rapport au *Dichten* et au *Denken,*[436] ce « trait [*Riß*] » n'est ni le produit du *Dichten* et du *Denken*, ni plus ancien qu'eux[437]. « N'étant rien, il n'apparaît pas lui-même, il n'a aucune phénoménalité propre et indépendante, et ne se montrant pas, il se retire, il est structurellement en retrait, comme écart, ouverture, différencialité, trace, bordure, traction, effraction, etc. » (P88).

C'est en ce sens que Derrida déclare : « le trait est *a priori* retrait » (P88). Le trait [*Riß*] se retire (*entzieht sich*) aprioriquement. Derrida le qualifie aussi de « trace » (P88, 89) : « Son [=trait] inscription, comme j'ai tenté de l'articuler de la trace ou de la différance, *n'arrive qu'à s'effacer* » (P89). Bien au-delà, Derrida dénie ses propos : « Le trait est retrait », car le trait n' 'est' pas (*cf*. P90). N'étant pas autonome, il s'efface. Il est « inapparence » (P88).

Alors, même si le *Denken* n'est pas envahi ainsi par le *Dichten* grâce à ce trait [*Riß*], n'est-il pas envahi par ces quasi-archi-lexiques ? Comment penser cette distinction qui surgit dans la parole ? Comment peut-on assurer que la parole nous donne l'essencement dû à la parole ? La réponse de Heidegger consiste à dire que c'est par le fait que la « *Sprache* » est « *zugesagt* », la parole / langue est accordée et confiée à l'homme à partir de la parole, la parole nous est promise[438]. Cette notion de « *Zusage* » est ce sur quoi Derrida revient à

---

[436] « [U]n trait et ni pleinement originaire et autonome, ni [...] purement dérivé » (P87).

[437] « Il [le trait de l'entame] ne précède pas les deux propres qu'il fait venir à leur propriété, car il n'est rien sans eux » (P88).

[438] « Si pourtant la proximité de la poésie et de la pensée est une proximité dans le dire, alors notre pensée parvient, en toute confiance, à présumer que l'appropriement règne en tant que cette Dite en laquelle la parole nous dit son déploiement. Cette Dite où la parole nous accorde et nous confie […] a déjà touché en plein. (*Wenn jedoch die Nähe von Dichten und Denken eine solche des Sagens ist,*

maintes reprises à l'époque ultérieure. Dans « De l'esprit », conférence donnée en 1987, il en vient à conclure que : « toute la conférence *Das Wesen der Sprache* sera ordonnée à cette pensée de la *Zusage* » (HQ116, note) [439], que nous allons aborder dès maintenant.

4. La foi sous-jacente dans le texte de Heidegger

i) *Zusage* (attribution préalable du dit, acquiescement, accord, promesse)

Afin d'observer la notion de « *Zusage* », nous étudierons tout d'abord celle de « *Zuspruch* », l'adresse de la parole. Heidegger explique que : « quand nous interrogeons (*anfragen*) auprès de la parole, interrogeant son essencement et selon son essencement, alors, il faut que la parole elle-même nous soit déjà parlée et adressée [*zugesprochen*] »[440].

Derrida paraphrase et développe cette idée comme suit :

> [La parole] est *déjà* là, d'avance (*im voraus*) au moment où toute question peut surgir à son sujet [...]. Cette avance est, avant tout contrat, une sorte de promesse ou d'alliance originaire à laquelle nous devons avoir en quelque sorte déjà acquiescé, déjà dit *oui*, donné un gage, […]. Cette promesse, cette réponse qui se produit *a priori*

---

dann gelangt unser Denken in die Vermutung, das Ereignis walte als jene Sage, in der die Sprache uns ihr Wesen zusagt. Ihre Zusage […] hat schon getroffen) » (GA12, 185 ; AP181).

[439] Si l'on prenait en considération cette lecture derridienne de « *Zusage* » à sa période ultérieure (à savoir, celle formulée dans *Heidegger et la question* ou dans *Foi et savoir*), sans la localiser sur la continuité de la lecture derridienne pratiquée dans « Le retrait de la métaphore », cette lecture derridienne paraîtrait trop arbitraire au point d'assigner tout le poids de la conférence « *Das Wesen der Sprache* » à un seul mot de « *Zusage* » que Heidegger n'utilise pas en tant que terme central. Néanmoins, en lisant « Le retrait de métaphore », nous avons tenté de montrer pourquoi Derrida a été conduit à reconnaître l'ultime fondement qui soutient tous les arguments de cette conférence dans la notion de « *Zusage* ».

[440] (*Wenn wir bei der Sprache anfragen, nämlich nach ihrem Wesen, dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein*) (GA12, 164 ; C158-159, traduction personnelle en prenant en considération la paraphrase derridienne de ce texte de Heidegger en HQ115, note).

> en forme d'acquiescement, cet engagement de la parole envers la parole, […] c'est ce que Heidegger nomme alors régulièrement *Zusage* (HQ115, note).

Ici le caractère d'« avance » de la parole (*Sprache*) est décrit comme une réponse originaire, comme une promesse. Derrida déclare ainsi que le *Zusage* originaire est un « oui » qui précède tout le mot[441], dans lequel fonctionne une certaine foi. « Le gage aura été donné avant tout autre événement. Il s'agit pourtant, dans sa prévenance même, d'un *événement*, mais d'un événement dont la mémoire devance tout souvenir et auquel nous lie une foi que défie tout récit. Aucune rature n'est possible pour un tel gage » (HQ116, note). Derrida revient sur cette question dans *Foi et savoir* : « Que le mouvement propre de cette foi ne fasse pas une religion, c'est trop évident. Est-il indemne de toute religiosité ? Peut-être. Mais de toute "croyance", de cette "croyance" qui n'aurait "aucune place dans la pensé" ? Cela paraît moins sûr » (FS94)[442]. Ainsi, Derrida observe une certaine foi originaire, qui devance la parole, ou que la parole présuppose déjà[443]. La différence entre le *Denken* et le *Dichten* est, pour nous, « acquiescé, accordé, promis (*zugesagt*) ». Le *Denken* reçoit par la parole sa parole.

---

[441] « […] avant le mot, il y a ce mot parfois sans mot que nous nommons le "oui" » (HQ115, note).

[442] En partant de ces phrases derridiennes, François Nault illustre l'attitude complexe de Derrida à l'égard de la religion avec subtilité. L'expérience de l'indemne (de la *sacralité* ou de la *sainteté*) et l'expérience de la croyance, que Derrida identifie en tant que deux sources du religieux (*cf.* FS52), ne sont pas, selon Derrida, intrinsèquement religieuses (*cf.* FS18, 52). Voir : François Nault, « Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion » *in* : *Théologiques*, vol. 6, n° 2, 1998, p. 119-144.

[443] En partant de la phrase heideggerienne « […] le questionnement est la piété de la pensée (*das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*) » (GA12, 165), Derrida réfléchit en ces termes : « Pieux (*fromm*) est ici entendu dans le sens ancien de « docile » (*fügsam*), à savoir docile à ce que la pensée a à penser » (HQ116, note). Derrida voit ici « la pensée d'une affirmation antérieure à toute question » (HQ116, note), et remet en question le point de départ de *Sein und Zeit*, qui « était assigné par l'ouverture du *Dasein* à la question » (*Cf.* HQ116-117, note ; voir aussi P89 ; M151). Il répète ici à nouveau que c'est à cela qu'il voit une insuffisance de « *Destruktion* de l'ontologie ». En effet « l'en-gage de la *Zusage* » (HQ117, note) est mis au point de départ.

Derrida décerme la démarche heideggerienne analogue dans « *Der Weg zur Sprache* »[444], dans lequel Heidegger emprunte le mot « entame (*Aufriß*) », cette fois non pas pour désigner la différence du *Denken* et du *Dichten*, mais l'« unité »[445] de la langue. Tout en expliquant que cette « unité cherchée (*gesuchte Einheit*) » demeure « innomée (*unbenannt*) » (GA12, 240 ; cité *in* : P89)[446], Heidegger déclare d'une manière non moins abrupte que ce qui était « innomé (*unbenannt*) », « s'appelle » « Aufriß »[447]. Derrida considère cette nomination comme une « décision » (P89) passive de la part de Heidegger[448] : « Heidegger ne dit pas : je décide arbitrairement de la [= l'unité de la langue] baptiser "entame" mais "qu'elle

[444] Nous retournons ici à la discussion exposée dans « Le retrait de la métaphore ».

[445] Heidegger distingue dans ce texte deux sortes d'unités de la langue (*Sprache*) : celle observée de l'extérieur de la langue et celle cherchée de l'intérieur de la langue elle-même : « […] une chose est d'ordonner ensemble toute la variété de ce qui se montre dans le déploiement de la parole, autre chose de rassembler le regard sur ce qui, depuis soi-même, unifie ce qui va ensemble, dans la mesure où cet unifiant accorde à la parole en son déploiement l'unité qui soit proprement la sienne. (*Doch eines ist es, mancherlei, was sich im Sprachwesen zeigt, zusammenzuordnen, ein anderes, den Blick in das zu versammeln, was von sich her das Zusammengehörige einigt, insofern dieses Einende dem Sprachwesen die ihm eigene Einheit gewährt.*) » (GA12, 239 ; AP236). Il cherche l'unité de la langue (*Sprache*) par la deuxième voie, à partir de la parole (*Sprache*) elle-même. (« *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen.* » (GA12, 239).

[446] « *Das […] Unvermögen des Denkblickes, die einigende Einheit des Sprachwesens zu erfahren, hat eine lange Herkunft. Deshalb blieb sie auch unbenannt* » (GA12, 240).

[447] « *Die gesuchte Einheit des Sprachwesens heiße der Aufriß.* » (GA12, 240 ; AP238 ; cité *in* P90).

[448] Derrida relève la même attitude de « décision » lorsque Heidegger donne la désignation du « *Dasein* », nous l'avons déjà mentionné, dans *Sein und Zeit*. P89 *cf.* M151, « Les fins de l'homme ». Heidegger éclaire dans « *Einleitung zu "Was ist Metaphysik ?"* » cette désignation comme un *choix* : « *Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ("Da") des Seins als solchen zugleich und in* einem *Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name "Dasein" gewäht* » (GA9, 372). Il s'agit d'un choix comme décision performative.

s'appelle", dans la langue qui décide, entame [*Aufriß*] » (P90)[449]. Le nom est donné en confiance, confié, accordé aux hommes.

Ainsi, même au sein de l'absence de ce qui assure ce trait ou la distinction du *Denken* et du *Dichten*, cette distinction est « promise », et la décision passive reçoit cette promesse de la part de la langue.

ii) *Versprechen* (promesse)

De cette manière, Derrida nous conduit, au sein même du texte de Heidegger, à observer comment Heidegger emprunte lui-même la notion de « promesse ». Nous nous intéresserons ici à celle de « *Versprechen* (promesse) », traitée par Derrida dans « De l'esprit »[450].

Dans le texte « *Die Sprache im Gedicht – Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* » [1953] (GA12, 31-78), Heidegger, en lisant les différents poèmes de Trakl dans « *Die Dichtungen* »[451], décrit deux espèces différentes, l'espèce (*Geschlecht*) non-née (*ungeboren*) et l'espèce se décomposant (*verwesende Geschlecht*) (*cf.* GA12, 46 ; AP53). L'espèce non-née décline (*untergehen*) dans un crépuscule (*Dämmerung*), dans un « Occident (*Abendland*) ». Heidegger précise que les mots « *Dämmerung* [crépuscule] » ou « *Untergang* [déclin] » auxquels Trakl a recours n'ont aucun sens négatif. À l'inverse, « Le crépuscule est aussi un levant »[452]. Dans ce contexte, il distingue l'« Occident (*Abendland*) », dans lequel l'espèce non-née décline, de l'Occident platonique et chrétien, où l'espèce se décompose : « Cet Occident est plus ancien, à savoir *früher*, plus précoce [plus initial] et par là promettant plus (*versprechender*) que l'Occident platonico-chrétien et tout simplement que

[449] Heidegger déclare : « Ce nom [=*Aufriß*] nous appelle à apercevoir [...] plus distinctement [...] le propre (*das Eigene*) *des Sprachwesens* [...] (*Der Name heißt uns, das Eigene des Spachwesens deutlicher zu erblicken*) » (GA12, 240 ; cité *in* P90, traduction derridienne).

[450] Nous ne discutons pas dans le cadre de notre travail sur la notion de « *Verheißung* » qui signifie aussi « promesse » dans *Was heißt Denken ? Cf.* HQ118, note.

[451] Salzburg, Müller Verlag, 1938.

[452] « *Dämmerung ist zugleich Aufgehen.* » (GA12, 38, paraphrasé par Derrida *in* HQ108)

celui qu'on se représente à l'européenne »[453]. Derrida souligne que la « promesse » se rapporte à ce qui ne finit pas simplement, mais qui commence (*cf.* HQ108-109). Néanmoins, Heidegger ne décrit pas en quoi cet Occident est prometteur, c'est pourquoi Derrida déclare : « Cette promesse ne pose rien, elle ne pro-met pas, elle ne met pas en avant, elle parle » (HQ113). La promesse, contrairement à un postulat, ne pose aucune instance de vérité, mais exige la vérité, sans pouvoir la poser.

D'autre part, Derrida considère que le « mal » du « *Verwesen* » de l'espèce se décomposant est également impliqué dans le « *Versprechen* [promesse] » : « Ce *Verwesen* est aussi une corruption du *Versprechen*, une corruption fatale qui ne survient pas comme un accident à la *Sprache* » (HQ113). Ainsi, il souligne le péril de l'auto-immunité que la notion de « promesse » implique inévitablement. Elle marque l'ouverture à la vérité et à la non-vérité.

De cette observation de la notion de « *Versprechen* », il résulte que le concept de promesse est ouvert, d'une part au péril, car elle est sans postulat et exige la vérité sans pouvoir l'assurer[454] mais d'autre part qu'elle devance toute parole parce qu'elle est ce qu'il y a de plus ancien dans la parole. En ce sens, elle nécessite une foi, sans quoi la parole ne commence pas.

Derrida montre ainsi qu'une foi antérieure se dissimule dans la pensée de Heidegger derrière toutes les distinctions systématiques, alors même qu'il affirme qu'il n'y a aucune place pour la foi dans la pensée.

iii) La foi – théologie au-delà de théiologie

Or, Heidegger est un penseur qui distingue toujours les domaines du penser (*Denken*) et de la foi (*Glauben*). Afin de le prouver, Derrida se réfère à maintes reprises à la fin de « *La*

[453] « *Dieses Abendland ist älter, nämlich früher und darum versprechender als das platonisch-christliche und gar als das europäisch vorgestellte* » (GA12, 73 ; cité par Derrida *in* HQ113, traduction derridienne).

[454] Nous traiterons de l'opposition derridienne des notions de « promesse » et d'« assurance » dans le troisième chapitre.

parole d'Anaximandre ». Heidegger, après avoir présenté en argumentant sa propre traduction allemande de la parole, énonce une précision.

