



HAL
open science

Derrida, lecteur de Freud et de Lacan : héritages de la psychanalyse

Catherine Kauffmann

► **To cite this version:**

Catherine Kauffmann. Derrida, lecteur de Freud et de Lacan : héritages de la psychanalyse. Philosophie. Université de Strasbourg, 2020. Français. NNT : 2020STRAC012 . tel-03148257

HAL Id: tel-03148257

<https://theses.hal.science/tel-03148257>

Submitted on 22 Feb 2021

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 Strasbourg

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

THÈSE présentée par :

Catherine KAUFFMANN

soutenue le : **19 septembre 2020**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline / Spécialité : **PHILOSOPHIE**

DERRIDA, lecteur de FREUD et de LACAN
Héritages de la psychanalyse

THÈSE dirigée par :

Monsieur ROGOZINSKI Jacob

Professeur de philosophie, université de Strasbourg.

RAPPORTEURS :

Madame ALFANDARY Isabelle

Professeure de littérature américaine et de théorie critique à l'université Paris Sorbonne-Nouvelle.

Monsieur GOLDSCHMIT Marc

Président du Collège International de Philosophie.

AUTRE MEMBRE DU JURY :

Monsieur HABIB Stéphane

Psychanalyste et philosophe à l'Institut des Hautes Études en Psychanalyse et à l'Institut Hospitalier de Psychanalyse à Sainte-Anne (Paris).

Tables des matières

Remerciements	3
Introduction.....	4
Première partie : Le sujet en questions	17
Chapitre 1 - La présence mise en différance	19
1- 1 <i>Derrida lecteur de Heidegger</i>	27
a) L'impensé de la philosophie ou produire l'insécurité	27
b) Hegel : une histoire de l'être comme présence.....	29
c) La subjectivité : « l'affaire » de la philosophie	31
d) Le Dasein avant le sujet	33
2-1 <i>Une déconstruction de Heidegger</i>	37
a) Dasein et <i>Unheimlichkeit</i>	37
b) « Percer les écrans du "on" ou se séparer du "je" »	39
c) L'espérance de Heidegger	41
d) Penser au-delà de la « grammaire métaphysique ».....	47
Chapitre 2 – Pour une autre responsabilité du sujet - La psychanalyse sans alibi	52
2- 1 <i>Processus d'identifications et risques éthiques</i>	57
a) Une mimétologie inavouée chez Heidegger	57
b) L'identification à la langue allemande chez Heidegger : De l'esprit.....	66
c) Plus d'une langue	71
d) Laisser advenir de l'autre et non l'Être ou la désistance du sujet	76
2- 2 <i>Au-delà des principes : la question de la souveraineté et du pouvoir</i>	86
a) La pulsion d'ipséité	86
b) La force de se rendre à... ..	94
c) Au-delà d'une pensée linéaire, une pensée de la vie	102
d) Le <i>polémos</i> ou l'infraternité	109
Conclusion de la première partie.....	118
Deuxième partie : la question de la vérité	123
Chapitre 1 - La chance de la tragédie.....	132
1 - 1 <i>Penser au-delà des apports théoriques freudiens</i>	134
a) Endurer l'hyperbole	134
b) L'archi écriture ou penser la fin des oppositions traditionnelle.....	139
c) La question de l'après-coup ou l'absence d'origine	148
d) L'inquiétante étrangeté pensée autrement.....	157
1- 2 <i>Résister à l'analyse</i>	166
a) La mélancolie comme a-topos.....	166
b) L'analyse comme analuein	179

c) Résister à la téléologie	186
d) Une a-destination Pour l'amour de Lacan	194

Chapitre 2 - Lacan ou l'herméneutique 203

2- 1 De quelle vérité parle-t-on ?..... 215

a) « Le huit ou l'institution de l'infini debout »	215
b) À la recherche de l'authenticité perdue ou la novation	226
c) Un phonocentrisme militant	239
d) La position transcendante du phallus.....	252

2- 2 Au-delà de la voix de la raison, une hyper-éthique 268

a) Du cercle au quatre	268
b) Le phallogocentrisme : une vieille racine	286
c) Le féminin : une inquiétante étrangeté	299
d) Joyce l'intraduisible	308

Conclusion de la deuxième partie..... 325

Troisième partie : Une écriture du rêve 332

Chapitre 1 - De l'acte poétique à la langue du rêve 342

1- 1 Le poétique comme expérience du deuil..... 345

a) L'acte poétique est un acte psychanalytique	345
b) Le deuil impossible ou la crypte	359
c) Un poème polyphonique.....	366
d) L'écriture endeuillée	372

2- 2 Plus d'un sujet ou l'œuvre folle..... 382

a) Moi la vérité, je parle.....	382
b) Plus d'un sujet.....	386
c) L'œuvre pour la vie	390
d) Antonin Artaud ou donner des coups.....	395

Chapitre 2 - La spectralité ou une politique à la folie..... 402

a) Une autre expérience du sacré.....	408
b) <i>Khôra</i>	419
c) La vérité folle	434
d) Hériter à en perdre la raison	447

Conclusion de la troisième partie 455

Conclusion générale..... 460

Bibliographie 474

Remerciements

Je remercie mes si proches et mes amis.

Je remercie Jacob ROGOZINSKI, mon directeur de recherche qui a accepté avec confiance mon projet et m'a donné la chance de l'accomplir au mieux. Ses remarques, toujours précieuses et attentives, m'ont aidée à gagner en rigueur et en précision.

Je remercie les membres du Jury d'avoir passé tant de temps penchés à lire ces envois pour Jacques Derrida.

Je remercie Nadine CHARTIER et Catherine BARRACO. L'accueil de tous au sein du service de psychiatrie B du CHU de Tours m'a permis de discerner ce qu'il en était de mes choix et de ce qui devait advenir.

C'est assurément à Francis CAPRON que je dois cette thèse et l'audace de cet *envoyage* d'écriture, de philosophie et de désir. En échos ses mots ne cesseront plus de résonner, tels les battements de quelques a-correspondances.

« C'est le rêve qui à bien le traiter finit par faire œuvre. »

Introduction

Tout commence par le renvoi, c'est-à-dire ne commence pas...Il faudrait penser un envoi qui ne se rassemble jamais, se divisant, se différant. D'ailleurs, là-même, maintenant et ici, là où nous voudrions commencer, nous sommes assignés à errer dans un corpus, corps étrangers, altérité radicale, qu'il convient cependant d'incorporer, d'incarner dans une écriture d'hommage. Rendre hommage à... Jacques Derrida, à « sa » philosophie. Parce qu'elle nous a un jour touché, ému même, au point de vouloir passer de nombreuses années dans ses textes, *en lui et sans lui*, histoire d'amour avec l'autre, mais sachant bien que la pleine possession de l'autre sera impossible.

Pourtant, si l'émotion et l'amour s'immiscent parfois dans la philosophie, ne risquent-ils pas de la parasiter ? Le désir par exemple, encombre. Par le sentiment le sens se disperse tant les sens s'en mêlent, le sens dès lors se fragmente, tandis que le discours philosophique, le *logos* comme discours accompagné de raison, rassemble et rationalise. Si l'émotion advient à la lecture des textes et dans notre cas en lisant ceux de Jacques Derrida, c'est sans doute parce que là, l'écriture touche, trace, sillonne. N'est-ce pas alors parce que l'envoi n'émet qu'à partir de l'autre, *de l'autre en lui sans lui* ? Renvois de l'autre et à l'autre, traces de différances, mais qui ne sont jamais des conditions originaires. Il faut alors, affirme Derrida, convoquer des effets d'impuretés au sein des discours traditionnellement catégorisés, faire s'entremêler la littérature et la philosophie par exemple, afin que chacune des deux, s'exposant à l'autre, finisse par défier l'autre. Cet appel explicite à l'impureté se dit pour Derrida dans *Passions*, là où il faut déjouer les finalités d'un lecteur-analyste soucieux d'objectivité et l'ouvrir au pluriel des sujets de la littérature, sujet dédoublé de lui-même à l'infini, sujet central, mais sans l'être, où l'on parle de soi sans parler de soi. Il convient, dit Derrida de faire en sorte que « les trajectoires philosophiques et littéraires se croisent et donnent naissance à quelque chose d'autre, à un *autre lieu*¹. » Cet autre lieu ou topos devrait donc se dire afin de veiller à interroger notre appartenance et notre inhérence au langage de la métaphysique. D'où la tentative explicite de Jacques Derrida de découvrir un *non-lieu* qui serait l'autre de la philosophie. N'est-ce pas alors la psychanalyse qui permettrait de

¹ « La déconstruction et l'autre », *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670. Entretien avec Jacques Derrida réalisé par Richard Kearney à Paris, en 1981, intitulé « La déconstruction et l'autre », traduit de l'anglais par Corine Laidet, p. 25.

découvrir un autre lieu du discours traditionnel ? En effet, la psychanalyse n'est-elle pas d'abord la tentative, de remettre en cause, en les questionnant, les processus qui sont sans cesse reconduits dans les discours, sans qu'ils ne soient jamais interrogés ? Et cela, Freud ne le fait-il pas à partir de la résonance des affects et des questions autour de l'amour et de la sexualité, autour des effets du discours sur soi et sur l'autre ?