> Nous ne pouvons pas prouver *(beweisen)* scientifiquement la traduction, ni ne devons, en vertu de quelque autorité, lui faire foi. La portée de la preuve est trop courte. La croyance n'a aucune place dans l'acte de penser. […] Mais la pensée est le *Dichten* [le poétiser] de la vérité de l'être dans l'entretien [le dialogue, le langage duel] historial des penseurs.[455]

En ce sens, l'on peut comprendre que Heidegger situe l'instance de la vérité à la troisième place qui n'est ni celle de « preuve (*Beweis*) » ni celle de « foi (*Glauben*) ». Derrida se demande néanmoins si « l'autorité de quelque "croire", "faire croire", "demander de croire" ne s'insinue pas toujours nécessairement dans l'invocation d'une pensée de la vérité de l'être » (PPT53)[456]. Ce sont notamment les notions de *Zusage*, de *Versprechen* et d'attestation (nous verrons étudierons cette notion dans le troisième chapitre) qui laissent à penser cette ouverture à la foi.

Cette lecture se développe dans « Comment ne pas parler ? » [*How to avoid speaking*, 1986] (intégré *in* : PII 145-200), conférence donnée en anglais une année avant la publication de « De l'esprit ». Derrida nous invite à nous pencher sur la réponse donnée par Heidegger à la question posée par un étudiant dans *Züricher Seminar* en 1951, consistant à savoir si l'on peut considérer comme identiques l'être et Dieu / dieu [*Gott*]. Heidegger répond en ces termes : « si j'écrivais encore une théologie, […] le mot "être" ne devrait pas apparaître »[457].

---

[455] « *Weder können wir die Übersetzung wissenschaftlich beweisen, noch dürfen wir sie auf irgendeine Autorität hin nur glauben. Der wissenschaftliche Beweis trägt zu kurz. Der Glaube hat im Denken keinen Platz. […] Das Denken aber ist das Dichten der Wahrheit des Seins in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden* » (GA5, 372 ; C448 ; cité par Derrida *in* PPT51-52, traduction derridienne).

[456] Nous citons ici la conférence donnée en anglais en 2000, et publiée en français en 2005.

[457] « *Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, […] dann dürfte in ihr das Wort >Sein< nicht vorkommen* », GA15:437, cité par Derrida *in* : PII 198.

Derrida paraphrase cette réponse et laisse libre-court à son imagination en utilisant lui aussi la forme du conjonctif, héritée de la pensée de Heidegger. Il conviendrait ici de nous remémorer que Derrida distingue chez Heidegger « l'onto-théologie ou la théiologie, d'une part, et la théologie, d'autre part » (PII191-192). La notion de « théiologie » vient de « τὸ θεῖον, le divin » comme « l'étant suprême » dans la lecture heideggerienne d'Aristote[458]. Au sein de cette théiologie onto-théologique, Derrida distingue la théologie que Heidegger évoque, dans le § 3 de *Sein und Zeit*, comme « interprétation de l'être de l'homme par rapport à Dieu »[459]. Cette distinction renferme déjà « [d]'immenses problèmes » (PII192), mais néanmoins, c'est ce deuxième sens, à savoir dans celui de théologie non onto-théologique, que Derrida sous-entend par la théologie évoquée dans le *Züricher Seminar*. S'il devait écrire une théologie, Heidegger serait sans cesse obligé de raturer le mot « être » dans ce texte. Derrida qualifie cette rature interminable de « rature qui n'aurait surtout rien de négatif ! » (PII198). Heidegger, au lieu de dénier tout simplement la théologie, attribue une place à celle-ci sous la condition de la rature inévitablement interminable de l'être[460].

Puisqu'il s'agit d'une notion inséparable de la foi, Derrida interroge le traitement heideggerien de la notion de « prière (*Bitten* / *Gebet*, εὐχή) » d'Aristote dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Heidegger, en disant que le *logos* est ce qui montre

---

[458] La philosophie première, chez Aristote, « ne considère pas seulement l'étant dans son étantité (*Seiendheit*), elle considère en même temps l'étant qui, en pureté, correspond à l'étantité : l'étant suprême. Cet étant, τὸ θεῖον, le divin, est appelé aussi, dans une étrange ambiguïté, "l'Être". La philosophie première est, en tant qu'ontologie, en même temps que la théologie du vraiment, étant. Pour être plus exact, il faudrait l'appeler la théiologie. La science de l'étant comme tel est en soi onto-théologique » (GA5, 195 ; C236), « Hegel et son concept de l'expérience » ; cité par Derrida *in* : PII 192, traduction derridienne).

[459] « La *théologie* est en quête d'une explicitation plus originaire de l'être de l'homme par rapport à Dieu, qui soit pré-dessinée par le sens même de la foi et qui demeure en lui. (*Die* Theologie *sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott*) » (SZ10 ; ET30, traduction modifiée ; *cf.* PII 192, note 1).

[460] Nous avons traité du concept de rature interminable à partir de la lecture derridienne de Levinas dans la deuxième partie.

quelque chose *comme* quelque chose, définit la « prière » comme ce qui n'a pas de structure de « comme » et par là, la localise à l'extérieur de ce qu'il nomme *logos*. Ainsi, le langage comme prière est mis de côté dans la discussion de Heidegger[461].

Derrida propose deux interprétations possibles de cette « brèche » (AJ214) chez Heidegger[462], c'est-à-dire au fait que Heidegger met la notion de prière à l'extérieur de sa discussion. La première hypothèse consiste à dire que la théologie (la foi, et non l'onto-théologie) est exclue du texte de Heidegger, et la seule vérité qui importe est celle de l'être qui se situe pour Heidegger dans un domaine différent de celui de la foi[463] ; selon la deuxième hypothèse, à l'inverse, cet évitement est plutôt signe de respect à l'égard de la prière. La prière ne peut pas être citée, ne peut pas être discutée[464].

Derrida ne tranche pas entre ces deux interprétations possibles. Néanmoins, lorsque l'on énumère deux interprétations consécutives, la deuxième est souvent plus significative que la première. Certes, il n'y aurait pas de possibilité pure de la prière dans l'écriture. Mais si une théiologie ou une théologie est possible, cela attesterait que la prière « se pliait » « à l'écriture » (PII200).

---

[461] Nous nous référons ici à l'œuvre derridienne ultérieure, *Animal que donc je suis* (2006). *Cf.* GA29/30, 448, cité par Derrida in AJ214. Derrida voit ici une « brèche » (AJ214) du discours hedeggerrien qui ouvre la philosophie de Heidegger plus loin que ce que Heidegger présente lui-même.

[462] Nous retournons à « Comment ne pas parler ».

[463] « Cette absence [de la notion de prière chez Heidegger] signifie qu'en effet la théologie (au sens où Heidegger la lie à la foi et la distingue de la théiologie et de l'onto-théologie métaphysique) est rigoureusement exclue de son texte » (PII 199). Mais, en même temps, il dit dans la *Lettre sur l'humanisme,* que seule la vérité de l'être peut ouvrir à ce que le mot « dieu » veut dire. (« *Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort „Gott" nennen soll* » (GA9, 351).

[464] « Mais en même temps, au contraire, on peut y [=l'absence de la notion de prière] lire un signe de respect pour la prière. […] une prière peut-elle, doit-elle se laisser mentionner, citer, entraîner dans une démonstration d'elle-même entraînante, *agogique* ? » (PII 199)

Conclusion du deuxième chapitre

Heidegger interroge le sens de l'être et de la langue à partir de et à travers la langue elle-même. Sur ce cheminement, il a tout de même besoin de la stratification de l'originaire et l'extérieur. En écartant la métaphore de sa propre parole, Heidegger adopte la performance apparemment paradoxale consistant à surcharger des mots quasi-métaphoriques. Néanmoins, le paradoxe s'éclaircit si l'on pense le retrait de la métaphore *comme* retrait de l'être à partir de la différence de l'être à l'étant, et à partir de la parole elle-même, dont le succès n'est nullement assuré, mais tout du moins, pour Heidegger, promis et acquiescé (*zugesagt*).

Heidegger distingue, dans ces propos, paroles du *Denken* et du *Dichten*. Le *Denken* peut qualifier la différence ontologique et distinguer un « *es gibt* » qui n'est pas un « étant ». En revanche, le *Dichten* ne le nomme pas, et le dissimule dans le mystère (« *Kleinod entzeit sich* »). Heidegger décrit cette différence du *Denken* et du *Dichten* comme deux parallèles qui se rapportent l'un à l'autre (*beziehen sich einander*) mais coupés en deux par un « trait (*Riß*) » de l' « entame (*Aufriß*) ». Derrida qualifie cette nomination de Heidegger de « décision non "volontaire" », étant décidée dans la parole.

Ainsi se décident dans une passivité les quasi-archi-lexiques comme « trait (*Riß*) » ou « entame (*Aufriß*) ». Et cependant, pour Derrida, ce « quasi-archi-lexique » est une propre « inapparence ». Le « quasi-archi-lexique » se retire non seulement de l'être, mais de la langue, étant donné qu'il demeure innomé[465]. Ici, nous nous remémorons ce que nous avons vu dans notre premier chapitre. Tout comme dans « Ousia et grammè », Derrida pense le lieu où la différence ontologique surgit comme quelque chose d'inaccessible. Le retrait est le mouvement consistant à se retirer non seulement de l'« étant », mais également de l'« être » (P92). Et en ce sens, le retrait est le mouvement vers l'en-deçà de la différence ontologique, de l'étant et de l'être. C'est dans ce contexte que Derrida conclut : « il [=le retrait] *entame* la différence ontologique elle-même » (P92). Comme nous l'avons vu, le mot « entame » est ce que Derrida emploie pour traduire « *Aufriß* », donc, « entamer » ici peut être lu comme « *aufreissen* », ouvrir en coupant la distinction. D'autre part, nous pouvons également lire ce

[465] « Le retrait […] se *retire* et de l'être de l'étant comme tel et du langage, sans être ni être dit ailleurs […] » (P92).

verbe « entamer » dans un autre sens : attaquer, blesser, affaiblir. De ce fait, le retrait ouvre la différence ontologique, et en même temps, détruit la différence ontologique, dans la mesure où il ébranle la distinction du propre et non propre, à l'exception du cas où celle-ci est préalablement donnée dans le dit (*zugesagt*). Derrida est assez sceptique à l'idée de la prendre comme « propre »[466].

La notion de « *Zusage* » vers laquelle Heidegger nous conduit en dernier lieu montre bien que la distinction du *Denken* et du *Dichten* suppose une certaine instance de foi. La structure de la « *Versprechen* » introduit, d'autre part, ce que Derrida appelle ultérieurement « auto-immunité », et qu'il envisage avec le couple de concepts inséparables de « *Heil* » et de « *Unheil* ». Nous verrons dans la conclusion générale du présent travail que malgré la difficulté de ces « *Heil* [salut] » et « *Unheil* » qui semblent tout d'abord oxymoroniques et auto-destructifs, Derrida entrevoit néanmoins une certaine possibilité de « *Heil* », qu'il relève dans la conversation de Heidegger lorsqu'il évoque « un Dieu (*ein Gott*) ».

[466] « Il ne suffit pourtant pas de renverser la proposition et de dire que le re-trait de la vérité comme non-vérité est le propre ou le littéral à partir duquel le langage courant sera en position d'écart, d'abus, de détour tropique sous quelque forme que ce soit » (P90).

III. TROISIÈME CHAPITRE – La possibilité comme impossibilité de la distinction

Nous avons jusqu'à maintenant laissé de côté la question de l'« humain ». Dans le chapitre précédent, nous avons vu, en suivant la lecture derridienne, comment Heidegger introduit la notion de « *Zusage* ». C'est à cet endroit même que la question de l'humain ou de l'essencement (*Wesen*) de l'humain émerge, car Heidegger continue en ces termes : « […] la parole nous accorde et nous confie […]. Qui donc, sinon l'être humain ? Car l'être humain n'est humain que dans la mesure où, disant oui à l'adresse de la parole, pour la parole, afin de la parler, il le faut »[467]. À l'inverse de l'humain, Heidegger déclare que « l'animal ne peut pas […] parler » (GA12, 203).

Cette attitude de démarcation de l'humain apparaît aussi dans la notion de « *Geschlecht* » ou « *Menschengeschlecht* » dont Heidegger parle dans sa lecture de Trakl, « *Die Sprache im Gedicht* » (1953), en la liant aux « frapper (*schlagen, verschlagen*) » ou « frappe (*Schlag*) » : « Notre langue appelle l'humanité ayant reçu l'empreinte d'une frappe et dans cette frappe frappé de spécification, notre langue appelle l'humanité […] "*Geschlecht*" »[468]. Derrida paraphrase le mot « *verschlagen* (frapper) » entendu comme « spécifier, séparer, cloisonner, distinguer, différencier » (PII60). Heidegger explicite son propos en proposant cette interprétation : « le mot "*Geschlecht*" […] nomme d'abord […] l'humanité, dans la différence qui la sépare du reste du vital (plante et animal) »[469].

Dans ce chapitre, nous suivrons la manière dont Derrida, en partant de la problématique de la distinction entre l'humain et l'animal chez Heidegger, nous renvoie à la problématique de la différence ontologique dans *Sein und Zeit*. La problématique de la démarcation de l'essence de l'humain vis-à-vis de celle de l'animal s'enracine tout d'abord dans la délimitation du *Dasein* que Heidegger distingue de l'être vivant anthropo-zoologique,

---

[467] « *[…] die Sprache [sagt] uns ihr Wesen [zu]. […]. Wen anders als Menschen ? Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist.* » (GA12, 185 ; AP181 ; cité *in* HQ120, note3, partiellement déjà cité plus haut).

[468] « *Unsere Sprache nennt das aus einem Schlag geprägte und in diesen Schlag verschlagene Menschenwesen das "Geschlecht"* » (GA12, 45 ; AP53 ; cité *in* PII 60, traduction derridienne).

[469] « *[D]as Wort* "Geschlecht" *[…] nennt einmal […] die Menschheit, im Unterschied zum übrigen Lebendigen (Pflanze und Tier)* » (GA12, 74-75 ; AP80).

délimitation où s'entrelacent les questions de « comme tel »[470] et de la « mort ». Cet entrelacement nous laisse, deuxièmement, retourner à l'expression heideggerrienne de la « possibilité de l'impossibilité » dans *Sein und Zeit*, que Derrida interprète, comme nous le verrons, en termes de « possibilité *comme* impossibilité ». Ici, le « comme » a un caractère performatif qui libère la phrase de sa structure aporétique, mais qui, en même temps, s'accompagne de la « pénétration » de l'« impossibilité » dans la « possibilité », et ainsi, conduit cette phrase à une aporie[471]. Cependant, malgré cette aporie, ou plus précisément grâce à cette aporie, nous découvrirons, dans un troisième temps, que cette possibilité comme impossibilité est anticipée dans la « promesse » que l'on ne peut qu'« attester », et que l'impossibilité est décrite comme la condition nécessaire de la possibilité.