Car évidemment, Freud travaille avec l'amour, ou plus exactement à faire œuvrer l'amour. Si Freud est d'abord si réticent au transfert, il est obligé de reconnaître que c'est là-même, soit dans l'amour que se trouve « le meilleur outil de la cure à l'aide duquel les compartiments les plus fermés de la vie d'âme se laissent ouvrir² ». Si le transfert est d'abord considéré par Freud comme un intempestif, c'est-à-dire un « élément nouveau inattendu³ », « que nous reconnaissons à contre-cœur⁴ », au point même qu'il « fait honte à notre esprit scientifique⁵ », n'est-il pas précisément ce qui permet de « renverser tous nos calculs⁶ » ? Et n'est-ce pas là, dans ces mises en jeu de l'amour, que se trouve la possibilité de faire advenir le sujet à lui-même ? Ainsi, si Jacques Derrida travaille au bord de la psychanalyse, s'en inspirant, n'est-ce pas, là aussi, pour faire advenir la philosophie à elle-même, en tentant de produire des dynamiques affectives, animées par et dans l'écriture. N'y a-t-il pas dès lors avec Jacques Derrida un *Éros* de la « déconstruction », c'est-à-dire une manière amoureuse de s'immiscer dans le discours des autres, dans leurs mots, en eux sans eux ? La déconstruction si nous la pensons au cœur même des multiples renvois qui la définissent dans le corpus derridien - Derrida refusant lui-même tout ancrage définitionnel de ce non-concept -, comme un geste performatif qui transforme les mots, alors, il faut commencer par en entendre les affects, c'est-à-dire accueillir les émotions qui y sont associées. Déconstruire le concept, c'est alors produire des effets d'affects, faire résonner au-delà du mot-fossile, écouter en silence les caprices d'un *Éros* qui œuvre au-delà du dire littéral, disséminant, fracassant, fragilisant le sens, le renvoyant à d'autres sens. C'est précisément lorsqu'elle supplémente le sens en le répétant que l'amoureuse Echo finit par gagner l'amour de Narcisse ; en disant le même elle finit par dire autrement, elle supplémente sans même

² Sigmund Freud, Leçon numéro XXVII – Le transfert, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* – 1915-1917, OC XIV, Éditions PUF, p. 455.

³ *Ibid.* p. 460.

⁴ *Ibid.* p. 458

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

le savoir, à son insu, les mots de Narcisse, les faisant dériver ailleurs, le faisant malgré lui s'ouvrir à l'altérité⁷. Ne faut-il pas alors aimer les mots pour les dire ? N'est-il pas impératif de les accueillir pour les éveiller à autre chose qu'à eux-mêmes, à d'autres formes de discours ? N'est-ce pas alors, de façon paradigmatique, ce qui se dit dans le néologisme en général et dans celui de *paléonymie* en particulier ? « La "paléonymie", c'est le fait de se servir d'un vieux mot – un *paléo*, un mot très ancien -, de conserver un vieux mot, là où la signification de ce même mot s'est éveillée ou réveillée à *autre chose*⁸ », explique Derrida.

Philosopher avec Derrida ne passe-t-il pas alors par la possibilité de raconter autrement l'histoire de la philosophie, de renvois à renvois de renvois, dans une destinée qui n'est jamais assurée de se rassembler, de s'identifier ou de se déterminer ? Cesser de raconter l'histoire à l'identique, en jouant toujours et d'emblée la division du renvoi : en moi l'autre sans l'autre, là où se rencontrerait cet *Éros* de la « déconstruction » ? Et cela ne se dirait-il pas, afin de pouvoir s'éveiller ailleurs et autrement, cela ne ressortirait-il pas d'un amour de la langue, amour qu'Adorno est obligé de justifier lorsqu'il s'agit de son amour pour la langue allemande, comme s'il n'était plus permis après tant de haine d'aimer encore. « Adorno veut certes, et comme je le comprends, continuer à aimer la langue allemande, à cultiver cette intimité originaire avec son idiome mais sans nationalisme, sans le narcissisme collectif (*kollektiven Narzissmus*) d'une "métaphysique de la langue". Contre cette métaphysique de la langue nationale, dont on connaît bien la tradition et la tentation dans ce pays et dans d'autres, la "vigilance", dit-il encore, la veille du veilleur doit être "infatigable"⁹. » Sans relâche, lutter contre « l'arraisonement philosophique, métaphysique, idéaliste, dialectique même, et capitalistique » ; cultiver l'amour de « cet être sans défense » ; cultiver « cette privation de pouvoir, cette vulnérable *Öhnmächtigkeit* (sans pouvoir), cela peut-être aussi bien le rêve, la langue, l'inconscient, que l'animal, l'enfant, le Juif, l'étranger, la femme¹⁰ », ajoute Derrida.

Or, pour faire fructifier ce « sans-pouvoir » face au « sans-défense », ne faut-il pas passer par le sommeil de la raison, « celui qui endort les monstres » ? Il faut dit Derrida

⁷ Nous empruntons ici l'analyse de Stéphane Habib dans son article *In media res*, in *Revue Les temps modernes, Derrida – l'événement déconstruction*, N° 669/670, Juillet/octobre 2012, p. 398-199.

⁸ *Revue Les temps modernes, Derrida – l'événement déconstruction*, N° 669/670, Juillet/octobre 2012, Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », p. 33.

⁹ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p.31.

¹⁰ *Ibid.*

rendant hommage à Bataille, avoir passé la nuit avec la raison, veillé, dormi avec elle : toute la nuit, jusqu'au matin, traverser ce sommeil de la raison pour que le réveil ne soit pas une ruse du rêve, pour que l'on puisse espérer « ouvrir l'œil ». Et puis surtout, « Rire de la philosophie (du hégélianisme) – telle est en effet la forme du réveil – appelle dès lors toute une “discipline”, toute une “méthode de médiation” reconnaissant les chemins du philosophe - comprenant son jeu, rusant avec ses ruses, manipulant ses cartes, le laissant déployer sa stratégie, s'appropriant ses textes¹¹. » Du reste, cet amour des textes, ne consiste-t-il pas à déjouer les règles de la logique du discours métaphysique¹², celui d'Aristote notamment, posant l'idée préalable d'un sujet grammatical face à un prédicat ? N'est-ce pas en effet lorsque la logique du grammairien est interrogée que peut se dire, là seulement, un autre langage, c'est-à-dire débarrassé de la certitude d'un vouloir-pouvoir-dire toujours clair et intentionnel ? Or, penser un autre langage s'amorce par une critique du logocentrisme et plus largement sur la valeur que la philosophie attribue dans son histoire au sujet et à la conscience, puis à la vérité.

Ainsi, Derrida, afin de porter loin cette critique, travaille aux confins, à la limite, aux frontières de l'indécidable, là où l'hyperbole se déchaîne, donc en un lieu insituable. N'est-ce pas pour cela que dans *Politique de l'amitié*, Derrida en écho à Nietzsche, s'adresse à des fous, à ses amis les fous ? Les confins de la raison, le sommeil de la raison

¹¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence – De l'économie restreinte à l'économie générale*, Éditions du Seuil, 1967, p. 370.

¹² Le terme *métaphysique* est équivoque dans la mesure où son sens évolue au cours de l'histoire de la philosophie. À l'origine, la méta-physique désigne les traités d'Aristote qui viennent « après » ceux dits « physiques » et qui étudient un *au-delà* de la physique. *Méta-*, d'abord compris comme « après », dévie vers l'idée de *trans-* (ce qui dépasse). Pour Heidegger cette altération de sens n'est pas insignifiante. La métaphysique d'Aristote ne traite nulle part d'un au-delà ou d'un arrière monde surnaturel. C'est le signe qu'« En devenant “métaphysique”, la philosophie se met au service de la théologie chrétienne. Celle-ci s'empare des concepts fondamentaux de la philosophie grecque (platonico-aristotélicienne) pour les adapter de force à une doctrine de la Révélation, c'est-à-dire à un discours d'un genre extra-philosophique, où l'autorité n'est plus la recherche d'une vérité à méditer, questionner et dévoiler, mais un dogme à recevoir d'en haut. » (Commentaire de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* par Marc Froment-Meurice, Éditions Nathan, 1985). Avec cette altération de sens vers l'idée de transcendance, il y a selon Heidegger un oubli du sens de l'être. Le projet de *Sein und Zeit* est de se remémorer l'oubli de cet oubli. Pierre Delain dans *Derridex* donne la définition suivante de la métaphysique telle qu'elle est pensée par Derrida : « La tradition métaphysique est fondée sur le privilège absolu du présent, qui produit le sens, la raison et la vérité. L'espace est pensé à partir de l'instant ponctuel, en éludant toute question sur l'être du temps, dont pourtant Aristote avait repéré le caractère aporétique. Tout ce qui ne peut pas se stabiliser dans la présence, la métaphysique le refoule et l'exclut : la trace, la différence pure, la folie ou encore l'écriture psychique que décrit Freud. Et pourtant, dans les textes qu'elle produit, ces traces quoique scellées, effacées, gardées comme dans un tombeau, restent irréductiblement actives. Qu'il s'agisse de la phénoménologie ou de Heidegger, elles l'infectent, elles l'affectent par l'extérieur et par l'intérieur, comme spectres, traits ou images. La déconstruction des systèmes d'oppositions, des couples de signes qui caractérisent la métaphysique commence donc dans la métaphysique même. »

<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

ne se situent-ils par alors du côté de la folie, lorsque la parole touche au non-sens, ouvrant à une vérité autre, cette « "vérité folle" du juste nom de l'amitié » ? Derrida n'est-il pas alors celui qui apostrophe les fous ses amis ? Œuvrant à un livre de la déraison, ne demande-t-il pas alors simplement une hospitalité aux textes qu'il travaille, celle que l'on offre aux arrivants fous, les priant seulement de « lui ouvrir les portes du cœur, de l'écouter, de l'accueillir en soi, de l'héberger, de l'honorer – et d'apprendre de lui, en somme une histoire de la raison¹³. » Car évidemment, « seul un fou peut la raconter, seul il peut savoir comment mettre la raison à la raison, comment la raison devient ce qu'elle aura dû être : être mise à la raison¹⁴. »

C'est donc en suivant cette proposition de Derrida (« seul le fou peut mettre la raison à la raison »), que j'ai moi-même, durant six années (et jusqu'à ce jour encore), discuté, pensé, parlé, philosophé avec des fous. Ceux d'un service du CHU de Tours, service « fermé » de « psychiatrie pour adultes », traitant de pathologies lourdes. De « vrais fous » m'avait-on dit lorsque j'avais intégré le service hospitalier, ces fous qui m'ont fait hospitalité, jour après jour. Lisant en même temps Freud et Lacan mais aussi lisant Derrida lisant Freud et Lacan, je me suis rendu à l'évidence que dans l'« atelier-philosophie » que j'avais institué dans le service, celui de ces trois auteurs qui m'inspirait le plus, c'est-à-dire m'aidait, me permettait de me repérer avec mes interlocuteurs, c'était le philosophe plutôt que les deux psychanalystes. L'accueil de la parole, mais aussi de l'écriture, - car il s'agissait de tracer nos pensées -, où qu'elles soient, d'où qu'elles viennent, mais aussi le cri et les soliloques, les écholalies ou les mutismes, ou encore les fuites et les intrusions, les regards perdus ou perçants, m'ont simplement permis d'entendre d'autres, des « nous-autres sans-nous », et puis aussi l'autre de la raison, la raison désordonnée. Là où toute maîtrise, puissance du concept ou pouvoir de la parole sont déjoués, désorganisés. Ainsi, en vivant cette expérience d'une rencontre avec d'autres, j'ai entendu - et notamment à l'écoute de certains arguments dans les propos des participants à nos questions philosophiques interrogeant sans relâche l'autorité et le pouvoir sous toutes ses formes -, qu'il s'agissait là et d'abord d'une expérience aux enjeux profondément politiques, soit mettant en jeu une posture éthique susceptible de rayonner à l'échelle de la cité, pouvant inspirer l'ensemble des rapports entre les hommes. Car, n'est-ce pas en effet dans cette confrontation avec

¹³ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, 1995, p. 69.

¹⁴ *Ibid.*

l'hyperbole de la folie, la nôtre, mais aussi toutes sortes de folies, celle de ces « discours de fous » que peut s'envisager la possibilité d'une « profondeur de la politique comme profondeur de l'autre », selon l'expression de Marc Goldschmit ? Or, à côtoyer, au fil des jours, les effets d'un discours souvent désadapté par rapport aux thèmes proposés lors de l'atelier philosophie - lorsque le sens n'est plus l'enjeu -, j'ai été confrontée à une réalité confondante : certains discours institutionnels, médicaux, scientifiques - ceux des tenants de la maîtrise du discours et du sens -, semblent se puiser parfois aux sources d'une certitude dogmatique fondée principalement sur les approches chimiques, généralisant les « pathologies » des patients, ne se réfléchissant plus eux-mêmes à travers la mise à l'épreuve du doute des enjeux financiers ici en question. N'y a-t-il pas là aussi une logique folle, désadaptée, loin de la considération due à la singularité originale de chacun des patients, considérés seulement à la mesure de la performance des traitements administrés ? Ces prescriptions n'étaient-elles pas surtout efficaces à permettre une réassurance des « soignants », atténuant ainsi le dénuement auquel chacun est sans cesse et inmanquablement renvoyé face à la folie ? Et à l'inverse, combien ai-je été surprise de constater à quel point le discours de la psychose, supposé ne pouvoir faire œuvre de penser dynamique et active, était apte à s'interroger lui-même ? Alors, conduite à questionner ainsi le discours de la raison mais aussi tout discours (toutes ces langues, en somme), attentive à en examiner les prérogatives, ou encore tentant de me confronter à l'hyperbole de la pensée - toujours proche de la folie lorsque se renversent les repères de la logique ordinaire et donc ceux de son propre entendement -, mais aussi sans cesse soucieuse de me méfier de mes propres tentations relativistes et/ou esthétisantes face à la folie, j'ai entendu résonner, haut et fort, comme en écho à mes questionnements déstabilisants, mes lectures des textes derridiens, celles que j'effectuais alors. J'ai alors très pragmatiquement tenté d'œuvrer, comme Derrida le recommande, à crever l'oreille de la raison, à luxer le tympan dans « le rapport à soi de la double membrane », afin que ma propre oreille philosophique puisse déchoir, cela afin de faire travailler le *loxos* dans le *logos*, pour mieux tenter d'entendre, pour peut-être parvenir à écouter l'inouï de l'autre.

En effet, Derrida, lui, veut lire et entendre autrement. Ne s'est-il pas alors toujours agi pour lui d'explorer l'inquiétante étrangeté envisagée par l'hyperbole cartésienne d'abord, puis par Freud, ce dernier ayant vraiment commencé enfin à tenter de questionner les illusions d'une clairvoyance intellectuelle, autrement que selon le

seul discours de la science et de la rationalité ? Mais Freud y ayant échoué, encore trop soucieux de la reconnaissance de ses pairs, Derrida n'est-il pas celui qui a su inaugurer une mise à l'épreuve décisive de la pensée, plus encore donc que n'y auraient consenti les philosophes et les psychanalystes ?

I – Questionner le sujet

Pourtant, au sein de l'histoire de la philosophie, existe une mise à l'épreuve de la suprématie du sujet de la pensée. Heidegger est le penseur qui interroge particulièrement le concept de sujet. Selon lui, ce terme est indissociable de la métaphysique des temps modernes et de son extrême oubli de l'être, au point qu'Heidegger introduit le motif du *Dasein* afin d'éviter d'employer les termes de « sujet », d'« homme » ou de « conscience ». S'il faut rejeter le concept même de sujet, c'est parce qu'il est figé dans la tradition métaphysique, dans une stature substantielle, arrêté en un « point-source » du temps et de l'espace, toisant pour les maîtriser, les objets du monde. De même, c'est parce que l'homme est devenu *subjectum* qu'il se détermine à « accomplir l'essence de la subjectivité ». Heidegger précise : « L'égoïsme subjectif, pour lequel en général à son insu, le je est d'abord défini comme sujet, peut être réprimé par l'embrigadement dans le Nous. Par là la subjectivité ne fait qu'accroître sa puissance¹⁵. » L'homme devenu le *subjectum*, c'est-à-dire « l'homme organisé techniquement », oublie la question de l'être. Derrida pourrait suppléer : il oublie la question de l'autre. Ainsi, si à plusieurs reprises Derrida affirme que les apports heideggériens sont décisifs et que rien de ce qu'il tente de penser n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes, notamment à propos de la différence entre l'être et l'étant ou de la différence ontico-ontologique, pour autant il ne cessera jamais de rejeter l'idée d'une filiation avec Heidegger. La démarche de Derrida est d'abord de lecture et elle consiste à analyser dans la philosophie de Heidegger comme dans toute philosophie « le désir et les présupposés métaphysiques qui s'y trouvent à l'œuvre¹⁶ ». La déconstruction du texte heideggérien consiste ainsi pour Derrida à repérer où se situent les impensés d'une philosophie qui se voulait pourtant inaugurer une « *destruktion* » de l'onto-ontologie. Les questions de Derrida sont alors les suivantes :

¹⁵ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* – « L'époque des "conceptions du monde" », Éditions Gallimard, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1949, 1962, pour la traduction française, p. 144.

¹⁶ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 74.