1. La circonscription du *Dasein* de l'être vivant anthropo-zoologique

i) L'entrelacement du « comme tel » et de la mort

À l'occasion d'une conférence s'étant tenue en 1985 et intitulée « La main de Heidegger », Derrida aborde ce sujet par le biais de la problématique de la « main ». Comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent, dans « *La parole d'Anaximandre* », Heidegger traduit le mot d'Anaximandre « χρεών » par le « *Brauch* (maintien) », en nous rappelant que, dans le « χρεών », il y a « χράω » qui vient de « ἡ χείρ, die Hand (la main) » (*cf*. GA5, 366). Par conséquent, lorsque Heidegger éclaircit la signification du « *Brauch* (maintien) » en expliquant qu'il consiste à « laisser quelque chose présent comme présent dans sa présence » (*etwas Anwesendes als Anwesendes anwesen lassen*) » (GA5, 367), il apparaît toujours cette même référence sous-jacente à la « main ».

---

[470] Concernant le « *Als* », Derrida emprunte ultérieurement la traduction française « en tant que », comme dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy* ou *L'Animal que donc je suis*. Néanmoins, à l'époque d'*Apories*, il traduit systématiquement « als » par « comme ».

[471] Nous avons été inspirée sur ce point par la conférence de Yasuhiko Sugimura intitulée « Auto-éveil et Témoignage – philosopher autrement : l'Ecole de Kyoto en comparaison avec la philosophie française postheideggérienne », 2e conférence : Auto-éveil et témoignage. Entrecroiser l'Ecole de Kyoto et la philosophie française dans le contexte « postheideggérien », ENS Paris, Mai 2009.

Or, Heidegger développe, dans « *Was heisst Denken ?* », le cours du semestre d'hiver en 1951-52, la notion de « main » en tant que propre à l'humain : « Le singe, par exemple, possède des organes de préhension, mais il ne possède pas de main. […] Seul un être qui parle, c'est-à-dire pense, peut avoir la main et accomplir dans le maniement des œuvres de la main »[472]. Ou, plus précisément, Derrida nous rappelle ce que dit Heidegger dans « Parménides », le cours du semestre d'hiver en 1942-43, « l'homme n'"a" pas de main, mais la main occupe l'essence de l'homme […] »[473].

En suivant cette problématique, Derrida trouve en premier lieu la « double *vocation* de la main » : d'une part, « la main tient (à) la parole », d'autre part, elle est ouverte au « don » (PII49 ; HQ194). En effet Heidegger déclare : « La main ne saisit pas et n'attrape pas seulement, ne serre et ne pousse pas seulement. La main offre et reçoit, et non seulement les choses, car elle-même s'offre et se reçoit dans l'autre »[474]. Ainsi, la démarcation entre l'humain et l'animal semble d'abord correspondre à « l'opposition assurée du *donner* et du *prendre* ». Néanmoins, en déclarant que cette opposition n'est pas assurée, Derrida, en dernier lieu, en retournant aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, voit la démarcation entre l'humain et l'animal renvoyer « à celle du donner/prendre-la-chose *comme telle* et du donner/prendre sans ce *comme telle* » (PII50 ; HQ196). La démarcation entre l'organe de préhension et la main a son critère dans le « comme tel ».

À cela s'ajoute une note dans laquelle Derrida annonce trois questions. La première concerne la démarche heideggerienne, distinguant l'éclaircissement de l'essence de l'animalité en général (*Wesen der Animalität im Allgemeinen*) d'une science régionale telle que la zoologie, puisque celle-ci présuppose celui-là comme base. La deuxième porte sur la thèse de la pauvreté du monde (*Weltarmut*) pour l'animal, qui se rapporte à la thèse portant

---

[472] « *Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand. […] Nur ein Wesen, das spricht, d. h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen.* » (GA8, 18 ; cité par Derrida *in* PII 47, 48-49 ; HQ192, 194, traduction derridienne).

[473] « *Der Mensch "hat" nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne […]* » (GA54, 118-119, cité ou paraphrasé par Derrida *in* PII 52-53, traduction derridienne).

[474] « *Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stößt nicht nur. Die Hand reicht und empfängt und zwar nicht allein Dinge, sondern sie reicht sich und empfängt sich in der anderen.* » (GA8, 18-19 ; cité par Derrida *in* PII 49 ; HQ195).

sur l'« avoir (*Haben*) » du monde pour l'humain et le « ne-pas-avoir (*Nicht-Haben*) » du monde pour la pierre (*cf*. GA29/30, 289). La troisième concerne le « comme tel (*Als-solche*) », que l'animal, selon Heidegger, n'a pas, car l'animal n'a aucun accès à l'étant *comme* étant (*cf*. PII48, note1 ; HQ193-194, note 1). Les deuxième et troisième questions s'entrelacent l'une l'autre, car l'animal est pauvre du monde, dans la mesure où il n'a pas de « comme tel ».

Ainsi, la discussion sur la main, liée à la parole et au don, et celle sur l'avoir du monde convergent vers la question du « comme tel ». En développant cette problématique dans la conférence « De l'esprit » (1987), Derrida attire notre attention sur une « rature » du « comme ». Il prend en considération le passage dans lequel Heidegger parle de la « rature » du « comme (*Als*) » dans la description de l'animal, car l'animal « est fermé à l'ouverture même de l'étant »[475]. Cette rature se reflète dans la notion heideggerienne d'« hébétude (*Benommenheit*) » de l'animal, à qui l'accès à l'étant comme tel demeure fermé (*verschlossen*)[476]. En d'autres termes, l'hébétude (*Benommenheit*) ne ferme pas l'accès, dans la mesure où toute fermeture présuppose déjà une « ouverture (*Offenheit*) », à laquelle l'animal n'a pas accès. L'énoncé qui déclare que l'animal n'a pas accès à l'étant comme l'étant, doit aussi être raturé[477]. De ce fait, ici il existe un certain « chiasme » « qui rature la rature » (HQ67). C'est le point de départ du questionnement de Derrida sur le « comme tel » concernant la notion d'« animal » chez Heidegger.

Derrida relie cette question à celle portant sur ce que Heidegger pose comme le pouvoir (*Vermögen*) propre à l'humain, pouvoir poser la « question ». Il ajoute que, chez Heidegger, « l'animal peut être en quête d'une proie, il peut calculer, hésiter, suivre ou essayer une piste mais il ne saurait proprement questionner » (HQ70). À partir de là Derrida se demande dans une autre note : « Si l'animal ne peut proprement questionner au-delà de ses intérêts vitaux, le *Dasein* le peut-il, *proprement et en toute rigueur ?* » (HQ70, note 2). Cette question fait remonter Derrida vers *Sein und Zeit* : « Seul l'être-pour-la-mort, *pour la mort comme telle*,

---

[475] HQ67. *Cf.* GA29/30, 291-292.

[476] GA29/30, 361.

[477] « *In der Benommenheit ist für das Benehmen des Tieres Seiendes* nicht offenbar, *nicht aufgeschlossen, aber eben deshalb auch* nicht verschlossen. *Benommenehit steht außerhalb dieser Möglichkeit. Wir können nicht sagen: dem Tier ist das Seiende verschlossen* » (GA29/30, 361).

peut sembler suspendre et libérer la question dans son enracinement de vie » (*idem.*). Derrida nous rappelle ici ce que dit Heidegger dans « *Das Wesen der Sprache* » : « Les mortels sont ceux qui ont possibilité de faire l'expérience de la mort comme mort. L'animal n'en est pas capable »[478].

Derrida considère que toute cette problématique de la circonscription s'enracine dans la notion de l'être-pour-la-mort dans *Sein und Zeit*. La question derridienne se développe dans cette direction : Le *Dasein* peut-il faire expérience de la mort comme mort ? Quelle est la mort pour le *Dasein*, distingué de l'être vivant biologique, et donc qui peut questionner plus qu'il ne poursuit, selon Heidegger, la nécessité pour vivre ?

De cette façon, la question du « comme tel », et celle de la « langue / parole (*Sprache*) » ainsi que celle de la « mort » sont entrelacées. Toutes ces questions se font écho, à travers l'animal, dans la problématique de l'« essencement de l'humain (*Wesen des Menschen*) » ou du « *Dasein* dans l'humain (*Dasein im Menschen*) », car l'on n'est pas sûr que le *Dasein* puisse faire l'expérience de la mort comme mort, et bien au-delà, de ce qu'est la mort pour le *Dasein*, étant donné que le *Dasein* ou l'essencement de l'humain chez Heidegger n'est pas déterminé comme essence bio-anthropologique.

Or, nous pouvons confirmer qu'à l'intérieur de a problématique de la langue (*Sprache*), Heidegger interroge plus spécifiquement la structure du « comme » que celle-ci contient. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la notion de « prière » dont Heidegger parle nous laisse entendre que l'humain a un langage sans structure de « comme », et ce, non pas comme « privation », non pas comme ne-pas-avoir qui présuppose déjà l'avoir de la structure du « comme ». Néanmoins, en laissant de côté cette question, Heidegger se concentre sur la langue avec la structure de « comme » (*cf.* GA29/30, 448 ; *cf.* AJ214). C'est pour cela que les questions que nous avons évoquées jusqu'à maintenant concernent plus particulièrement la question de la liaison de la structure du « comme » et de la mort, dont Derrida s'occupe dans la conférence de 1992, *Apories*[479].

---

[478] « *Die sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht* » (GA12, 203 ; AP201 ; mentionné par Derrida dans HQ70, note 2, tr. pers.).

[479] Paola Marrati inscrit *Apories* dans la continuité du questionnement derridien de la philosophie de Husserl : « […] *if the Heideggerian distinction between the ontological and the ontic does not correspond to that between the empirical and the transcendental, it nonetheless shares with it a*

ii) La totalité et la propreté / authenticité comme critères de la démarcation

Ainsi, à travers la question de l'animalité, nous sommes amenés à retourner à l'analytique existentiale de la mort dans *Sein und Zeit*. Dans cette œuvre, Heidegger distingue trois acceptions de ce que nous appelons communément « mort » : « périr (*Verenden*) », « décéder (*Ableben*) » et « mourir (*Sterben*) ». Il définit le mot « mourir » comme ce qui est propre au *Dasein*, en le distinguant du « décéder » propre à l'humain dans le sens bio-anthropologique, et du « périr » propre à l'animal[480].

Nous verrons que cette démarcation du « mourir » en contraste avec deux autres modes de mort (« périr » et « décéder »), découle de la distinction entre la « pré-cédence

---

fundamental trait, namely, a certain hierarchical ordering of levels and a certain de jure uncrossable distinction between levels » (*Genesis and Trace, op. cit.*, p. 153). Dans cette perspective que nous partageons, Marrati présente sa lecture avec la clarté d'*Apories* in pp. 153-176. Pour notre part, nous tentons de montrer non seulement comment Derrida relève les apories de la distinction ontologique chez Heidegger, mais aussi, en soulignant la notion de « promesse » et de « témoignage / attestation », comment Derrida hérite de la philosophie de Heidegger.

[480] « Nous avons nommé le finir de l'être vivant le *périr*. Or, s'il est vrai que le *Dasein* "a" sa mort physiologique, biologique […], qu'il peut même finir sans à proprement parler mourir, et s'il est vrai, d'un autre côté, que le *Dasein* en tant que tel ne périt jamais simplement, nous caractériserons ce phénomène intermédiaire par le terme de *décéder*, le verbe *mourir* étant au contraire réservé à la *guise d'être* dans laquelle le *Dasein est pour* sa mort. […] le *Dasein* ne périt jamais, mais il ne peut décéder qu'aussi longtemps qu'il meurt. » « *Das Enden von Lebendem nannten wir* Verenden. *Sofern auch das Dasein seinen physiologischen, lebensmäßigen Tod "hat" […], das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als* Ableben. Sterben *aber gelte als Titel für die* Seinsweise, *in der das Dasein* zu *seinem Tode* ist. *[…] Dasein verendet nie. Ableben aber kann das Dasein nur solange, als es stirbt.* » (SZ247; ET198). *Cf.* GA29/30, 388. Néanmoins, dans un autre passage Heidegger semble présupposer que l'animal « meurt », lorsqu'il compare l'animal avec à une « pierre », qui « n'a même pas de possibilité de mourir (GA29/30, 265, tr. pers.) ». Derrida distingue ici aussi une brèche de discours heideggerien (*cf.* AJ211).

(*Bevorstand*) » et l'« ex-cédence (*Ausstand*) », deux notions utilisées pour désigner la notion de « totalité (*Ganzheit*) » :

La notion d'« excédent (*Ausstand*) » comporte en elle une « perversion ontologique du *Dasein* en étant sous-la main (*ontologische Verkehrung des Daseins in ein Vorhandenes*) » (SZ250 ; ET200) en contraste avec la notion de « précédence (*Bevorstand*) ». Si l'on prend la totalité comme quelque chose sous-la-main, on peut se représenter une partie appartenant à la totalité qui reste à consumer, dans la mesure où cette totalité n'est pas encore épuisée (*cf.* SZ250 ; *cf.* A113-114, 122-123) Heidegger emprunte la notion d'« excédent (*Ausstand*) » afin de définir quelque chose qu'on peut achever ou épuiser. Par conséquent, la mort bio-zoologique du « périr » et la mort bio-anthropologique du « décéder » peuvent être considérées comme un « excédent (*Ausstand*) ». Si l'on prend le caractère du « pas encore (*Noch-nicht*) » de la mort du *Dasein* comme « excédent (*Ausstand*) », cela signifie que l'on tombe dans une « perversion (*Verkehrung*) », et que l'on altère le « mourir » dans le « périr » ou le « décéder ».

La mort du *Dasein* résiste à cette perversion en étant sous-la-main, dans la mesure où elle ne peut jamais tomber dans un « excédent (*Ausstand*) ». L'unique forme que la mort du *Dasein* peut adopter, est la « précédence (*Bevorstand*) »[481], comme le rapport du *Dasein* à la mort, le rapport du *Dasein* qui « se pré-cède lui-même (*sich bevorstehen*) »[482]. Certes, on peut se présenter la « précédence (*Bevorstand*) » du sous-la-main, de l'à-la-portée-de-la-main (*Zuhandene*) ou l'être-avec (*Mit-Dasein*) dans la quotidienneté, toutefois la mort est caractérisée en tant que « pré-cédence *insigne* (ausgezeichneter *Bevorstand*) » (SZ251 ; ET201). Il s'agit ici de la ligne de démarcation que Heidegger, comme « délimitation (*Abgrenzung*) », trace entre l'ontique et l'ontologique.

La phrase suivante nous semble décisive pour comprendre ce qui donne à l'être pour la mort (*Sein zum Tode*) sa caractéristique de totalité, et, ce qui distingue l'être pour la mort

---

[481] « La fin pré-cède le *Dasein*. La mort n'est pas quelque chose de pas encore sous-la-main, elle n'est pas le dernier excédent réduit à un minimum, mais plutôt une *précédence* ». « *Das Ende steht dem Dasein bevor. Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand, sondern eher ein* Bevorstand » (SZ250 ; ET201).

[482] « Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être *le plus propre.* » « *Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem* eigensten *Seinkönnen bevor* » (SZ250 ; ET201).

d'autres possibilités existentielles. « La délimitation de la structure existentiale de l'être pour la fin se tient au service de l'élaboration d'un mode d'être du *Dasein* où celui-ci peut être *total en tant que* Dasein. […] Dans le *Dasein*, en tant qu'étant vers sa mort, l'extrême ne-pas-encore de lui-même, par rapport auquel tous les autres sont en retrait, est toujours déjà engagé »[483]. Nous voyons ici que tous les autres « pas-encore »-s sont « avant (*vor*) » le « pas-encore » le plus propre pour le *Dasein*, à savoir, avant sa mort. Car, la possibilité de sa mort demeure toujours comme possibilité pure, tandis que toutes les autres possibilités ne demeurent pas pures en raison du « tournement du possible vers sa réalisation possible (*ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung*) » (SZ262 ; ET208, tr. pers.) [484].

Étant donné que la possibilité de la mort du *Dasein* reste toujours pure, devant cette dernière toutes les autres possibilités ne peuvent demeurer entièrement pures, cette possibilité de la mort est l'unique qui peut « assurer (*versichern*) » la totalité du *Dasein*. Le mot « assurer (*versichern*) » qui figure plus d'une fois dans les paragraphes autour de la thématique de l'être vers la mort (§45, §49, §51, §53) caractérise l'attitude heideggerienne cherchant à fixer la circonscription. C'est Ricœur qui attire notre attention, dans sa lecture de §45, 54-60 de *Sein und Zeit*, sur les mots « assurer (*versichern*) » (SZ232, 233) et « critère (*Kriterium*) » (SZ234) (Ricœur, L83). Dans le § 45, nous trouvons des expressions telles que « s'assurer (*sich versichern*) », « assurance (*Sicherheit*) », « rendre sur (*sichern*) », « mesure (*Richtmaß*) »[485].

---

[483] « *Die Umgrenzung der existenzialen Struktur des Seins zum Ende steht im Dienst der Herausarbeitung einer Seinsart des Daseins, in der es* als Dansein ganz *sein kann. […] In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äußerste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen* » (SZ259 ; ET206, tr. modifiée).

[484] « *La proximité la plus proche de l'être pour [vers] la mort comme possibilité est aussi éloignée que possible d'un effectif.* » « Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich » SZ262 ; ET208 ; cité par Derrida *in* A124.

[485] Par exemple : « Selon quel critère l'analytique existentiale du *Dasein* doit-elle être appréciée en son originarité ou sa non-originarité ? » « *An welchen Richtmaß soll die existenziale Analytik des Daseins auf ihre Ursprünglichkeit bzw. Nichtursprünglichkeit abgeschätzt werden?* » (SZ231 ; ET188) « En mettant en lumière un *pouvoir-être-tout authentique* du *Dasein*, l'analytique

Ainsi, la limite entre le « périr », le « décéder » et le « mourir » est « assurée » par la totalité et la propreté du *Dasein*. La démarcation conceptuelle entre les deux modes (le « mourir », d'une part, et le « périr » / le « décéder », d'autre part), découle donc de la clôture problématique de l'analytique existentiale.

Derrida démontre néanmoins au fil de sa lecture que cet entrelacement des lignes de frontière finit par « s'effilocher » (A136), et il met en lumière le fait que la démarcation ne puisse pas être solidement « assurée ».

2. De « la possibilité de l'impossibilité » à « la possibilité comme impossibilité »

i) La pénétration du « comme »

Cet effilochage émerge de l'interprétation derridienne de l'expression, paradoxale de prime abord, qu'utilise Heidegger : « la possibilité de l'impossibilité ». Sur ce point, Derrida déclare que les notions de « comme » et de « mort » sont entrelacées. Il cite une phrase de Heidegger, dans laquelle celui-ci introduit cette idée : « Plus cette possibilité s'entend en son dévoilement, plus purement cette entente (*Verstehen*) pénètre (*vordringen*) la possibilité *comme celle de l'impossibilité de l'existence en général »*[486].

Derrida traduit dans cette phrase le verbe « *vordringen* » par le mot français « pénétrer » que le traducteur allemand de Derrida, pour sa part, retraduit en allemand comme « *durchdringen* » et non comme « *vordringen* »[487]. Au moyen de cette traduction, Derrida insiste sur le fait que, si l'on tente de se montrer attentif à la lettre de Heidegger, le « comme » en tant qu'entente (*Verstehen*) de la possibilité « pénètre » « la possibilité de l'impossibilité». Ainsi, Derrida se concentre plus particulièrement sur le terme « comme » : « Le "*als*" signifie bien que la possibilité est à la fois dévoilée et pénétrée *comme*

---

existentiale s'assure de la constitution de l'être *originaire* du *Dasein* […] » « *Mit der Aufweisung eines* eigentlichen Ganzseinkönnens *des Daseins versichert sich die existenziale Analytik der Verfassung des* ursprünglichen *Seins des Daseins […]* » (SZ234 ; ET190).

[486] « *Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit* als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt » (SZ262 ; cité *in* A125, traduction derridienne).

[487] *Cf.* Derrida, *Aporien*, tr. par Michael Wetzel, Munich : Wilhelm Fink Verlag, 1998, p. 115.

impossibilité. Ce n'est pas seulement la possibilité paradoxale d'une possibilité de l'impossibilité, c'est la possibilité *comme* impossibilité » (A125). Nous nous remémorons ici la fonction de « comme » dans l'interprétation (*Auslegung*), décrite dans §§32-33 de *Sein und Zeit*, qui fonde (*gründen*) dans l'entente (*Verstehen*) (SZ148). La compréhension exige que cette structure de « comme » fonctionne non pas seulement au niveau ontique, mais aussi au niveau ontologique. Ainsi « la possibilité de l'impossibilité », pénétrée par le « comme », se révèle en tant que « possibilité *comme* impossibilité », dans laquelle Derrida voit une aporie qui rend inefficaces toutes les démarcations conceptuelles et toutes les clôtures problématiques.

Néanmoins, cet éclaircissement ne suffirait pas pour comprendre la « pénétration » du « comme » dans « la possibilité de l'impossibilité ». Nous proposerons ici, en marge de l'argumentation faite par Derrida, une interprétation possible de sa lecture de Heidegger.

Nous avons vu plus haut qu'une « totalité (*Ganzheit*) » « assure » la distinction entre l'existential et l'existentiel. Si tel est le cas, l'expression heideggerienne de « la possibilité de l'impossibilité » ne peut pas être une aporie simplement paradoxale, dans le cas où l'on peut distinguer le niveau de la première moitié de phrase (« la possibilité ») et celui de la deuxième moitié de phrase (« l'impossibilité »), à savoir, si nous pouvons interpréter la tournure de Heidegger comme « possibilité existentiale de l'impossibilité existentielle ». Heidegger consacre ce paragraphe (§53) à la question de la possibilité « ontologique » de l'« être vers la mort » la plus propre (SZ260), ce qui signifie qu'il s'agit de la possibilité au niveau existential, et non existentiel[488].

---

[488] *Cf.* Dans § 4, Heidegger caractérise la question portant sur l'existence ontique d'*existentielle*, et la question portant sur ce qui constitue ontologiquement l'existence d'*existentiale.* « La question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même. La compréhension *alors* directrice de soi-même, nous la qualifions d'*existentielle*. La question de l'existence est une "affaire" ontique du *Dasein*. Elle ne requiert nullement la transparence théorique de la structure ontologique de l'existence. La question qui s'enquiert de celle-ci vise à l'explicitation de ce qui constitue l'existence. Nous appelons l'ensemble cohérent de ces structures l'*existentialité*. L'analytique de celle-ci a le caractère d'un comprendre non pas existentiel, mais *existential*. (*Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das* hierbei *führende Verständnis seiner selbst nennen wir das* existenzielle. *Die Frage der Existenz ist eine ontische "Angelegenheit". Es bedarf*

Comme le déclare Heidegger : « La mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à "réaliser", et rien non plus qu'il pourrait *être* lui-même en tant qu'effectif »[489]. Cette possibilité existentiale devrait être la possibilité de l'impossibilité au niveau existentiel. Cela signifie que cette possibilité existentiale apparaît au niveau existentiel comme l'impossibilité. En ce sens, nous pouvons dire que cette possibilité existentiale est une possibilité existenti*ale* comme impossibilité existenti*elle*, qui ne contiendrait aucune aporie en elle.

Inversement, nous pouvons nous interroger sur la signification de « la possibilité comme impossibilité ». Heidegger, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, accorde au « comme » la signification de l'« entre (*Zwischen*) » de la différence ontologique : « Le "comme" donne à l'expression qu'en général l'étant est devenu ouvert dans son être, et ladite distinction [de l'être à l'étant] s'est passée. Le "comme" est la dénomination pour le moment structurel dudit "entre" [de l'être et de l'étant] originairement perçant »[490].

Si ce « comme » rend possible la distinction entre l'existenti*al* et l'existenti*el*, et fait apparaître celui-ci dans celui-là, la « possibilité de l'impossibilité » signifie que l'impossibilité existenti*elle* apparaît dans la possibilité existenti*ale*, à savoir, « la possibilité existenti*ale* de l'impossibilité existenti*elle* ». En ce sens, nous pouvons interpréter cette expression « possibilité de l'impossibilité » comme « possibilité comme impossibilité », qui ne contient aucune aporie.

ii) L'impossible apparaître du « comme tel »

---

hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität. *Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern* existenzialen *Verstehens.*) » (SZ12 ; ET31-32).

[489] « *Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu "Verwirklichendes" und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte* » (SZ262 ; ET208).

[490] « *[D]as "als" gibt dem Ausdruck, daß überhaupt Seiendes in seinem Sein offenbar geworden, jener Unterschied [von Sein und Seiendem] geschehen ist. Das "als" ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich einbrechenden "Zwischen" [von Sein und Seiendem]* » (GA29/30, 530-531, tr. pers.).

Néanmoins, nous devrons nous remémorer également que, ce qui exige l'entente n'est pas seulement le « comme » mais le « comme tel ». En effet, Derrida distingue souvent « comme » et « comme tel ». « Comme tel » signifie pour lui, non pas simplement « comme », mais *comme telle et telle chose*, avec une concrétude, et dans le cas présent, « comme existentiel ».

Or, le « comme » n'est pas simplement ce qui permet de distinguer les deux niveaux existential / existentiel, mais aussi, ce qui les lie tous les deux. Ainsi que le déclare Heidegger, le « comme » surgit du « se-rapporter (*Sich-Beziehen*) », que Heidegger nomme « projection (*Entwurf*) » (GA29/30, 530), à savoir un « événement originairement simple (*ursprünglich einfache Geschehen*) » « qui, en lui, unifie des contradictoires : connexion et séparation » (*das […] Widersprechendes in sich vereinigt : Verbinden und Trennen*) (GA29/30, 530, tr. pers.). Le « comme » a ce double caractère de la connexion et de la séparation. Si Derrida, pour sa part, se demande, « comment une possibilité (la plus propre) *en tant qu'impossibilité* peut apparaître *en tant que telle* sans disparaître aussitôt » (A125), cela nous laisse à penser ce caractère de liaison de « comme » : comme-tel.

Selon notre interprétation, au moyen du remplacement du génitif (« la possibilité de l'impossibilité ») par le « comme » (« la possibilité comme l'impossibilité »), Derrida apporte l'aporie qui se révèle comme *possibilité existenti*elle *de l'impossibilité existenti*elle.

La démarche de Heidegger, qui commence par cette « possibilité existenti*ale* » de l'être-pour-la-mort ou du devancement (*Verlaufen*) et nous conduit ensuite vers la « possibilité existenti*elle* » de l'*Entschlossenheit* (SZ266), correspond à ce caractère conjoint de « comme » : « La délimitation existentialement projetante du devancement a rendu visible la possibilité *ontologique* d'un être existentiel authentique pour la mort. Mais du même coup, ce qui surgit, c'est la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein – néanmoins seulement à titre de possibilité ontologique* »[491]. Or, Heidegger nous explique que cette

[491] « *Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die* ontologische *Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Dasein auf* – aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit » (SZ266 ; ET211).

possibilité ontologique ne dit rien, sans la possibilité ontique qui lui correspond[492]. Il faut que « le *Dasein donne témoignage* (Zeugnis), à partir de son pouvoir-être le plus propre d'une *authenticité* possible de son existence », qui annonce comme la possibilité existenti*elle*[493]. La possibilité existenti*ale* d'être totale a besoin d'un « sol phénoménal (*phänomenaler Boden*) » dans l'« attestation (*Bezeugung*) » qui vient du *Dasein* lui-même, dans son attestation de la « propreté possible de son être (*mögliche Eigentlichkeit seines Seins*) » (SZ267).

La question posée par Derrida, mentionnée plus haut, est interprétée en ces termes dans ce contexte: comment une *possibilité existenti*elle *de l'impossibilité existenti*elle peut apparaître, sans disparaître tout de suite ? Si cette possibilité disparaît, cela signifie que le *Dasein* ne peut plus avoir cette possibilité, et qu'il perd « tout ce qui le distingue – et d'autres formes d'étant et même du vivant animal en général, de la bête » (A125-126). Dans cette aporie, le proprement-mourir est originairement impossible à distinguer du « périr » et du « décéder ».

Telle serait la première conséquence de l'entrelacement du « comme » et de la « mort » ou de la rature du « comme » dans la mort. Etant donné que la possibilité comme impossibilité ne peut pas apparaître comme telle, sans disparaître, ce proprement-mourir, qui doit être la possibilité comme *impossibilité comme telle*, peut apparaître uniquement à travers la « perversion ontologique du *Dasein* en étant sous-la main (*ontologische Verkehrung des Daseins in ein Vorhandenes*) » (SZ250 ; ET200, déjà cité) – soit comme « périr », soit comme « décéder ». Le *Dasein*, qui seul doit pouvoir « mourir », serait alors perdre son caractère propre qui devrait le distinguer d'autres façons d'être.

La deuxième conséquence de cette liaison du « comme » et de la « mort » est que le rapport à la mort devient le rapport à la disparition du comme-tel lui-même, à savoir,

---

[492] « La possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* ne signifie rien tant que le pouvoir-être ontique correspondant n'a pas été assigné à partir du *Dasein* lui-même. » « *Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist* » (SZ266 ; ET211).

[493] « *[…] das Dasein [*gibt Zeugnis*] aus seinem eigensten Seinkönnen her von einer möglichen* Eigentlichkeit *seiner Existenz, so zwar, daß es diese nicht nur als* existenziell *mögliche bekundet, sondern von ihm selbst* fordert » (SZ267 ; ET211).

« l'anéantissement du *comme tel* » (A131). Ici émerge aussi l'indifférenciation du *Dasein*, des humains bio- anthropologiques et des animaux bio-zoologiques, dans la mesure où tous les *Wesen* devraient avoir pour « trait commun » (A132) leurs rapports au disparaître du *comme tel*. Il n'existe donc plus de frontière « assurée » entre les Wesen comme le *Dasein* ou de l'humain au sens bio-anthropologique, et de l'animal.

3. Promesse, témoignage (*Zeugnis*) et attestation (*Bezeugung*)

i) De l'assurance à la promesse

Ainsi, la démarcation entre l'analytique existentiale et la bio-anthropo-zoologie s'avère moins sûre qu'elle ne le semblait de prime abord. « Nous ne pouvons plus faire comme si la limite entre l'anthropologie d'une part […] et une ontologie, une analytique existentiale et plus généralement une pensée plus questionnante de la mort était une bordure assurée » (A137). La bio-anthropo-zoologie contamine en ce sens l'analytique existentiale, dans la mesure où le mourir est contaminé à travers l'impossibilité de distinction, par le périr et par le décéder. L'analytique existentiale de la mort, qui doit « inclure » toutes les autres sciences, est ici déjà par eux « inclus » (A139).