Comment Heidegger échoue-t-il finalement à sortir de l'idée même de *présence* ? En effet, sa problématique semble être, selon Derrida, « la défense la plus "profonde" et la plus "puissante" de ce qu'[il] essaie [lui-même] de mettre en question, sous le titre de *pensée de la présence*¹⁷ ». Comment, alors même que Heidegger tente de penser l'idée d'un sujet qui ne soit plus une donnée de la conscience, alors même qu'il pense le *Dasein* en-dehors de toute maîtrise de l'histoire, du temps ou même du langage, - simplement appelé à entendre la voix silencieuse de l'appel puis de l'entente de l'être -, alors même qu'il espère un sujet démis de sa puissance d'auto-affirmation, comment peut-il être le philosophe du « Discours du rectorat » revendiquant un privilège absolu de la langue allemande, seule apte à réveiller l'esprit soit à produire une unité spirituelle pour « la mission historique du peuple allemand¹⁸ », l'esprit étant alors défini, en résistance contre l'époque de la subjectivité, comme « une puissance spirituelle qui originairement unit, engage, assigne, oblige¹⁹ » ?

Or et afin de prendre en charge ces questions difficiles, Derrida ne peut œuvrer frontalement, tel que le ferait un sujet faisant face (*Vorhandenheit*) à l'objet de son questionnement. Pour lire Heidegger, il doit alors emprunter la voie inaugurée par Heidegger, soit cesser cette posture intellectuelle de face à face avec le monde. Tout comme le philosophe allemand, Derrida s'oblige à questionner sans cesse ce qui obstrue la pensée et la fige, mais sans ne jamais souscrire d'emblée aux présupposés de la philosophie de Heidegger. En soumettant la pensée de Heidegger à une incessante mise en différance, Derrida l'honore en la soumettant à une autre langue, c'est-à-dire à la sienne qui n'est pas la sienne : *plus d'une langue*. Or, plus radicalement que ne pourra jamais le faire la philosophie, - même celle déconstructrice de Heidegger, ne se portant finalement jamais contre le logocentrisme, ni même contre le *logos*, mais voulant au contraire procéder à « une réinterprétation plus "originale" du *logos*, donc prise et comprise, toujours reconnue être dans l'élément même du langage qu'elle met en cause²⁰ ». C'est à cet endroit, contre cette reconduction heideggérienne d'une suprématie du *logos*, que Derrida semble vouloir puiser à « la ressource révolutionnaire de la psychanalyse ». Elle permettrait, convoquée en filigrane, de parachever la

¹⁷ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 75.

¹⁸ Heidegger, *Le discours du Rectorat*, le 27 mai 1933, cité par Jacques Derrida, *Heidegger et la question De l'esprit et autres essais*, « De l'esprit Heidegger et la question », Éditions Flammarion, 1990, p. 85.

¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²⁰ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, note de bas de page, p. 206.

possibilité d'une lecture adoptant une posture d'exappropriation par rapport au texte. Dans un rapport, qui s'exige donc lui-même comme non-rapport avec les textes et les concepts, Derrida tente de montrer par son étude patiente et minutieuse, comment toute écriture peut contenir un refoulé qui ne l'intéresse, à la suite de Freud, que s'il rate. « Refoulement non réussi » avec la forme symptomatique du retour du refoulé, symptôme d'un monde d'hier, celui dont Stefan Zweig disait qu'il annonçait la venue des deux guerres et la montée du National-Socialisme, bien en-deçà des seuls enjeux politiques conscients²¹. Ainsi, si la psychanalyse est convoquée par Derrida, c'est encore pour maintenir la subversion de Freud dans tout texte, même et surtout dans ceux consacrés à la psychanalyse²². Car si la psychanalyse intéresse Derrida, c'est davantage dans sa possibilité de « réorganiser, parfois, au moins virtuellement, tout le champ du savoir²³ » que dans ses apports « théoriques » qui « ne résistent pas longtemps à l'examen²⁴ ». Ainsi, pour que la psychanalyse puisse garder cette puissance de subversion, ne doit-elle pas, elle aussi, comme n'importe quelle autre pensée, se soumettre à une mise en jeu déconstructrice ?

II – Résister à l'analyse

En effet, la psychanalyse n'est pas encore advenue à elle-même selon Derrida. Elle échoue dans ses prérogatives à force de se laisser enfermer dans les rouages de ses filiations, institutions et de ses certitudes. Freud est lui aussi compromis dans le théâtre de la tradition métaphysique, notamment dans une conception du temps qui à être opposée au concept courant du temps (temps de la mécanique ou temps de la conscience) demeure encore métaphysique. « L'inconscient n'est sans doute intemporel qu'au regard d'un certain concept vulgaire de temps²⁵ », affirme Derrida dans *La scène*

²¹ Nous renvoyons ici à la lecture de l'ouvrage de Stefan Zweig *Le monde d'hier* et en particulier au chapitre intitulé « *Éros matutinos* », dans lequel Stefan Zweig renvoie explicitement aux découvertes freudiennes, selon lesquelles c'est en cherchant à refouler hors de la conscience des instincts naturels, ici la sexualité, que non seulement on ne les élimine pas, mais qu'en plus on les renvoie dangereusement dans le subconscient. Notre siècle explique Zweig, éprouvait la sexualité comme un élément anarchique et perturbateur. « Or tout le XIX^e siècle était imbu de cette folie de croire qu'on peut résoudre tous les conflits par la raison et que plus on cachait la naturel, plus on tempérait les forces anarchiques. [...] Or c'est dans cet air étouffant et malsain saturé d'effluves parfumées, que nous avons grandi. C'est cette morale du silence et de la dissimulation, déloyale et antipsychologique, qui a pesé sur notre jeunesse ainsi qu'un cauchemar. » Comment une frustration trop drastique de l'*Éros* peut renvoyer à des processus névrotiques morbides, c'est ce que Freud ne cessera de mettre en évidence dans ses recherches. Processus se muant parfois dans la haine de l'autre, c'est ce que nous tenterons de montrer ultérieurement.

²² Élisabeth Roudinesco Jacques Derrida, *De quoi demain, Éloge de la psychanalyse*, Éditions Flammarion, 2001, p. 285.

²³ *Ibid.*, p. 280.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « La scène de l'écriture », Éditions du seuil, 1967, p. 318.

de l'écriture. Le geste de lecture derridien ne peut dès lors que s'appliquer aussi aux textes fondateurs de la psychanalyse. La mise en abyme de la déconstruction ne cesse d'être à l'œuvre. Derrida ne s'autorise jamais, au nom de cette exigence de probité dans la lecture, de sortir du labyrinthe de la pensée, ce qui reviendrait à ne plus penser, soit déjuger ou menacer d'une promesse intenable les enjeux de la déconstruction.

C'est en ce sens que selon Derrida, il *faut* la vérité. « Il ne s'agit en aucun cas de tenir un *discours contre la vérité* ou contre la science (c'est impossible et absurde, comme toute accusation échauffée à ce sujet²⁶.) » Comment s'en passer se demande Derrida, pour autant, il continue encore de l'interroger. Et c'est à la mesure des apports freudiens qu'il l'examine : « Paraphrasant Freud, qui le dit du pénis présent/absent (mais c'est la même chose), il faut reconnaître dans la vérité « le prototype normal du fétiche ». Il *faut* la vérité, donc, mais sans que ne cesse jamais sa mise en examen. Du côté de Freud, il s'agira notamment de mettre en question le paradoxe suivant : comment alors même que Freud évoque l'idée d'une analyse sans fin, révoque un idéal optimiste de la cure - la compulsion de répétition, obligeant à envisager que l'on ne puisse se débarrasser complètement de certaines manifestations résiduelles -, ou encore alors même qu'il reconnaît une résurgence inexpugnable des *dragons des temps originaires*, comment donc, Freud peut-il pourtant, selon Derrida, rester un métaphysicien classique, un *Aufklärer* positiviste, un savant critique d'une époque passée, un *scholar* ayant pour « rêve extatique » de retrouver le refoulement originaire, afin de ne pas avoir à parler aux fantômes²⁷ ? Il faut pour tout cela résister à l'analyse.

Même Lacan qui pourtant systématise la division du sujet ou la distinction entre savoir et vérité, affirmant que la vérité est de n'être jamais accessible par aucun savoir, ne demeure-t-il pas selon Derrida, enfermé dans une circularité du propre, excluant les hors-cadres, les *parergon*, les écarts ? Pourtant, continuant sans relâche à déconstruire son propre propos, Derrida rendra hommage à Lévinas et à Lacan, affirmant que leurs signatures auront été parmi les rares dans l'histoire des textes de la tradition à questionner l'effacement de la marque sexuelle. Mais, Derrida, sans concession, persistera à montrer comment rate néanmoins ce processus d'aveu, qui à se soustraire à

²⁶ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, note de bas de page, p. 79.

²⁷ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p. 146.

la relégation de la femme alors même qu'elle aura été pointée avec franchise, ne fera qu'en reconduire les enjeux.

La pensée de Derrida sans cesse en mouvement, se cogne, se heurte aux paradoxes de ses propres découvertes. Elle pointe in-fraternellement les ratages des penseurs. Elle récuse leurs tentatives d'objections lorsqu'ils s'opposent eux-mêmes à la tradition, les renvoyant encore à leur errance et leurs contradictions, aux apories qui en découlent nécessairement.

Dès lors, n'est-ce pas cette pensée en mouvement que devraient requérir les institutions, qu'elles soient universitaires, culturelles ou psychanalytiques ? Lorsque par présomption elles se pensent comme les gardiennes privilégiées et héritières du sens, ne finissent-elles pas par figer leurs pratiques derrière un nom s'érigant comme propriétaire unique de ses concepts ? Derrida s'interroge sur la possibilité qu'il pourrait y avoir à désister de la situation d'*Archonte* (c'est-à-dire celui qui, détenant les secrets, demeure souverain et ne les transmet qu'aux seuls initiés), situation dans laquelle se trouve tout penseur. Cette question rebondit alors vers une autre, encore plus spécifique : à ne cesser de se poser la question de savoir « *s'il y a ou pas de la psychanalyse, x-ienne, la sienne, la tienne, la mienne, qui tienne ou qui vienne*²⁸ », la psychanalyse ne risque-t-elle pas d'éluder l'intérêt qu'elle pourrait avoir à emboîter le pas d'un projet déconstructeur à propos de la situation analytique ? Ne serait-ce pas là la seule question vraiment primordiale pour elle ? Se soumettre à un projet de déconstruction ne lui permettrait-elle pas de dépasser ses propres pièges, processus auto-immunitaires, la faisant lentement sombrer dans une sclérose étouffante et stérile ? Le problème de Derrida ne semble pas être, loin s'en faut, celui du désir d'inventer une psychanalyse derridienne, mais plutôt de faire travailler la psychanalyse dans toutes les strates de la pensée, chaque fois que se jouent des insus, des impensés, des refoulés, des symptômes, soit dans les textes, les débats, les enjeux institutionnels et politiques. N'est-ce pas l'exigence inlassable du penseur : se soumettre à la responsabilité d'une vigilance des processus inconscients nécessairement cachés dans les actes de pensée et d'écriture conscients ? Et Derrida lui-même n'opère-t-il pas sans cesse à assumer vis à vis de lui-même cette responsabilité, cela à travers cette exigence d'une éthique de la lecture ?

²⁸ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Pour l'amour de Lacan », 1996, p. 88.

Or, c'est depuis cette exigence même que jaillissent de nouveaux paradoxes. Cette posture auto-analysante réclamée, afin que ne cesse jamais le mouvement de la pensée, n'est-elle pas elle-même pernicieuse ?

Tout d'abord, faire violence aux penseurs, à leurs textes, viser sans fin le *polémos* ou l'infraternité, n'est-ce pas sombrer dans ce que l'on cherche absolument à penser afin de l'évincer : une cruauté à l'œuvre ? Puis, dénoncer les illusions, poser les soupçons sur les ancrages de la métaphysique de la pensée et leurs conséquences, subvertir l'idée de vérité en dénichant les compromissions mensongères, tout cela ne suppose-t-il pas de se penser soi-même comme doté d'un pouvoir de se *surplomber* soi-même, c'est-à-dire de détenir une puissance de lucidité sur toutes choses ? Ne serait-ce pas finalement par narcissisme que l'on œuvrerait à se défaire des intentions narcissiques ? Cette mise en question de l'auto-interrogation, Derrida ne peut que l'entendre. Et même plus, ne serait-elle pas ce qui lui fera adopter une mélancolie à l'œuvre ? Dans la capacité d'œuvrer à désenchanter sans cesse cette lucidité aux accents narcissiques, se « trouverait » peut-être la posture éthique d'une responsabilité hyperbolique, au-delà de la conscience, une responsabilité toujours pensée avec Derrida comme indécidable et « hors-lieu », en désistance de soi-même.

III - Hériter à en perdre la raison

Alors, là encore, la psychanalyse ne devrait-elle pas elle-même faire un pas de plus, afin qu'elle puisse se penser comme un labeur, un travail, une vigilance sur une scène qui n'est même plus une scène, si scène veut dire visibilité²⁹ ? Autrement dit, afin de sortir du paradoxe d'une clairvoyance toujours habile à se repérer elle-même afin de se faire plus puissante, Derrida opposerait, sans les opposer, la lucidité à l'insu, le discernement à l'invisibilité des forces de l'inconscient. N'est-ce pas de cette façon qu'il propose un réveil sans éveil, soit une pensée du rêve, afin qu'advienne une nouvelle raison psychanalytique, pour de « nouvelles Lumières psychanalytiques³⁰ » ? Dès lors, qu'est-ce que cet « *Aufklärung* des temps modernes et des temps à venir, mais où rien ne dissiperait en elle un fond de nuit³¹ », permettrait-elle du point de vue de la responsabilité et plus largement du politique ? Plutôt que de *surplomber* les questions

²⁹ Jacques Derrida, *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996, p. 152.

³⁰ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 83.

³¹ Jacques Derrida, *justices*, in *Appels de Jacques Derrida*, textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Lévinas et Ginette Michaud, Éditions Hermann, 2014, p. 63.

éthique ou d'y faire face en les faisant advenir à la conscience, Derrida à l'inverse de Freud et de Lacan, ne voudrait-il plutôt travailler à une *mise de mort* ? Il s'agira alors de se demander comment Derrida ne cesse d'œuvrer à opérer un travail de deuil irrésolu. Car Freud qui certes voyait dans la pulsion de mort un processus anéconomique, notamment dans ses conséquences de destruction et de cruauté, ne voulait-t-il pas au final la réintégrer dans une économie du possible soit de la raison classique et même la soumettre à une dictature de la raison ; ou encore contrairement à Lacan qui considérait que le sujet une fois mort à sa puissance de savoir, doit rendre compte de ce qui reste de vivant en lui, Derrida, lui, ne souhaiterait-il pas plutôt un engagement avec la mort pour apprendre à vivre enfin ? Cela se produirait dans une poche cryptique à la fois visible et secrète, celle qui hante tout texte. Une expérience du poétique.

Hériter devient alors l'enjeu éthique et politique de Derrida. Hériter à en perdre la raison, jusqu'à ce que les oppositions, certitudes, vérités fétichisées se renversent, se bouleversent, jusqu'à accueillir en soi la désistance d'une folie de la perte. Une expérience de l'écriture du rêve serait ainsi expérience de la perte et du deuil, une écriture endeuillée où se perdent la visibilité, la lisibilité, le sens afin que puissent se garder les spectres, tous ceux encryptés dans les textes afin que s'écrive au-delà de la souffrance, une *nécessité* du devoir de mémoire. Si le fou se caractérise par le fait qu'il fait œuvre « dans un geste n'offrant aucun surplomb à une autre métaphysique³² », « dans une aliénation qui ne se pense pas comme telle³³ », alors n'est-ce pas en se jouant là encore de la mort jusqu'à la folie, en se faisant passer pour fou, renversant sans cesse les postures du « sage mourant » et du « fou vivant » que pourrait se penser un autre concept du politique ? Questionnant la possibilité de fonder une politique de la séparation, où plutôt que d'appartenir et de soutenir une filiation il s'agirait d'hériter, Derrida ne met-il pas en question la catégorisation jusqu'à l'extrême ou la pureté des concepts ? Car à ne pas accueillir ce qui dérange l'ordre du logos et de la raison ne peut-on pas finir par perdre raison, mais cette fois d'une folie qui surenchérit, redouble l'hyperbole jusqu'au point extrême de la cruauté pragmatique, là où se concrétiseraient philosophiquement et historiquement l'hostilité absolue et la barbarie. N'est-il pas alors nécessaire, face à la terreur toujours menaçante, que la raison raisonne pour raison garder. Et dès lors pour y satisfaire mobiliser la psychanalyse, travailler par la

³² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « La parole soufflée », Éditions du seuil, 1967, p. 290.

³³ *Ibid.*

psychanalyse dans la psychanalyse, mais surtout faire travailler la psychanalyse à advenir à elle-même, ne serait-ce pas là que se trouvent les enjeux primordiaux de notre civilisation exposée aux risques de devenir folle à force de ne plus accueillir l'étrangeté inquiétante, celle des sentiments ou des pulsions les plus contradictoires contenus en soi-même et en tout autre ?

Première partie : Le sujet en questions

Notre première partie établira comment Derrida cherche à produire de l'insécurité dans la philosophie en interrogeant la question de l'être et de la présence telle qu'elle est posée dans la tradition hégélienne ; comment il opère une remise en cause de la subjectivité et une critique de la façon dont la philosophie l'empoigne en en faisant son « affaire ». Ces démarches de déconstruction autour de la question du sujet visent à envisager autrement le sujet, à ne plus seulement le penser comme puissance de mainmise sur soi-même et sur les objets ou comme maîtrisant le monde. Nous montrerons alors que si Heidegger ouvre le chemin de cette déconstruction en faisant vaciller la certitude du sujet lorsqu'il s'illusionne à se croire subsister dans l'insistance d'un ego, s'il explore le champ de la différence entre l'être et l'étant et affronte la question de la présence, il reste néanmoins prisonnier de l'espérance « du premier mot de l'être ». Derrida affirme que la problématique heideggérienne semble être la défense la plus profonde et la plus puissante de la pensée de la présence.