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, le « comme » fait comprendre, d'une part, l'expression « possibilité de l'impossibilité » comme quelque chose qui n'est pas aporétique, et d'autre part, apporte en même temps la perversion essentielle en elle-même. Ainsi nous voyons que le « *vordringen* », ou, comme le traduit Derrida, le « pénétrer [*durchdringen*] » du « comme » dans l'expression « la possibilité de l'impossibilité », menace la démarcation « assurée ».

Néanmoins, Derrida ne se limite pas simplement à montrer que l'aporie s'insinue dans la structure de Heidegger. Il conviendrait de souligner que, malgré cette impossibilité, ou plutôt, grâce à cette impossibilité, nous pouvons parler de la possibilité de la distinction. Derrida se demande : « Ou bien est-ce [l'aporie] au contraire […] cette aporie, que telle impossibilité soit possible et apparaisse *comme telle*, comme impossible, comme une impossibilité toutefois qui peut apparaître ou s'annoncer *comme telle*, […] ? » (A128-129).

Au lieu de réfuter tout simplement la possibilité de l'apparaître de l'impossibilité, Derrida interroge celle-ci, à condition que cette possibilité soit contrainte de disparaître dans chaque

apparaître ou doive être remise en question : certes, les lignes de démarcation sont les « lignes qui *n'arrivent qu'à s'effacer* », mais malgré cela, on tente de « les tracer comme possibles tout en y introduisant ou en y laissant s'insinuer le principe même de leur impossibilité, ce principe de ruine qui est aussi leur chance et qui promet la ligne en la compromettant dans le parasitage, la greffe, la divisibilité » (A129). Ici émerge le motif de la « promesse » que nous avons vu dans le chapitre précédent. Le « principe de ruine » qui s'insinue dans la rature d'une ligne, porte, selon Derrida, « aussi leur chance » et « promet la ligne en la compromettant » (A129).

Néanmoins, en même temps, nous ne devrions pas oublier que ce principe de ruine « n'est autre que la mort, non pas le mourir-proprement mais, ce qui est tout autre chose, la fin du proprement-mourir » (A129). Dans cette indifférence ou l'impossibilité de distinction, la ligne de démarcation est tirée en tant que « promesse ».

Cette description nous rappelle le « chiasme » « qui rature la rature » (HQ67) que nous avons pris pour point de départ dans ce chapitre. Dès qu'une ligne de frontière entre le « mourir » et le « décéder » / le « périr » est tirée, elle doit être raturée. Et ce rapport à la rature de « comme » doit être lui-même raturé. Ainsi, ce chiasme est commun non pas seulement à la description de l'animal, mais aussi chez les humains, et pour le Dasein.

Il faudrait également écarter une interprétation simpliste mais bien possible qui tirerait précipitamment la conclusion que Derrida anéantit la ligne de partage entre les humains et les animaux, afin de dire que l'on ne distingue plus les uns des autres. Comme Derrida le souligne ultérieurement pour contrer ce type de malentendu (*cf.* AJ218-219), il s'agit de problématiser la ligne « assurée » de partage, ou de la remettre en question chaque fois qu'elle est tirée au sein de notre acte même de distinction et de décision, et ainsi de multiplier ou différencier des lignes en les raturant, en admettant qu'il ne peut pas y avoir de *comme-tel* pur chez les humains ou chez le *Dasein*[494].

[494] Cela se reflétera dans des questions médico-éthiques inévitables aujourd'hui, questions ayant pour but de savoir comment tirer la ligne de circonscription de la notion d'« humain » dans des cas de mort cérébrale, d'avortement, de transplantation d'organes, de clonage, etc. Au sein de l'impossibilité d'une ligne assurée, nous sommes contraints de prendre des risques en adoptant une décision chaque fois que nous sommes confrontés à un cas concret, et d'en assumer la responsabilité.

ii) La promesse et l'attestation

Ainsi, Derrida examine, à travers sa lecture, le geste heideggerien consistant à « assurer » la distinction, mais il remplace ce « assurer » par « promettre ». Nous réfléchirons au contraste entre les mots « assurer » et « promettre ». Quelle est la différence entre « assurer » et « promettre » et quelle est la conséquence de ce remplacement ?

Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, la « promesse » contient en elle la possibilité de parjure, sans laquelle elle ne saurait être une « promesse » au sens strict. La « promesse » est liée à une « chance », terme employé dans un sens positif aussi bien que négatif – comme dans le cas d'une mauvaise chance –, ouvrant une possibilité des lignes dans les apories. La chance ne peut être chance sans contenir en elle un sens négatif, en d'autres termes, elle comporte le sens négatif en tant que sa condition inhérente. Ce qui demeure à « la fin du proprement-mourir » (A129, déjà cité), n'est pas simplement impossible à distinguer des morts bio-anthropo- zoologiques, toutefois il doit contenir en lui cette mort du proprement-mourir comme sa condition inhérente. Derrida ne se contente pas de montrer qu'une telle contamination est accidentelle, mais argumente que ce principe de contamination est à envisager comme une condition nécessaire de la démarcation.

Cela signifie que la mort – le mourir du *Dasein* – peut être « promise » uniquement à travers le « périr » ou le « décéder », et que la mort n'est rien d'autre que ce qui peut être anticipé à travers la mort de l'autre ou des autres, que Heidegger appelle pour sa part les « cas du mort (*Todesfälle*) » (SZ264 ; ET210) dans la quotidienneté. Derrida s'exprime en ces termes: « La mort de l'autre revient ainsi "première", toujours première […]. La mort de l'autre, cette mort de l'autre en "moi" est au fond la seule mort nommée dans le syntagme "ma mort" […] » (A133).

Si Derrida traduit la terminologie heideggerienne « *sich bevorstehen* [se pré-céder] » par l'expression française « s'at-tendre » (*cf.* A116-117), malgré l'interdiction de Heidegger[495],

[495] Heidegger interdit d'interpréter le « *Sich-Bevorstehen* » comme « *Erwarten* [attendre] » : « Tout attendre comprend et "a" son possible du point de vue de la question de savoir si, quand et comment il peut bien devenir sous-la-main. […] l'attendre […] *attend* essentiellement *celle-ci* [=la réalisation possible du possible]. » *« Alles Erwarten versteht und "hat" sein Mögliches daraufhin, ob und wann*

et s'il introduit ainsi dans cette expression la dimension de l'altérité (comme le s'at-tendre-l'un-l'autre), il ne s'agit pas simplement des effets secondaires de la traduction du terme allemand en français. La contamination du *Dasein* propre ou authentique (*eigentlich*) par l'« être-avec (*Mit-Dasein*) » ou par le « on (*Man*) » s'avère en effet inhérente ou plutôt nécessaire à l'analytique de la mort. C'est seulement dans cette contamination, que l'on peut commencer à parler de « ma mort », à savoir, tirer la ligne de la démarcation. En ce sens, l'impossibilité habite au cœur de la possibilité et doit demeurer en elle.

La deuxième conséquence de ce remplacement de l'« assurance » par la « promesse », est que la promesse implique en elle une certaine foi, tandis que l' « assurance » se rapporte à la « sécurité (*Sicherheit*) », ou, comme le dit Heidegger, à la « certitude (*Gewißheit*) » (SZ265). La « foi » dont nous parlons maintenant, est ce qui anticipe l'objet de foi, celui-ci n'étant pas du tout sûr. Elle est la foi dans la méfiance, à savoir, l'impossible à croire, en raison du manque d'assurance.

Que cela signifie-t-il plus concrètement ? Il s'agit de l'événement, de l'actualisation de la possibilité au sein de son impossibilité, qui correspondrait à ce que Heidegger appelle « possibilisation devançante [*vorlaufende Ermöglichung*] » (SZ264;ET210). Derrida distingue cette possibilisation, d'une part, de la procédure mécanique passant par un possible à sa réalisation, et d'autre part, de la sélection d'un possible parmi plusieurs possibles.

Ainsi, le remplacement de l'« assurance » par la « promesse » engendre les deux conceptions suivantes : la nécessité de l'impossibilité dans le cœur de la possibilité, et la survenance de la foi en cette possibilité. À travers ce remplacement, Derrida développe la conception heideggeriene de la « possibilité de l'impossibilité », en tant que « possibilité comme l'impossibilité ».

Or, ce remplacement de l'assurance par la promesse nous semble correspondre au texte de Heidegger lui-même, si nous prenons en considération la notion de « témoignage (*Zeugnis*) » ou d'« attestation (*Bezeugung*) » (SZ267 ; ET211) mentionnée ci-dessus, même si Heidegger qualifie pour sa part la notion d'« attestation » de ce qui ne se localise pas dans le domaine de foi, mais dans la « certitude (*Gewißheit*) » (SZ267 *sq.*).

---

und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist […] wesenhaft ein Warten auf diese *[=die mögliche Verwirklichung des Möglichen]* » (SZ262 ; ET208).

C’est Ricœur qui analyse la notion heideggerienne d’attestation dans l’article « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage » [1989] (L81-103, voir surtout L82-87). Si Heidegger nécessite l’« assurance », cela signifie qu’il veut les servir comme le critère de la vérité plus originaire, qui ne se situe ni dans le domaine de la « preuve » ni dans celui de la « foi ». Ricœur pense néanmoins que l’attestation dont parle Heidegger, qui répond à un appel « de moi (aus *mir*) » « sur moi (über *mich*) » (SZ275) et atteste d’une « certitude (*Gewißheit*) » du *Dasein*, n’est pas réflexive, mais contient une certaine « hauteur » « sur moi » (Ricoeur, L84). De ce fait, cette certitude heideggerienne n’est pas pure de la foi en quelque chose d’étranger et d’inconnu, que Ricœur voit dans le concept d’« étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) » (*ibid*.) faisant penser à une certaine altérité.

À l’instar de Ricœur, Derrida se demande à l’occasion de la conférence de 2000 que nous avons déjà mentionnée, en évoquant la notion d’attestation dans *Sein und Zeit* : « N’y a-t-il pas une croyance dans le recours à l’attestation *(Bezeugung)*, dans le discours qui la met en œuvre ? » (PPT53) Tout comme Ricœur, Derrida prend en considération dans la philosophie de Heidegger quelque chose qui n’est pas étranger à une certaine foi, car la notion d’« attestation » ne peut pas ne pas contenir déjà une certaine foi. En réservant la réflexion portant sur cette notion à la conclusion générale, nous nous limiterons ici à avancer succinctement le point décisif.

La notion de « témoignage / attestation » contient la duplicité de « voilement (*Verbergung*) » et le « dévoilement (*Enthüllung*) », ou la séparation de la vérité et sa découverte. Le témoin qui témoigne de l’événement passé était naturellement présent à cet événement, et l’auditeur qui écoute ce témoignage maintenant était absent durant cet événement. Par conséquent, il existe une séparation absolue entre l’auditeur et l’événement du fait de l’irréversibilité du temps, en raison de laquelle le témoignage ne peut pas se limiter à exiger de la part de l’auditeur une certaine foi. Le témoin dira : « Croyez-moi. Vous devez me croire » (PPT32). La notion de témoignage ou d’attestation s’appuie donc sur la dimension de foi, qui correspondrait à celle de promesse.

Conclusion au troisième chapitre

La philosophie de Heidegger démontre, pour Derrida, en dépassant la description constative vers l'engagement performatif, l'existence de l'attestation de « décision » ou « *Entschlossenheit* », κρίνειν dans le sens de tirer une ligne, qui ne peut pas être prouvé d'une manière constative, mais doit être « assuré » par la totalité (*Ganzheit*) et la propreté / authenticité (*Eigentlichkeit*).

Derrida pense néanmoins que ces lignes s'effilochent inévitablement, dès qu'elles sont tirées. Dans ce contexte, nous pouvons déclarer que l'héritage heideggerien de Derrida consiste à traiter la contamination de l'ontologique par l'ontique comme quelque chose de fondamental ou nécessaire, à travers lequel l'on peut considérer la possibilité de leur distinction. Ce serait là une décision qui vient de l'« *Entsclossenheit* » qui tire une ligne dans l'aporie avec d'inévitables violences, et qui doit la raturer et la différencier sans cesse sans pouvoir surmonter des violences.

Derrida développe ainsi le concept heideggerien de « possibilité de l'impossibilité » ou du « devancement vers la mort », en tant que « possibilité *comme* impossibilité » aporétique, où le critère de la vérité comme certitude (*Gewißheit*) du *Dasein* perd sa sûreté. Comme nous l'avons vu, d'une part, le « comme » libère ce concept heideggerien de l'aporie, mais d'autre part, il le conduit dans l'aporie. C'est dans cette impossibilité de la certitude que l'on peut parler de « promesse » de la vérité. Et si Heidegger emprunte la notion de « témoignage » ou d'« attestation », cela marque bien l'avènement de la dimension de foi que la promesse ne peut pas ne pas exiger.

Conclusion à la troisième partie

La présente partie a parcouru quelques œuvres derridiennes afin de suivre le fil directeur de sa lecture qui décèle une instance de foi dans la pensée de Heidegger. Dans le cadre cette lecture, nous avons étudié la question de la distinction heideggerienne : premièrement, la différence de l'être à l'étant à l'époque ultérieure, deuxièmement, la différence entre le *Denken* et le *Dichten*, et, enfin, en partant de la distinction de l'humain et de l'animal, la différence ontologique à l'époque de *Sein und Zeit*. À travers ces lectures, nous avons vu que Derrida démontre systématiquement l'impossibilité d'assurer ces distinctions, et montre que Heidegger ne peut que se limiter à remplacer l'assurance par la promesse au niveau de foi.

Dans le premier chapitre, nous avons relevé que, à l'opposé de Heidegger qui décrit la « trace » de la différence de l'être à l'étant, et qui dessine le retour vers l'origine de la trace comme la présence (*das Anwesen*), Derrida, en se concentrant sur la notion de trace, expose l'impossibilité de ce retour ou le remplacement inévitable de ce retour par le tracement de la trace de la trace. Ainsi, le découvrir de la différence de l'être à l'étant – la distinction – est décrit comme impossible.

Dans le deuxième chapitre, cette thématique de la distinction est liée à celle qui est faite entre le *Denken* et le *Dichten*, puisque seul le *Denken* peut porter à sa parole la différence de l'être à l'étant par l'aide du *Dichten*, tandis que celui-ci la crypte dans le secret (*Geheimnis*). Derrida soutient que ce que Heidegger prend pour dernière instance assurante, cette parole au *Denken*, n'est rien d'autre qu'une attribution préalable du dit, acquiescement (*Zusage*), à partir duquel Derrida développe la question de la foi chez Heidegger. À ce dernier niveau, c'est la foi – à laquelle Heidegger n'accorde aucune place dans le *Denken* – qui, aux yeux de Derrida, anticipe la distinction.