Nous soutiendrons alors que si Derrida emboîte le pas de la psychanalyse, c'est parce qu'elle est plus radicale encore que toute philosophie pour interroger les certitudes du sujet prétendument maître de lui-même, en particulier lorsqu'il pense. Levier au service d'une lecture spécifique des textes, c'est-à-dire toujours soucieuse de déloger les illusions à l'œuvre, la psychanalyse est une véritable ressource en ce qu'elle permet de découvrir les tentations d'identifications nauséabondes ou les refoulés de la philosophie en générale. Derrida la convoque, notamment à propos du *Discours du rectorat* de Heidegger dans le but de montrer ce qui fait symptôme dans sa pensée. S'attaquant aux fondements des identifications narcissiques et inconscientes agissant dans tout rapport à soi-même et au monde, la psychanalyse est une aide pour comprendre ce qui du point de vue de la pensée, s'est orienté avec Heidegger, du côté

d'un volontarisme de la puissance et en particulier à travers une pensée de l'hégémonie de la langue allemande, interrompant ainsi d'emblée toute possibilité de liens à l'altérité.

Au-delà de la question de l'Être, retenue forclosée dans la pensée de Heidegger, nous précisons alors comment Derrida fait résonner les échos de la psychanalyse freudienne à travers la notion de *désistance du sujet*. Le sujet « en *désistance* » a à se constituer dans une singulière impossibilité de le faire, inapte à pouvoir se rassembler dans l'unité d'un moi. C'est alors qu'il se désiste ou plutôt qu'il est désistant, ne pouvant jamais parvenir à s'approprier lui-même, à être son propre dans l'affirmation d'un moi. Si Derrida réclame, en opposition à la langue unique, totalitaire et devenue folle, le *plus d'une langue*, c'est donc pour penser l'éthique d'un sujet ne se situant plus seulement dans l'affirmation d'une raison logocentrique (portée par une langue spécialiste), mais aussi associé à une raison psychanalytique, là où le sujet commence à se savoir insu, débordé de lui-même par *plus d'un moi*.

Nous achèverons ce premier moment en affirmant alors que la pulsion d'ipséité est à l'origine de la plupart des tentations d'appropriation, de domination et de souveraineté, et cela y compris au sein de la psychanalyse. Derrida est l'ami de la psychanalyse parce qu'il la considère comme un ressort, un coup d'envoi révolutionnaire, esprit subversif qui convoque les enjeux éthiques d'une autre façon. Toutefois, l'ami doit toujours être appréhendé dans le *polémos* c'est-à-dire dans une infraternité, nécessaire pour déjouer les identifications sclérosantes, pourtant dénoncées par la psychanalyse, mais néanmoins repérées dans les institutions psychanalytiques, qui elles-mêmes n'en sont pas exemptées. C'est ainsi que l'ami doit rester sur ses gardes et déconstruire, là comme partout ailleurs, la fonctionnalité des grandes machines théoriques. Si la psychanalyse est une voie empruntée par Derrida, il résiste toujours à s'y installer, il veille incessamment à en défaire les rouages. C'est alors à cette condition que peut s'envisager une pensée du politique autre, sans alibi.

Nous affirmerons qu'il s'agit pour Derrida de penser l'impensé du politique, celui des pulsions d'emprise et de mort en jeu dans toute communauté. Si Derrida questionne le politique, c'est alors en empoignant l'aporie suivante : la question éthique suppose la nécessité d'une absence d'efficacité pratique du pouvoir politique. Tout pouvoir étant par définition à la recherche d'une souveraineté et d'une effectivité, interroger les mécanismes de la performativité du discours (et du discours politique, en tant que principe de pouvoir), permettrait la vigilance requise afin de déjouer la cruauté qui ne

cesse de se tramer dans tout discours visant à convaincre, tant les intentions inconscientes de puissance et d'affirmations narcissiques y sont inhérentes. Une mélancolie du politique et de la pensée devrait ainsi sous-tendre toute pratique philosophique condamnée à faire œuvre en se pensant à l'horizon d'une absence d'œuvre, une philosophie du don et du renoncement.

Chapitre 1 - La présence mise en différance

Le vouloir-dire (*Bedeutung*), selon la traduction de Jacques Derrida, est une idéalité. Toute expression, toute expressivité de l'expression, suppose toujours l'idéalité d'une *Bedeutung*, c'est-à-dire ce sens qu'un sujet parlant vise en s'exprimant, ce sens qu'il cherche à atteindre. Il y a donc toujours dans tout discours un sens du discours, un contenu discursif. Or, ce contenu de sens, ce vouloir-dire sont définis par Jacques Derrida, dans *La voix et le phénomène*, donc dès 1967, comme une idéalité. Il dénonce l'illusion qu'un discours puisse être efficient, efficace à dire, à exprimer les choses en adéquation avec le monde, le discours demeurant irréductible au réel.

Par là, Jacques Derrida veut exhiber la fissure contenue au sein même de l'identité du *logos*, qui dès l'Antiquité grecque était en germe dans la philosophie. Il n'y a pas d'identité à soi du discours, même dans celui que la philosophie cherche à établir. Il y a dans tout discours une altérité qui n'a pas d'origine assignable puisqu'elle ne vient pas de l'extérieur, mais est inscrite dans le destin de tout discours.

« J'ajouterais même que *l'altérité* n'est pas nécessairement quelque-chose qui vient à la philosophie grecque de "l'extérieur", et donc du monde non-hellénique. Dès le tout début de la philosophie grecque, l'identité du *logos* est déjà fissurée et divisée. Je pense qu'on peut discerner des signes de ces "fissures" de *différance* chez tous les grands philosophes : le "bien au-delà de l'Être" (*epekeina tes ousias*) de la *République* de Platon, par exemple ou la confrontation avec "l'étranger" dans le *Sophiste*, sont déjà des traces d'une altérité qui refuse d'être totalement domestiquée³⁴. »

Dès la dialectique de Platon, comprenant le Bien comme *épékeina tès ousias* c'est-à-dire « au-delà de l'être », on trouve cette hyperbole, présente au cœur même de la pensée, qui l'ouvre et la fonde comme telle, tout en l'excédant. C'est dire qu'il y a excès par lequel

³⁴ « La déconstruction et l'autre », *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670. Entretien avec Jacques Derrida réalisé par Richard Kearney à Paris, en 1981, traduit de l'anglais par Corine Laidet, p. 19.

« toute philosophie (du sens) se rapporte en quelque région de son discours au sans-fond du non-sens³⁵ » mais un non-sens qui ne peut qu'être enfermé dans le discours fini du *logos*, sans quoi il se perd dans le labyrinthe ou « palintrope », là où les mortels selon Parménide sont perdus. Là, ils sont contraints de se contredire, obstinés à vouloir emprunter le chemin du dire le néant, dont la déesse prévient pourtant qu'il ne peut ni être connu, ni même être dit : chemin clôturé³⁶. Il y a donc dans la philosophie un fondement excédant. Ce qui ne peut pas se dire : un chemin fermé ou plus exactement qu'il est interdit d'emprunter. Chemin que Derrida voudra, lui, explorer, nous en dire quelque chose, au risque de l'errance et malgré la mise en garde proférée par la déesse, l'explorer même au risque de devenir aveugle, sourd et stupéfait. Jacques Derrida le dit lui-même, la cécité peut être pensée comme la condition de la visibilité. Cette pensée d'aveugle se fait sans doute à partir d'une intériorité, mais tout en travaillant à la nécessité de l'extérioriser. S'il existe dès la naissance de la philosophie un au-delà du dire l'essence, il faut bien tout de même nommer, dire, penser cet au-delà, même en aveugle. Le travail de la pensée doit se confronter à ce paradoxe inaugurant la philosophie.

Ce travail, Derrida le pense en terme de différence. Il faut penser ces « fissures » de l'identité du *logos* qui sont des « fissures » de différence, discernables chez tous les grands philosophes. Or, la différence est ce qui dans la pensée diffère, c'est-à-dire marque un espacement, un délai et par là ouvre la possibilité d'un ailleurs. Parce que la pensée ne peut que se référer à un contexte, elle est à la fois prise en cette histoire dont elle dépend, mais simultanément et par son excédance même, la pensée suppose une ouverture. La pensée en cette différence se joue depuis un ailleurs. Depuis un ailleurs dans l'espace de ce qui se nomme, un venu d'ailleurs donc, mais aussi ce qui annonce une addition, le fait d'ajouter quelque chose, de suppléer par une écriture, entraînant une lecture faite ultérieurement, en un temps de l'après et donc une digression. Lecture-écriture provenant d'un ailleurs faite à partir d'un après. La différence se comprend

³⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence - Cogito et Histoire de la folie* Seuil 1967 p.88

³⁶ Parménide, *De la nature*, VI, 5. À l'adresse des mortels, la déesse met en garde : « Il faut penser et dire que ce qui est; car il y a être : il n'y a pas de non-être; voilà ce que je t'ordonne de proclamer. Je te détourne de cette voie de recherche où les mortels qui ne savent rien s'égarent incertains; l'impuissance de leur pensée y conduit leur esprit errant : ils vont sourds et aveugles, stupides et sans jugement; ils croient qu'être et ne pas être sont la même chose et ne sont pas la même chose; et toujours leur chemin les ramène au même point. [...] Il n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit; par là sont des preuves nombreuses qu'il est inengendré et impérissable, universel, unique, immobile et sans fin. »

donc dans ce double rapport à l'espace et au temps. Car la pensée se conçoit dans une chaîne de *temporisation*.