Dans le troisième chapitre, en partant de la question de la distinction de l'humain et de l'animal, nous sommes reconduits vers la problématique de la « possibilité de l'impossibilité » dans *Sein und Zeit*, dans laquelle les questions du « comme tel » et de la mort s'entrelacent. Tandis que Heidegger assure la distinction entre l'ontique et l'ontologique par la totalité et la propreté / authenticité du *Dasein*, Derrida remplace cette assurance par la promesse. Ainsi, la différence ontologique perd son caractère assuré, se révèle comme étant promise, toujours ouverte au péril de parjure. Derrida se concentre non

seulement sur la notion de promesse ou d'attribution préalable du dit (*Versprechen* / *Zusage*) chez Heidegger, mais aussi sur la notion de *Bezeugung* (attestation) qui introduit inévitablement la dimension de foi – tout du moins aux yeux de Derrida.

La problématique de la « trace » que nous avons étudiée dans le premier chapitre, de l'attribution préalable du dit ou de la « promesse » que nous avons traitée dans le deuxième chapitre, et de l'« attestation / témoignage » que nous avons évoquée dans le troisième chapitre, partagent une structure identique – la rupture de la présence dont on ne peut parler qu'à travers la présence, en d'autres termes, la coexistence singulière de la présence et de l'absence.

Conclusion générale

Tout au long de nos trois parties, nous avons constamment examiné le concept de la possibilité de l'impossibilité de la distinction. Nous l'avons abordé en tant que distinction, chez Husserl, entre le réal et l'idéal, chez Levinas, entre l'ontologique et le méta-ontologique, et chez Heidegger, entre l'ontique et l'ontologique. Nous avons vu que Derrida, dans sa lecture de chaque auteur, soulève le concept de décision comme possibilisation de l'impossible distinction, décision qui dépasse tout savoir et toute assurance, dont l'on ne peut que témoigner par le fait même que la décision est prise, que l'on ne peut que promettre en acceptant le péril de parjure. Ces trois distinctions sont élaborées, au cours de la deuxième partie, comme distinction de la souveraineté et de l'inconditionnalité.

En guise de conclusion générale, nous reviendrons sur la question que nous avons formulée plus d'une fois à travers les trois parties de notre thèse, à savoir, comment Derrida peut-il discerner, malgré l'auto-immunité de la distinction, la possibilité de l'impossibilité comme distinction de l'inconditionnalité et de la souveraineté.

Dans *Voyous*, Derrida cite une célèbre expression de Heidegger dans le *Spiegel*-Gespräch, datant de 1966 et publié en 1976, après la mort de Heidegger : « Seulement un dieu peut encore nous sauver (*Nur noch ein Gott kann uns retten*) » (GA16, 671, cité par Derrida *in* : V155). Ce sur quoi Derrida attire notre attention est tout d'abord l'article indéfini « un (*ein*) » ajouté au mot « dieu (*Gott*) » : « Un dieu, ce n'est ni le Dieu Un (*der Eine Gott*) ni des dieux (*Götter*) » (V156). Ce dieu n'est ni dépourvu d'un article comme c'est le cas du Dieu monothéiste, ni associé à un l'article défini, « ni le Dieu ou les dieux des philosophes et de l'onto-théologie » (*idem.*). Derrida distingue également ce « un dieu » du « dernier Dieu » des *Beiträge*, celui qui, comme le déclare Heidegger, « n'est pas la fin mais l'autre commencement de possibilités incommensurables de notre histoire (*Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte* » [GA65, 441] […] (cité par Derrida *in* : V156).

Derrida tente par-là d'associer cette indéfinité à une certaine libération de la « souveraineté », car Dieu sans article du monothéisme, le Dieu avec l'article défini ou les dieux des philosophes, peuvent tous être associés à la souveraineté qui se présente comme archie, fondement ou condition. Nous nous rappelons que, selon Derrida, le savoir et la

religion ont la même source[496] – ils partagent une même inséparabilité de la souveraineté[497]. À l'opposé de cela, Derrida signale que l'article indéfini que Heidegger emprunte nous donne à penser « un dieu sans souveraineté » (V160).

D'autre part, Derrida souligne dans cette phrase de Heidegger le mot « sauver (*retten*) » (*cf.* V158). Or, Heidegger évoque ce vocable dans *Bauen Wohnen Denken* [1951] en ces termes : « Sauver (*retten*) n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre. (*Die Rettung entreißt nicht nur eine Gefahr, retten bedeutet eigentlich: etwas in sein eigenes Wesen freilassen*) » (AV144 ; EC177-178) [498]. Derrida commente ce mot qui apparaît dans le *Spiegel*-Gespräch, dans l'acception élargie du mot « sauver (*retten*) » : « La grande question du "sauver", c'est celle du "sauf", du salut, de la santé, de la sécurité. Inutile d'insister […] sur ce qui la fait communiquer avec celles de l'indemne, du sauf, du sain et sauf, de l'immun, de l'immunité » (V158). Bien que cette « immunité » ne se limite pas seulement à une « assurance » opposée au danger, elle demeure toujours l'« assurance » au sens élargi, à savoir, ce qui assure la propreté, comme nous l'avons à maintes reprises évoquée dans notre deuxième partie.

Étant donné que, comme nous l'avons démontré dans le chapitre IV de notre première partie, la distinction entre ce qui promeut la santé et ce qui provoque la maladie tombe dans son impossibilité, l'effort de la distinction pour rétablir la santé accélère en même temps

---

[496] *Cf.* FS18. Nous l'avons évoqué dans l'introduction générale de ce travail.

[497] Hent de Vries relève que, selon Derrida, la religion est inséparable du risque du « mal radical ». voir : Hent de Vries, *Religion and Violence – Philosophical Perspectives from Kant to Derrida,* Baltimore / London : The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 110 ; voir aussi : FS71.

[498] Voir aussi le texte *Die Frage nach der Technik,* dans lequel Heidegger met également la lumière sur le mot « *retten* (sauver) » : « Nous sommes habitués à penser que ce mot (« *retten* (sauver) ») veut dire simplement : saisir encore à temps ce qui est menacé de destruction, pour le mettre en sûreté dans sa permanence antérieure. Mais "sauver" veut dire davantage. "Sauver" est : reconduire dans l'essence, afin de faire apparaître celle-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre. (*Gewöhnlich meinen wir, es bedeutete nur: das vom Untergang Bedrohte gerade noch erhaschen, um es in seinem bisherigen Fortbestehen zu sichern. Aber "retten" sagt mehr. "Retten" ist: einholen ins Wesen, um so das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen.*)» (GA7, 29 ; EC38).

aussi la maladie. Ce schéma d'auto-immunité que nous avons vu à travers la lecture derridienne de Husserl est également esquissé dans sa lecture de Heidegger. Ce qui laisse place à la propreté est complice de ce qui provoque la contamination de la propreté par un non-propre. C'est la notion de « trace », que nous avons observée dans le chapitre I de la troisième partie, qui ouvre la duplicité ou l'auto-immunité. Dans la mesure où « sauver (*retten*) » la chose signifie la laisser revenir à son être propre, la « trace » de la différence de l'être et de l'étant pourrait être associée à la « trace du salut » que Heidegger évoque dans « *Wozu Dichter* ? » : « La détresse [*Unheil*] en tant que détresse nous montre la trace [*spuren*] du salut [*Heil*]. Le salut é-voque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin avoisine le dieu »[499].

La notion de « trace » est aussi superposée à celle de « *Zeichen* » et « *Wink* » qui renferment également ce caractère d'auto-immunité. Dans *Bauen Wohnen Denken*, les notions de « *Wink* » ou de « *Zeichen* » sont liées à la fois à celles de « *Heil* » et de « *Unheil* » : « Les mortels […] attendent les signes de leur [=les divins] arrivée et ne méconnaissent pas les marques de leur absence. […] Privés de salut, ils attendent encore le salut qui s'est dérobé à eux »[500].

On voit dans ces phrases citées que le « *Unheil* », à savoir le manque de salut, recoupe le « *Heil* », à travers des notions telles que « *Wink* », « *Zeichen* », et le verbe « *spuren* ». À partir de ces citations, Derrida conclut : « Entre l'immun et ce qui le menace ou va à son encontre, entre *Heil* et *Unheil*, le rapport n'est ni d'extériorité ni de simple opposition contradictoire » (V160). Dans la « trace » se recoupent « *Heil* » et « *Unheil* », de même que dans la trace se rejoignent la présence et l'absence. La question consiste à savoir comment cette auto-immunité peut être différente de l'auto-destruction.

Derrida nous suggère que la voie s'ouvre à travers la distinction des deux directions de la signification du mot « *Heil* [salut] » : la distinction entre le « *Heil* » comme « tout le salut de salvation (au sens du sauf, de l'immun, de la santé et de la sécurité) », à savoir le salut

---

[499] « *Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott* » (GA5, 319 ; C384, tr. par Wolfgang Brokmeier ; cité ou référé par Derrida en V160).

[500] « *Die Sterblichen […] warten der Winke [der] Ankunft [der Göttlichen] und verkennen nicht die Zeichen ihres Fehls. […] Im Unheil noch warten sie] des entzogenen Heils* » (GA7, 152 ; EC178).

comme assurance, et le « *Heil* » en tant que « salut à l'autre (*an den anderen gerichtete Gruß*) » ou « salut sans assurance à l'autre qui vient ou qui part » (*grüssen*) (V160) [501].

Cette distinction doit être considérée parallèlement à la dissociation entre l'« inconditionnalité » et la « souveraineté ». C'est par cette dissociation que nous voyons la possibilité que l'auto-immunité du « *Heil* » et du « *Unheil* » ne parvienne pas tout simplement à l'auto-destruction. En effet, si la signification du mot « *Heil* » se réduisait à l'« immunité » au sens de l'assurance de la propreté, l'auto-immunité ne pourrait pas sortir de l'auto-destruction, mais l'autre signification du mot *Heil – Gruß* au tout autre sans assurance – ouvre une voie qui désoriente le mouvement de l'auto-immunité. En même temps il ne faudrait pas d'oublier que cette dissociation n'est possible qu'à travers son impossibilité, et qu'ainsi cette distinction de deux directions du mot « *Heil* » demeure très fragile.

Après cette dissociation de deux orientations de « *Heil* », Derrida ajoute : « Rien n'est moins sûr, bien sûr, qu'un dieu sans souveraineté, rien n'est moins sûr que sa venue, bien sûr. Voilà pourquoi, voilà de quoi nous parlons… » (V160). Ainsi, à travers cette lecture, Derrida montre que la possibilité de l'impossibilité ne tombe pas seulement dans une autodestruction.

Néanmoins, cela ne signifie pas que la possibilité de l'impossibilité apparaît comme telle réalement (*real*). Comme nous l'avons déjà remarqué dans le chapitre IV (5) de la première partie, Derrida distingue les deux significations du mot « réel ». L'événement, en tant qu'im-possible serait le « réel » (*wirklich*) qui n'est pas un « réel » (*real*). Derrida qualifie cet événement d'« événement sans l'être », car il résiste à « sa réappropriation par une ontologie ou une phénoménologie de la présence comme telle » (PM315), ce qui d'ailleurs suppose la distinction entre l'ontologique et le méta-ontologique, distinction elle-même im-possible, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie.

Alors, comment peut-on parler de ce qui ne se présente pas ? C'est là que nous observons comment Derrida hérite des notions lévinassiennes de « trace » et de « témoignage » jusqu'à sa dernière période.

---

[501] Selon Derrida, Heidegger s'approche du concept de « *Gruß* » lorsqu'il évoque les mots poétiques « *Heimkunft* » ou « *Andenken* » (*cf.* V160).

Nous observerons premièrement le concept de « trace » dans la dernière époque de Derrida : « [L']im-possibilité n'est donc pas le simple contraire du possible. Elle semble seulement s'opposer mais elle s'adonne aussi bien à la possibilité : elle la traverse et laisse en elle la trace de son enlèvement » (PM309). L'im-possibilité traverse la possibilité et inscrit en elle la « trace » de son effacement. Comme nous l'avons vu à la fin du chapitre IV de la première partie à travers la notion de « démocratie à venir » qui n'apparaît qu'en tant que trace, la possibilité de l'impossibilité n'apparaît elle aussi que sous forme de trace, en se retirant de l'ontologie.

Or, nous relevons comment Derrida hérite du geste de Heidegger et de Levinas, consistant à caractériser la « trace » comme se reflétant dans « tout » le dicible. Il s'agit, chez Heidegger, de la trace de la différence de l'être et l'étant, et chez Levinas, de la trace de l'anarchie. Dans *Der Spruch des Anaximander*, Heidegger déclare que la « trace » de la différence ontologique, se reflète dans l'ensemble de la parole : « l'être parle partout et toujours au travers de toute parole (*das Sein spricht in der verschiedensten Weise überall und stets durch alle Sprache hindurch*) » (GA5, 366 ; C442, trarduction légèrement modifiée). Chez Heidegger, la trace de la différence entre l'être et l'étant est dissimulée dans toute la parole. L'attitude consistant à discerner la trace dans tout le dicible figure également chez Levinas, lorsqu'il décrit, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, la trace de « Il » – ou l'illéité – en tant que ce qui « marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom » (AE284). Dans *Voyous*, Derrida divulgue, lui aussi, cette attitude similaire, comme s'il se plaçait lui-même dans la continuité de Heidegger et de Levinas : « Si toute renvoi est différ*a*ntiel, et si la trace est un synonyme pour ce renvoi, alors il y a toujours de la trace de démocratie, toute trace est trace de démocratie. De démocratie il ne saurait y avoir que trace » (V64). Ainsi que nous l'avons observé, la notion de « démocratie à venir » peut être comprise comme une tentative de dissocier l'inconditionnalité et la souveraineté, tout en conservant la souveraineté du sujet. La « démocratie à venir » ne se réalise donc pas ontologiquement mais, laisse sa trace dans tout renvoi ou dans toute trace dans le sens où tout renvoi ou toute trace en témoigne. En d'autres termes, étant donné que la démocratie signifie la séparation de l'inconditionnalité et de la souveraineté au sein même de la souveraineté, nous pouvons interpréter cette idée dans le sens où Derrida impliquerait par-là

que la possibilité de l'impossibilité, n'étant pas réelle (*real*) mais réelle (*wirklich*), se reflète dans toute trace.

Le langage qui l'évoque sera forcément un « témoignage », car, comme nous l'avons vu, le témoignage est le langage qui témoigne d'un événement absolument inaccessible, événement qui ne se (re)présente jamais dans l'ontologie. Derrida déploie son analyse sur la notion de témoignage dans plusieurs œuvres ultérieures, entre autres dans *Demeure* (1998) et dans *Poétique et politique du témoignage* [2000 en version anglaise] (2005) (PPT). Dans cette dernière, Derrida se demande : « […] si le concept de témoignage est compatible avec une valeur de certitude, d'assurance, voire de connaissance comme telle » (PPT13). Comme nous l'avons souligné à maintes reprises, contrairement à ce que déclare Heidegger, Derrida considère que le témoignage n'est pas lié au propre (*engentlich*) ou au pouvoir-être (*Seinkönnen*) (voir PPT49-50). Son analyse concernant la notion de témoignage se développe à travers sa lecture du poème de Paul Celan « *Aschenglorie* ». Derrida associe la figure de « cendre » au concept d'« anéantissement » du témoin, qui émerge à la fin de ce poème : « *Niemand / zeugt für den / Zeugen* (Personne / ne témoigne pour le / témoin) »[502]. Et en s'en inspirant Derrida écrit :

> […] la *possibilité* de l'anéantissement, la disparition *virtuelle* du témoin mais aussi de l'aptitude à témoigner. Telle serait la seule condition du témoignage, sa seule condition de possibilité comme condition de son impossibilité – paradoxale et aporétique. (PPT14)

Le témoignage est dépourvu de toute assurance de la propreté ou de la véracité sur le plan ontologique, et ce manque d'assurance, loin d'être ce qui rend impossible le témoignage, constitue bien ce qui le rend possible en tant que sa condition essentielle et nécessaire.