« Différer en ce sens c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du "désir" ou de la "volonté", l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet³⁷. »

Derrida envisage cette *temporisation*, en même temps, comme espacement. Il parle ainsi d'un devenir-temps de l'espace et d'un devenir-espace du temps, « "constitution originaire" du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé³⁸. » En effet, il n'existe aucune origine assignable à la pensée, il y a une absence d'*arkhé* constitutive de la pensée, autant qu'une absence de *télos*. C'est en cela aussi qu'il convient de critiquer et de déplacer la métaphysique, qui se pense dans la clôture d'un savoir à dévoiler, un savoir qui serait déjà donné, et qu'il conviendrait de découvrir au cours d'un temps à venir. Si ce savoir existe à travers les textes laissés par les grands philosophes, il ne s'agit pas d'en dévoiler le sens, mais d'en suppléer le sens, de le penser en *différance*. Ce qui sous-entend également qu'il convient d'en faire une lecture pointant les « différends », de disputer les textes, et par là de mettre en œuvre quelque *polémos*³⁹. La *différance* permet une pensée qui n'est pas nommable en tant que telle, qui n'est pas repérable, sa trace étant enfouie, effacée, non inscrite, non présente à la lecture immédiate. Car la trace est perceptible dans la présence du texte mais elle n'est pas lisible en tant que telle, elle ne repose sur rien de tangible, rien qui ressemble à une empreinte : on ne peut la retrouver, il n'y a que des espacements, des retards. Ainsi, le travail de la *différance* depuis l'intérieur de la pensée, mais aussi à partir d'un ailleurs, de fissures de sens, provoque le mouvement même de la pensée, mouvement actif, conflictuel, venant introduire au cœur même de l'histoire de la pensée des différences.

Si la pensée est mouvement déclenché par la lecture des textes, cela suppose nécessairement un lecteur des textes de la tradition philosophique. Être lecteur pour Derrida, suppose donc de se mettre soi-même en position de repérer les illusions à

³⁷ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « La différence », Éditions Les éditions de minuit, 1972, p. 8.

³⁸ *Ibid.*, p.8.

³⁹ Nous montrerons plus loin comment le *polémos* lié à l'*éros* condensés en le néologisme *poléros* est selon Derrida une façon de penser une critique profonde et fondamentale de l'idée même de solution, idée qui selon nous, sous-tend tout le travail de Derrida. La solution pour lui représente à la fois l'écueil et la séduction à l'œuvre dans toute la tradition métaphysique y compris et peut-être même surtout dans la psychanalyse freudienne : « tu seras dans le vrai si tu ne résistes pas à ma solution. » Cf. Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p.22.

l'œuvre dans toute pensée. Et notamment celle selon laquelle le lecteur serait extérieur au texte, positionné en-dehors, point fixe et stable d'une approche apte à saisir le propos en toute clarté. Le lecteur doit donc procéder à une mise en perspective de la place où il se tient, cela afin de ne plus s'y tenir, afin d'apercevoir les sédimentations et les héritages figés de la tradition, de repérer les différences et les mouvements à l'œuvre dans la pensée. Ce qui suppose qu'il faille préalablement accueillir ces pensées héritées, en emprunter les concepts, et même au-delà, en subir les influences, même lorsqu'elles s'insinuent à l'insu, pour ensuite seulement s'expatrier vers un ailleurs. Pour ce faire, il faut aussi reconnaître que « la limite ou la fin de la métaphysique n'est pas linéaire ou circulaire en un sens indivisible. Et à partir du moment où nous admettons que la limite-frontière de la métaphysique est divisible, le rapport logique entre intérieur et extérieur ne peut plus être simple⁴⁰. » C'est pourquoi, nous pouvons considérer le lecteur comme le paradigme de la position du sujet face au monde. En effet, il n'est pas au centre du texte, mais vient suppléer le texte de sa lecture. Cela parce que le livre n'est jamais embrassé dans la globalité du sens. Dans *L'écriture et la différence*, Derrida affirme que « Le livre, semblable à un "tableau en mouvement", ne se découvre que par fragments successifs. » Le livre est ainsi transformé par le lecteur « en un réseau simultané de relations réciproques ». Prenant appui sur Mallarmé, Derrida affirme : « Il [Mallarmé] a irréalisé l'unité du Livre en faisant trembler les catégories dans lesquelles on croyait la pensée en toute sécurité : tout en parlant d'une "identité avec soi" du Livre, il souligne que le Livre est à la fois "le même et l'autre", étant "composé avec soi". Il s'offre ici non seulement à une "double interprétation", mais par lui, dit Mallarmé, "Je sème pour ainsi dire ici et là dix fois ce double volume entier⁴¹." » Dès lors, le « lecteur exigeant », selon l'expression de Derrida, doit avoir pour tâche de renverser cette tendance naturelle qui consiste à considérer le texte comme s'il se présentait tout entier au regard de l'esprit, à sa compréhension. Cela est tout aussi impossible que d'englober pour le sujet, de la place où il se tient, la totalité des points de vue sur le monde. Le lecteur doit cesser de croire que la lecture va se réaliser ici et maintenant, au fil d'une logique du texte, lecture temporelle, chronologique, page après page, ligne après ligne, mot après mot. Du plus lointain au plus intime du texte, le lecteur n'est pas apte à saisir l'intimité générale du

⁴⁰ « La déconstruction et l'autre », *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année, Juillet/octobre 2012, N° 669/670. Entretien avec Jacques Derrida réalisé par Richard Kearney à Paris, en 1981, traduit de l'anglais par Corine Laidet, p. 12.

⁴¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Force et signification », Éditions du seuil, 1967, p. 42.

sens du texte. En effet, le lecteur par sa lecture déconstruit nécessairement, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, le sens du texte, il en hérite et en devient le témoin, accueillant l'écrit lorsqu'il erre, « privé de l'assistance de son père ». L'écrit, « privé de "l'assistance de son père" "s'en va tout seul", aveugle, "rouler de droite et de gauche" "indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire" ; errant perdu⁴²[...] », selon le propos de Derrida ici jalonné d'extraits de *Phèdre* de Platon. Lire c'est donc pour Derrida « *Laisser l'écriture* » : « *Laisser l'écriture c'est n'être là que pour lui laisser le passage, pour être l'élément diaphane de sa procession : tout et rien*⁴³. » Du reste, c'est par l'action de lire que les textes sont traversés de renvois indéfinis, renvois de signifiant à signifiant, le sens se comprenant ainsi comme « l'implication infinie ». La lecture ne peut alors s'opérer par le lecteur que comme un à-venir, un advenir, un au-delà de la présence du texte. C'est pourquoi Derrida affirme que « Les textes de Heidegger sont toujours devant nous ; leur richesse interprétative est inépuisable, ce qui leur vaudra d'être lus et relus pendant des siècles⁴⁴. » Il ajoute alors que face à un texte de Platon ou de Heidegger, il a l'impression d'être confronté à un abîme, un gouffre sans fond dans lequel il pourrait se perdre : « Qu'importe la rigueur que je puis apporter à ces textes, je reste toujours avec le sentiment qu'il y a quelque chose de *plus* à penser⁴⁵. »

Ainsi, lorsque le lecteur a l'illusion de se croire au centre du texte, en une posture fixe et arrêtée, le surplombant de sa compréhension, il se leurre tout autant que le sujet se définissant dans la tradition philosophique, selon une fonction logique et grammaticale – sujet/prédicat -. Selon Aristote « le sujet est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est pas lui-même affirmé d'une autre chose. C'est pourquoi c'est lui qu'il convient d'examiner d'abord, car c'est principalement le sujet premier qui semble être la substance. [...] Nous avons maintenant donné un exposé schématique de la nature de la substance en montrant qu'elle est ce qui n'est pas prédicat d'un sujet, mais que c'est d'elle que tout est prédicat⁴⁶. » Le sujet est au sens d'Aristote sujet logique, grammatical. Le sujet, du point de vue grammatical, est le terme auquel on associe un

⁴² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Edmond Jabès et la question du Livre », Éditions du Seuil, 1967, p.106.

⁴³ *Ibid.*, p.106.