Ce manque d'assurance exige la croyance. Dans *Demeure*, Derrida explique que : « tout témoignage [fait] essentiellement appel à un certain régime de la croyance, à la croyance sans preuve […] » (D60). Le manque d'assurance du témoignage exige d'une part la sincérité du témoin dans laquelle celui-ci est appelé à promettre de dire la vérité, d'autre part,

[502] PPT10-11, tr. par Jean-Pierre Lefebvre.

la croyance de son auditeur, et ce, non pas une croyance à ce qu'il est possible de croire, mais à ce qu'il est impossible de croire : « […] tout témoignage témoigne par essence du miraculeux et de l'extraordinaire dès lors qu'il doit, par définition, en appeler à l'acte de foi au-delà de toute preuve » (D97). La séparation absolue de l'événement – l'im-possible – dont le témoignage témoigne exige non seulement la foi, mais aussi l'impossibilité de celle-ci. Derrida décrit ce « miraculeux » ou l'« extraordinaire » aussi comme « le fantastique, le phantasmatique, le spectral, la vision, l'apparition », « l'anomalie » (D98). Tenir l'« im-possible » compris comme n'étant pas anormal est le grave danger qui justifierait la foi en tant que possibilité de l'impossibilité. À l'inverse, cette foi ne peut jamais être justifiée et doit être pénétrée incessamment par la méfiance.

On serait tenté de la nommer « foi réfléchissante », comme nous l'avons évoqué à la fin du chapitre III de la première partie, en extrapolant l'expression que Kant emprunte, pour la foi en la religion morale, dans *La religion dans les limites de la simple raison*[503]. Derrida se penche sur cette notion kantienne dans *Foi et savoir* [1996] (2000). La foi réfléchissante renvoie chez Kant à la religion morale pure qui, comme l'explique Derrida, « ne dépend essentiellement d'aucune révélation historique et s'accorde ainsi à la rationalité de la raison pure pratique » (FS20), à savoir qui ne présuppose aucun dogme. À l'opposé à la foi réfléchissante, Derrida commente que la « foi "dogmatique" […] *prétend savoir* et donc ignore la différence entre foi et savoir » (*idem.*).

Et pourtant, comme Derrida le souligne, il ne s'agirait pas non plus de simplement dépasser la foi dogmatique. En effet, la foi réfléchissante renferme en elle un paradoxe : dès qu'elle se libère de la foi dogmatique, elle s'efface elle-même. C'est l'« aporie » (FS28) consistant en ceci qu'elle aspire paradoxalement à la « mort de Dieu » (FS22). Derrida l'explique en évoquant la notion kantienne de la religion morale qui demeure chez Kant le christianisme : « [P]our se conduire de façon morale, il faut faire en somme comme si Dieu n'existait pas ou ne s'occupait plus de notre salut […]. N'est-ce pas une autre façon

[503] « [La raison] compte même que, si dans l'insondable champ du surnaturel, il y a quelque chose de plus que ce qu'elle peut saisir, et qui cependant serait nécessaire pour suppléer à son insuffisance morale, cette chose, même inconnue, favorisera sa bonne volonté, grâce à une foi que l'on pourrait appeler *réfléchissante* (quant à sa possibilité), parce que la *foi dogmatique* qui se donne pour un *savoir*, lui paraît peu droite ou prétentieuse » (Kant, AA6, 52 ; R124, note 1).

de dire que le christianisme ne peut répondre à sa vocation morale et la morale à sa vocation chrétienne qu'à endurer ici-bas dans l'histoire phénoménale, la mort de Dieu […] ? » (FS22)

Nous pouvons appliquer ce paradoxe à notre discussion autour de la possibilité de l'impossible. Celle-ci ne nous permet que de penser à la *foi dans la méfiance* renfermant en elle son caractère oxymoronique, qui n'est ni purement foi réfléchissante ni purement foi dogmatique.

Ainsi, dans sa dernière époque, Derrida développe une série de notions qui renferment le caractère ni négatif ni abstrait mais positif et concret de l'« im-possible ». Il s'agit de notions aporétiques qui contiennent en elles la structure oxymoronique et dont la condition de possibilité est leur impossibilité : « aveu », « don », « pardon », « invention », « hospitalité », « deuil », etc., en somme, comme le déclare Derrida, « tous les *inconditionnels* »[504], tous ceux qui ne dépendent pas de leurs conditions.

Lors d'une conférence de 1997 (publiée en 2001), en tentant de répondre à la question de savoir si l'on peut parler d'« événement », Derrida le qualifie aussi de « possible-impossible » (CPI100) ou d'« im-possible ». Cela signifie, nous le répétons, que l'impossible est possible seulement par son impossibilité. Ce n'est pas que l'impossible devient le possible, mais que sa possibilité se doit à son impossibilité même. À la fin de cette conférence, il achève son discours en disant : « J'accepterais donc que l'on parle de foi ici » (CPI112).

Notre étude a tenté, en suivant le concept de possibilité de l'impossibilité dans la lecture derridienne de Husserl, Levinas et Heidegger, de démontrer que la notion de la foi n'est pas introduite dans sa philosophie sans effort de la critique, mais qu'à l'inverse, elle est formée à travers son incessante critique.

Nous citerons encore une fois la phrase de Derrida évoquée tout au début de ce travail, à savoir : « Le *in-* de l'im-possible […] *introduit* au possible, […] il le fait venir, il le fait tourner selon une temporalité anachronique ou selon une filiation incroyable – qui est d'ailleurs […] l'origine de la foi. Car il excède le savoir […] » (PM308). Nous avons commencé par remarquer que ces mots de Derrida peuvent tomber dans un discours

[504] « [L]a liste [des concepts] n'est pas close, par définition, elle est celle de tous les *inconditionnels* » (PM291).

particulièrement néfaste puisqu'ils peuvent être exposés au péril de la théologisation. Néanmoins, toute la tentative consistant à écarter ce danger – comme nous l'avons examiné dans la deuxième partie – n'est possible qu'en acceptant la contamination par ce danger, sans quoi elle s'anéantit elle-même. Nous sommes toujours confrontés au même dilemme. D'une part, toute la foi dogmatique doit être écartée, d'autre part, toute la tentative de l'écarter, toute la tentative de garder la pureté de la foi réfléchissante implique le mouvement d'auto-immunité. Si la possibilité de l'impossible exige de nous que nous pensions, malgré ce dilemme et grâce à celui-ci, une certaine foi qui précède l'objet de la foi, il ne serait que sous cette forme oxymoronique de la foi dans la méfiance.

Bibliographie et sigles utilisés

(Pour les toutes citations, pourvu que nous ne précisions pas,
les soulignages appartiennent aux textes originels)

Œuvres de Husserl, Edmund [1859-1938]

Hua I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [1950], éd. par Strasser, Stephan, La Haye : Nijhoff, 1973.

(MC : *Méditations cartésiennes : introduction a la phénoménologie Edmond Husserl*, tr. par Peiffer, Gabrielle et Levinas, Emmanuel [1931], Paris : Vrin, 1980.

Hua III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913], Tome 1, éd. par Schuhmann, Karl, La Haye : Nijhoff, 1976.

(*Idées I* : *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. par Ricœur, Paul, Paris : Gallimard, 1950.)

Hua IV : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, d. par Biemel, Marly, La Haye : Nijhoff, 1952.

(*Idées II* : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. par Escoubas, Eliane, P.U.F., 1996.)

Hua VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, éd. par Biemel, Walter [1954], La Haye : Nijhoff, 1954.

(*La crise* : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1976], tr. par Gérard Granel, Paris : Gallimard, 2012)

Hua IX : *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, éd. par Biemel, Walter, M. La Haye : Nijhoff, 1961.

Hua X : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, éd. par Boehm, Rudolf, La Haye : Nijhoff, 1966.

(*Leçons* : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. par Dussort, Henri, Paris, P.U.F., 1964.)

Hua XII : *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, éd. par Eley, Lothar [1970], La Haye : Nijhoff, 1971.

(PhA: *Philosophie de l'arithmétique*, tr. par Englisch, Jacques, Paris : P.U.F., 1972.)

Hua XIV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil : 1921-1928*, éd. par Kern, Iso, 1973.

Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par Kern, Iso, 1973.

Hua XVII : *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, éd. par Janssen, Paul, 1974.

(LFLT ; *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. par Bachelard, Suzanne, Paris : P.U.F., 1957.)

XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik*, éd. par Holenstein, Elmar, 1975.

XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil*, éd. par Panzer, Ursula, 1984.

XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. II. Teil*, éd. par Panzer, Ursula, 1984.

(RLI : *Recherches Logiques I*, tr. par Elie, Hubert / Kelkel, Arion L. / Scherer, René, P.U.F., 1959.)

Hua XXIV : *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, éd. par Melle, Ullrich, 1984.

Hua XXV : *Aufsätze und Vortrage (1911-1921)*, éd. par Nenon, Thomas / Sepp, Hans Rainer, 1987.

(*La philosophie comme science rigoureuse*, tr. par Lauer, Quentin, Paris, P.U.F., 1955.)

(*La philosophie comme science rigoureuse*, tr. par Marc B. de Launay, P.U.F., 1989.)

Hua XXXIV : *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, éd. par Luft, Sebastian, Kluwer Academic, 2002.

Hua XXXVI : *Transzendentaler Idealismus, Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, éd. par Rollinger, Robin D., 2004, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic, 2003.

Hua Materialien VIII :

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte, éd. par Lohmer, Dieter, Dordrecht : Springer, 2006.

EU : *Erfahrung und Urteil, Untersuchung zur Genealogie der Logik*, éd. par Landgrebe, Ludwig, Hamburg : Meiner, 1972.

Œuvres de Heidegger, Martin [1889-1976]

SZ : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen : Niemeyer, 2001.

(ET : *Être et temps*, tr. par Emmanuel Martineau)

GA3 : Kant und das Problem der Metaphysik [1929], Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1998.

(*Kant et le problème de la métaphysique* [1953], tr. par De Waelhens, Alphonse et Biemel, Walter, Paris : Gallimard, 1998.)

GA5 : *Holzwege* (1935–1946) [1950], Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1994.

(C : *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. par Brokmeier, Wolfgang, Paris : Gallimard, 1962.)

GA7 : *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953), Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 2000.

(EC : *Essais et conférences* [1958], tr. par Préau, André, Paris : Gallimard, 1997.)

GA9 : *Wegmarken* (1919–1961), Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 2004.

GA10 : *Der Satz vom Grund* (1955–1956),

GA12 : *Unterwegs zur Sprache*, Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1985.

(AP : *Acheminement vers la parole*, Paris: Gallimard, 1976.)

GA15 : *Seminare*, Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1986.

GA16 : *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 2000.

GA29/30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*, Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1983.

GA40 : *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, Francfort-sur-le-Main : Klostermann,

IM : *Introduction à la métaphysique*, tr. par Kahn, Gilbert, Paris : Gallimard, 1980.

– : « Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung » *in* : *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 8 / 1992-1993*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1993.

(– : *Questions I et II* [1968], tr. par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris : Gallimard, 1990)

(QIII-IV : *Questions III et IV* [1966/1976], tr. par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris : Gallimard, 1990)

Œuvres de Levinas, Emmanuel [1906-1995]

(Ordre chrnologique)

THI : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Paris : Vrin, 2000.

– : « LEON CHESTOV. Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in diserto). - traduit du russe par T. Rageot et B. de Schloezer - Paris, Vrin, 1936; 384 p. » *in* : *Revue des études juives*, Paris, 1937, juillet / décembre, pp. 139-141.

DE : *De l'évasion* [1935], Paris : Fata Morgana, Le livre de poche, 1982.

– : « Il y a », *in* : *Deucalion*, éd. par Jean Wahl, Paris : éd. de la revue fontaine, 1946, pp. 143-154.

TA : *Le temps et l'autre*, Paris : P.U.F., 2011.

PS : *Parole et silence,* Paris : Grasset/Imec, 2009,

– : « Deux Lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida » *in* : *Lire Totalité et infini*, Danielle Cohen-Levinas (dir.), Paris : Hermann, 2011, pp. 213-219.

TI : *Totalité et infini* [1961], Kluwer Academic, Le livre de poche, 1996.

S : « La substitution » *in : Revue philosophique de Louvain,* t. 66, 1968, pp. 487-508.

ND : « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » *in* : *L'analyse du langage théologique*, éd. par Castelli, Enrico, Paris : Aubier, 1969, pp. 155-167.

AdE : « Au-delà de l'essence », *in* : *Revue de Métaphysique et de Moral,* août-septembre 1970, pp. 265-283.

– : « Le Dit et le Dire » *in* : *Le nouveau commerce*, cahier 18-19, printemps 1971, Paris, Nouveau quartier latin, pp. 19-48.

– : « La proximité » *in* : *Archives de Philosophie*, 1971-10, pp.373-391.

VDVT : « Vérité de dévoilement et vérité du témoignage » *in* : *Le témoignage*, éd. par Enrico Castelli, Paris, Aubier, 1972, pp. 101-110.

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Kluwer Academic, Le livre de poche, 2001.

DL : *Difficile liberté,* Paris : Albin Michel, 1976.

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 2001.

ADV : *L'Au-delà du verset,* Paris : Minuit, 1982.

HAH : *Humanisme de l'autre homme* [1976], Fata Morgana, 1987,

DMT : *Dieu, la mort et le temps*, Paris : LGF, 1995.

NP : *Noms propres* [1976], Paris : Fata Morgana, 1987.

NLT : *Nouvelles lectures talmudqiues*, Paris : Minuit, 2005.

HN : *À l'heure des nations*, Paris : Minuit (Critique), 1988.

SI : « La souffrance inutile » dans *Les cahiers de la nuit surveillée,* n° 3, *Emmanuel Lévinas*, éd., par J. Rolland, Paris, Verdier, 1984, pp.329-338.

PP : « Paix et proximité » dans Les cahiers de la nuit surveillée, n° 3, *ibid.*, pp. 339-346.

Œuvres de Derrida, Jacques [1930-2004]

(ordre chronologique)

PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1953-1954], Paris, P.U.F., 1990.

OG : [L'introduction à] Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1962.

VM : « Violence et métaphysique » in *Revue de métaphysique et de morale*, t. 69 (4), Paris : 1964, pp. 332-354, 425-473.

– : « Robert Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution* », in G. Bastide, *Études philosophiques*, Paris, P.U.F., 1965, p. 557.

– : « Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939* », in G. Bastide, *Les Études philosophiques*, P.U.F., Paris, 1966, p. 549.

PCM : « *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique* » [1966] *in* : *Alter, Revue de phénoménologie, N° 8, Derrida et la phénoménologie* , Paris : Alter, 2000, pp. 69-84.

VP : *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967.

ED : *L'Écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967.

DG : *De la Grammatologie*, Paris : Minuit, 1967.

ΟΓ : « ΟΥΣΙΑ et ΓΡΑΜΜΗ » *in* : *L'endurance de la pensée*, Paris : Plon, 1968.

M : *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972.

De l'esprit, Heidegger et la question, Paris : Galilée, 1987.

HQ : *Heidegger et la question, De l'esprit et autres essais*, Paris : Flammarion, 1990.

A : *Apories, Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris : Galilée, 1996.

(– : *Aporien*, tr. par Michael Wetzel, Munich : Wilhelm Fink Verlag, 1998.)

AEL : *Adieu – à Emmanuel Levinas*, Paris : Galilée, 1997.

– : *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* , Paris : Galilée, 1997.

DT: *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris : Galilée, 1998.

D : *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris : Galilée, 1998.

P : *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris : Galilée, 1998.

DM : *Donner la mort*, Paris : Galilée, 1999.

FS : *Foi et Savoir*, Paris : Seuil, 2000.

T : *Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2000.

PM : *Papier Machine*, Paris : Galilée, 2001.

USC : *L'Université sans condition*, Paris : Galilée, 2001.

CPI : « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement » in Soussana, Gad / Nouss, Alexis / Derrida, Jacques, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris : L'Harmattan, 2001.

F : Fichus, Paris : Galilée, 2002.

V : *Voyous*, Paris : Galilée, 2003.

PII : *Psyché : Inventions de l'autre II*, Paris : Galilée, 2003.

VB : « La vérité blessante ou le corps à corps des langues : Entretien avec Jacques Derrida » *in Europe, revue littéraire mensuelle, Jacques Derrida,* N° 901 / Mai 2004, Paris : Europe, 2004, pp. 8-28.

– : « La parole – Donner, nommer, appeler » *in* : M. Revault Allonnes et F. Azouvi (dir.), *Cahier de l'Herne, Ricœur*, Paris : l'Herne, 2004, pp. 19-25.

AV : *Apprendre à vivre enfin – Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris : Galilée, 2005.

– : *Pardonner : L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris : L'Herne, 2005.

PPT : *Poétique et politique du témoignage*, Paris : L'Herne, 2005.

AJ : *L'animal que donc je suis*, Paris : Galilée, 2006.

Œuvres des autres auteurs
(ordre chronologique)

Die Fragmente der Vorsokratiker, *Bd. 1*, tr. par Diels, Hermann, éd. par Kranz, Walther, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1934.

Parmenides ; *Die Fragmente*, tr. par Heitsch, Ernst, München / Zürich, Artemis Verlag.

Aristote ; *Physik* (version allemand), tr. par Zekl, Hans Günter, Hamburg : Felix Meiner, 1987.

Métaphysique, tr. par Duminil, Marie-Paule et Jaulin, Annick, Paris : Flammarion, 2008.

Sextus Empiricus ;

Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, tr. par Hossenfelder, Francfurt-sur-le-Main : Suhrkamp, 2002.

Der Babylonische Talmud,

éd. par Goldschmidt, Lazarus, Berlin : Jüdischer Verlag, 1960 *sqq*.

(*Traité Pessahim*, tr. par Israël Salzer [1986], Paris : Gallimard, Folio essais, 2003).

Dumarsais, César Chesneau [1676-1756] ;

Dumarsais-Fontanier, *Les tropes I-II*, Genève-Paris : Statkine Reprint, 1984.

Kant, Immanuel [1724-1804] ;

AA : *Akademie-Ausgabe ; Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Bde. 1-5) (Berlin: Reimer, 1910ff.);

VkS : *Vorkritische Schriften I* (AA1);

KrV : *Kritik der reinen Vernunft* (AA3(A;B));

(C1 : *Critique de la raison pure*, Alquié, Ferdinand (dir.), tr. par Delamarre, Alexandre J. - L. et Marty, François à partir de la traduction de Barni, Jules, Paris : Gallimard, Collection Folio/Essais, 1980).

GMS : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA4).

KpV : *Kritik der praktischen Vernunft* (AA5).

R : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA6).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831] ;

Enzyklopädie : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], Suhrkamp, 1986.

Dilthey, Wilhelm [1833-1911] ;

W. Diltheys Schriften VIII : Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leibzig / Berlin : B. G. Teubner, 1931.

Avenarius, Richard [1843-1896] ;

MWb : *Der menschliche Weltbegriff*, 2. Auflage, Leibzig : O. R. Reisland, 1905.

Frege, Gottlob [1848-1925] ;

GlA : *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau : Koebner, 1884.

(FA : *Les fondements de l'arithmétique*, tr. Par Claude Imbert, Paris : Seuil, 1969.)

Chestov, Léon [1866-1938] ;

MM : « Memento Mori » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, janvier à juin 1926, pp. 5-62.

QV : « Qu'est-ce que la vérité ? » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, janvier à juin 1927, pp. 36-78.

– : *Kiekegaard et la philosophie existentielle*, tr. par Rageot, T. et Schloezer, B., Paris : Vrin, 2006.

Watt, Henry J. [1879-1925] ;

« Sammelbericht (II.) über die neuere Forschung in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905 », *in* : *Archiv für die gesamte Psychologie*, Bd. IX., Leibzig : Engelmann, 1907, pp. 1-34.

Hering, Jean [1890-1966] ;

« Sub specie aeternitatis » *in* : *Philosophischer Anzeiger*, Bonn, Cohen, 1927, pp. 53–72.

« Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl » *in* : *Revue d'histoire et de philosophie religeuse*, t. 7, 1927, pp. 351-364.

Ingarden, Roman [1893-1970] ;

« *Beilage : Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau* » *in* : Hua I, 205*sqq*.

Moreau, Joseph [1900-1988] ;

L'espace et le temps selon Aristote, Padoue : Antenore, 1965.

Landgrebe, Lutwig [1902-1991] ;

« Correspondance ; Lettre de M. Ludwig Landgrebe portant sur un article de M. Jean Wahl concernant "Erfahrung und Urteil" de Husserl » *in* : *Phénoménologie – Existence*, Birault, Henri (dir.), Paris : Vrin, 1984, p. 206.

Benveniste, Émile [1902-1976] ;

Problèmes de linguistique générale, Paris : Gallimard, 1966.

Jankélévitch, Vladimir [1903-1985] :

I : *L'imprescriptible*, Paris : Seuil, 1986.

Fink, Eugen [1905-1975],

PPEH : « *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* » *in* : Kant-Studien 38, Francfurt-sur-le-Main, 1933, pp. 319-383.

(– : « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine) »

OBHP : « *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* » *in* : Zeitschrift für philosophische Forschung 11, Meisenheim am Glan, 1957, pp. 321-337,

(– : « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl » *in* : *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, tr. par Jean Kessler, Grenoble : Millon, 1976.)

(– : *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*, La Haye : Nijhoff, 1966).

Merleau-Ponty, Maurice [1908-1961] ;

Signes, Paris : Gallimard, 1960.

Ricœur, Paul [1913-2005] ;

Idées I : [note de traduction pour] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Gallimard, 1950.

EP : *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 2004.

L : *Lecture 3*, Paris : Seuil, 1994.

MV : Métaphore vive, Paris : Seuil, 1997.

MHO : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil, 2000,

PR : *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Gallimard, 2005.

Trần Đức Thảo [1917-1993] ;

Phénoménologie et Matérialisme dialectique [1951], Paris, Londres, New York : Gordon & Breach, 1971.

Greisch, Jean [1942-] ;

MR : « Les mots et les roses, La métaphore chez Martin Heidegger » *in* : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, N° 3, 1973, pp. 433-455.

Marion, Jean-Luc [1946-] ;

RD : *Réduction et donation*, Paris : P.U.F., 1989.

Franck, Didier [1947-] ;

CC : *Chair et corps*, Paris : Minuit, 1981.

DP : *Dramatique des phénomènes*, Paris : P.U.F., 2001.

– : *Heidegger et le christianisme,* Paris : P.U.F., 2004,

– : *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, Paris : P.U.F., 2008.

Littérature secondaire

(Ordre alphabétique)

- Aikin, Scott F. et Simmons, J. Aaron « Levinasian Otherism, Skepticism, and the Problem of Self-refutation » *in* : *Philosophical Forum*, 40 (1), 2009, pp. 29–54.
- Bastiani, Flora, *La conversion éthique*, Paris : L'Harmattan, 2012.
- Bernasconi, Robert, « Skepticism in the Face of Philosophy » *in* : *Re-reading Levinas*, éd. par Bernasconi, Robert et Critchley, Simon, Bloomington / Indianapolis : Indiana University Press, 1991, pp. 149–161.
- Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris : P.U.F., 1994.
- –, « Presence and Absence of Meaning: Husserl and Derrida on the Crisis of (the) Present Time » *in* : *Phenomenology of temporality*, Pittsburgh : Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, 1987.
- Cazeaux, Clive, *Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Husserl*, New York, London : Routledge, 2007.
- Chernavin, Georgy, « Transzendentale Archäologie / Ontologie / Metaphysik. Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls », Nordhausen : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2011.
- Dastur, Françoise, « Finitude et répétition chez Husserl et Derrida » *in* : *Alter, revue de phénoménologie, N° 8, Derrida et la phénoménologie*, Paris : Alter, 2000.
- De Greef, Jan, « Scepticisme et raison » dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 82, Louvain-la-Neuve : L'institut supérieur de philosophie, 1984, pp. 365-384.
- De Vries, Hent, *Religion and Violence – Philosophical Perspectives from Kant to Derrida,* Baltimore / London : The Johns Hopkins University Press, 2002.
- Gasché, Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Massachusetts, London : Harvard University Press, 1986.

- Guerlac, Suzanne, « The Fragility of the Pardon (Derrida and Ricœur) » *in* : Pheng Cheah et Suzanne Guerlac (éd.), *Derrida and the time of the political*, Durham : Duke University Press, 2009, pp. 255-273.
- Hägglund, Martin, *Radical Atheisme, Derrida and the Time of Life*, Stanford : Stanford University Press, 2008.
- Held, Klaus, « *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche stellung der Phänomenologie* » dans Ernst Worfgang Orth (éd.), *Phänomenologische Forschungen, Bd. 10, Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Fribourg-en-Brisgau / München : Karl Alber, pp. 89-145.
- –, « The controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology » *in* : *Husserl Studies* 17, Kluwer Academic, 2000, pp. 35-48.
- Hodge, Joanna, *Derrida on Time*, Routledge, 2007.
- Höfliger, Jean-Claude, *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Würzburg : Königschausen & Neumann, 1995.
- Kates, Joshua, *Essential History – Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2005.
- Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington : Indiana University Press, 2002.
- Marrati, Paola, *Genesis and Trace, Derrida Reading Husserl and Heidegger*, Stanford, California : Stanford University Press, 2005.
- Monseu, Nicolas, *Les usages de l'intentionnalité, Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Peeters, « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 2006.
- Murakami, Yasuhiko, « Le fantôme et les femmes. Levinas et les soins palliatifs », conférence donnée à Paris, le 19 novembre 2011.
- –, *Levinas – l'homme en tant que vulnérable* (レヴィナス　壊れものとしての人間), Tokyo : Kawade-shobo, 2012.
- Nishiyama, Tatsuya, « Vers une confrontation entre Heidegger et Derrida ― Délimitation ontologico-politique de la notion de "retrait"» (ハイデガーとデリダ、対決の前に ― retrait 概念の存在論的・政治的画定 ―), Heidegger-Forum, vol. 1.1, 2007.
- Nault, François, « Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion » *in* : *Théologiques*, vol. 6, n° 2, 1998, p. 119-144.

- Pradelle, Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, P.U.F., 2012.
- Rogozinski, Jacob, « Vie et mort(s) de M. Valdemar » *in* : *Revue de phénoménologie, N°8, Derrida et la phénoménologie*, Paris : Alter, 2000, pp. 199-222.
- Rößner, Christian, *Anders als Sein und Zeit*, Nordhausen : Traugott Bautz, 2012.
- Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant*, Paris : *Les belles Lettres*, 2006.
- Schnell, Alexander, *En face de l'extériorité – Levinas et la question de la subjectivité*, Paris : Vrin, 2010.
- Sebbah, François-David, « Déconstruire, c'est dire oui » *in* : *Revue de phénoménologie, N°8, Derrida et la phénoménologie*, Paris : Alter, 2000.
- –, *L'épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris : P.U.F., 2001.
- Sekine, Saori, « La métaphore et la métaphysique – Derrida et Heidegger (隠喩と形而上学――デリダとハイデッガー――) » *in* : *Heidegger et l'avenir de la pensée – « Beiträge » à la philosophie* (ハイデッガーと思索の将来―哲学への《寄与》), Risosha, 2006, pp. 265-285.
- Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung im Emmanuel Levinas' Philosophie*, La Haye : Nijhoff,1978.
- –, « *Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu Jacques Derridas Denkweg* » *in* : *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, n° 18, Fribourg-en-Brisgau / Munich : Alber, 1986, pp. 130-169.
- Sugimura, Yasuhiko, « Du mal au pardon – derniers débats entre Ricœur et Derrida » *in* : *Rue Descartes*, n° 53 bis Hors série : *L'homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Paris : Collège international de philosophie, 2006, pp. 131-139.
- –, « Auto-éveil et Témoignage – philosopher autrement : l'École de Kyoto en comparaison avec la philosophie française postheideggérienne », « Auto-éveil et témoignage. Entrecroiser l'École de Kyoto et la philosophie française dans le contexte "postheideggérien" », deux conférences données à l'ENS Paris, Mai 2009.
- Taguchi, Shigeru, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe' des Selbst*, Dordrecht : Springer, 2006.

- –, « Reduction to Evidence as a Liberation of Thinking : Husserl's Idea of Phenomenology and the Origin of Phenomenological Reduction » *in* : *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 1, n. 1, 2013.
- Tengelyi, László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble : Millon, 2005.
- –, « Categories of Experience and the Transcendental » *in* : *Phenomenology and the Transcendental* (éd. par Heinämaa, Sara / Hartimo, Mirja / Miettinen, Timo dans *Series: Routledge Research in Phenomenology* (paraître en 2013).
- Tengelyi, László et Gondek, Hans-Dieter, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin : Suhrkamp, 2011.
- Uëda, Kazuhiko, *Levinas et Blanchot – Le neutre qui ébranle l'Autre* (レヴィナスとブランショ――＜他者＞を揺るがす中性的なもの), Tokyo : Suisei-sha, 2005.
- Yampolskaya, Anna, « Samozwanetz : se dire Messie, se prétendre d'être Moi. Le débat "russe" entre Levinas et Jankélévitch au quatrième colloque des intellectuels juifs de langue française » (la version japonaise) *in* : *Gendai-shisô*, Vol. 40-3, Tokyo : Seido-sha, pp. 314-321.