⁴⁴ *Les Temps Modernes*. Derrida, *l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670. Entretien avec Jacques Derrida réalisé par Richard Kearney à Paris, en 1981, intitulé « La déconstruction et l'autre », traduit de l'anglais par Corine Laidet, p. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶ Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a Éditions Librairie philosophique J. Vrin, 1991, p.241-242.

attribut ou un verbe. C'est cette définition grammaticale du sujet qui conduit directement à la conception métaphysique ou ontologique du sujet. Car, de même que dans l'ordre grammatical il faut un sujet, de même, dans l'ordre de l'être, il faut une substance ou un substrat auquel toutes les qualités et tous les accidents seront attribués. Dans la continuité de la tradition métaphysique, le sujet est alors considéré comme l'être doté de qualités et qui produit des actes. Il est à la fois ce qui est objet de la pensée et de la connaissance et le support de certaines autres réalités (actes, conscience, perception, droit, etc.). Le sujet est nommé dans la suite de cette tradition, « *ego transcendental* », là où le sujet se conçoit comme conscience pure, dégagée de toutes les données de l'expérience et où peut s'élaborer une connaissance. Afin d'opérer la réduction ultime de son appartenance au monde et cela pour en dessiner les contours, le sujet doit se réfléchir : c'est-à-dire être conscient de lui-même, sujet parlant, dans un discours logique c'est-à-dire auto-référent, voulant-dire et par là se représentant lui-même comme « point-source », comme « maintenant » d'où partent tous les rapports au monde. Le « point-source », « l'impression originaire » selon les expressions de Husserl, seront spécifiés dans l'approche phénoménologique comme ce à partir de quoi se produit le mouvement de la temporalisation. S'il est une illusion dans cette conception du sujet, elle participe des mêmes ressorts que pour le lecteur : tout comme le sujet se croit présent au monde, « point-source », centre des représentations du monde, le lecteur se pense apte à en déterminer le sens par sa seule présence. L'illusion consiste à nier cette étrange obscurité qui advient parfois lorsque le sujet s'envisage lui-même ou envisage le monde : il ne parvient que très difficilement à produire une description claire et évidente de lui-même, la totalité temporelle de son expérience est impossible à exprimer dans le présent de son dire, son désir le conduit parfois à l'inverse de sa volonté, le monde reste lacunaire à sa compréhension, insaisissable.

Tenter de penser l'illusion de la présence à soi-même d'un sujet connaissant et se connaissant, telle est donc la volonté de Derrida, mais comment dire, écrire, rendre compte de ce qui, par définition, se dérobe au fur et à mesure qu'on l'approche ? Tout langage échoue à décrire ce pur mouvement, autrement que par métaphore, c'est-à-dire en empruntant ses concepts à l'ordre des objets de l'expérience que cette temporalisation rend possible. Dès lors, subsiste un innommable. Ce « mouvement étrange », selon Derrida n'a pas de nom, d'autant qu'il ne s'agit pas véritablement d'un mouvement. « Pour tout cela, conclut Husserl, les mots nous font

défaut. » Derrida ajoute alors qu'il faudrait radicaliser cette intention de Husserl, c'est-à-dire aller plus loin que lui. Car Husserl « désigne encore cet "innommable" comme "subjectivité absolue", c'est-à-dire comme un étant pensé à partir de la présence comme substance, *ousia, upokeimenon* : étant identique à soi dans la présence à soi qui fait de la substance un sujet⁴⁷. » En voulant radicaliser les intentions de Husserl, Derrida précise que c'est la détermination de « subjectivité absolue » qui devrait être raturée dès lors que l'on pense le présent à partir de la différance et non l'inverse. Cela signifie que selon Derrida « il n'y a pas de subjectivité constituante. Et il faut déconstruire jusqu'au concept de constitution⁴⁸. » En effet, la présence à soi ne se produit pas dans l'unité indivise d'un présent temporel. La conscience intime du temps est une illusion, accréditée par le mythe de la ponctualité de l'instant. Le présent de la présence à soi n'est pas *simple*. « Sans aucun doute, *maintenant*, ne peut-il être isolé comme instant et ponctualité pure⁴⁹. » Derrida admet que Husserl le reconnaît quand il s'adapte « avec une souplesse et une finesse incomparables aux modifications originales de cet étalement irréductible⁵⁰. » Pourtant, Derrida le déplore : avec Husserl, « cet étalement reste néanmoins pensé et décrit à partir de l'identité à soi du maintenant comme point, comme "point-source"⁵¹. » La conscience selon Husserl, est par essence temporelle et temporalisante, elle est auto affection, c'est-à-dire immédiatement présente à soi sans qu'il n'y ait la nécessité de passer par une extériorité. Mon vécu, mon discours sont immédiatement présents à moi-même dans une spontanéité, un instant, l'instant du maintenant. À l'inverse, la présence du vécu d'autrui est refusée à notre intuition originaire. La ponctualité de l'instant et la présence immédiate et spontanée à soi-même sont donc la condition de possibilité d'une expression adéquate, supposant une couche de sens pré-expressif, accessible grâce à cette intuition intérieure du signifié. La conscience suppose donc une temporalité de type chronologique, une succession temporelle où « un » est avant « deux », lui-même avant « trois », etc. Elle est organisée chronologiquement en vue d'un *télos*, d'une intention, celle d'une expression du sens. Même si Husserl pense le temps présent par les processus de rétention du passé et de protention vers l'avenir, il n'empêche que ces deux instances, ne peuvent que se

⁴⁷ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Éditions Quadrige/Puf, Paris, 1967, note de bas de page, p. 94.

⁴⁸ *Ibid.*, note de bas de page, p. 94.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

ressaisir en ce point source, en cette présence vivante d'un maintenant immédiatement présent à l'intuition de la conscience.

Or, Derrida affirme qu'il n'existe pas de présence immédiate et pleine à soi-même, dans le dévoilement d'un sens qui se donnerait dans le moment d'une expression de soi-même. Il pense qu'il n'existe pas de « vie solitaire de l'âme », il n'y a pas de réduction au propre puisque cette intériorité est toujours fissurée par ce qui se nomme le temps. C'est en cela que le vivre s'ouvre à la différance, constituant dans l'immanence pure du vécu, un *écart*⁵². Cet écart impliquant alors que le langage, l'élément du *logos*, - à l'inverse de ce qu'en pense Husserl -, ne soient pas un événement secondaire, chronologiquement inscrit après-coup, cet écart indiquant également qu'il n'y ait pas la présence d'une couche originaire et pré-expressive de sens qu'il conviendrait de faire resurgir. La présence pensée par la tradition métaphysique à partir de l'idéalité du discours et en tant que recherche de l'être - s'opposant à l'existence empirique, à la factualité, la contingence, la mondanité -, permet de se rassurer dans une subsistance du présent, se maintenant au-delà de mon existence empirique. Avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*. « La possibilité du signe est ce rapport à la mort. La détermination et l'effacement du signe dans la métaphysique est la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant la signification⁵³. » Parce que la disparition de soi-même en tant que présence vivante, ne peut s'envisager, sans que cela crée un vertige de l'effondrement de soi, alors il convient de se penser présent par-delà l'origine et la fin de soi-même, de s'envisager dans un rapport à soi commensurable par une conscience vive et pleine de soi-même, sans reste, sans faille.

Autrement dit, se dire présent à soi-même dans un maintenant immédiat, ne serait-ce pas s'assurer d'une présence métaphysique du sens, réassurant par là un sens de l'existence, un sens d'emblée obtenu, s'éloignant en cela de tous les risques encourus par un sujet en errance dans les profondeurs, les failles à l'intérieur de soi, ou encore d'un sujet parfois dessaisi de son lien avec le monde ? Un immédiat rassurant d'une présence vivante, toujours et continûment présente, contrôlable par la conscience et par la voix ? Car la voix, vivante, présente, spontanément moi en tant que je suis en vie, la voix identificatrice, fondatrice du moi par une évidence introspective et apodictique,

⁵² Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Éditions Quadrige/Puf, Paris, 1967, p. 77.

⁵³ *Ibid.*, p. 60.

toutes ces certitudes non interrogées, ne sont-elles pas le lieu des illusions les plus ancrées en nous et par conséquent les plus douloureuses à éradiquer ?

Ce sont ces illusions rassurantes que Derrida a pour projet de dissiper. Dans *La voix et le phénomène*, il réaffirme cette idée qu'il convient d'ouvrir à d'autres noms ce rapport entre présence et représentation de soi, qu'il faut produire de l'insécurité, là où le discours est la représentation de soi. Car ce qui est désigné comme la représentation originaire de soi, celle qui s'obtient, selon la phénoménologie dans ce point-source, dans cette impression originaire, ne peut l'être que provisoirement à l'intérieur de la clôture métaphysique. Or, Derrida tente explicitement de transgresser cette clôture : « y déposant, y démontrant des propositions contradictoires ou intenables, tentant d'y produire sûrement l'insécurité, l'ouvrant à son dehors, ce qui ne peut se faire que d'un certain dedans⁵⁴. »

1. 1 Derrida lecteur de Heidegger

a) L'impensé de la philosophie ou produire l'insécurité

Produire l'insécurité, ouvrir un au-dehors de la métaphysique, transgresser les clôtures à l'œuvre dans la philosophie, se ressaisir de la pensée pour l'ouvrir à l'impensé, tout cela procède d'un positionnement philosophique novateur, envisagé comme ouverture vers un au-delà de la tradition et de la métaphysique et en particulier de la logique du discours fondé sur l'ontologie. Or, dans ce projet de penser les fissures de l'identité du *logos*, de penser à partir d'un espacement, d'une différance, d'un délai ouvrant à la possibilité d'un ailleurs, on ne peut que retrouver le geste philosophique inauguré par Heidegger. Derrida l'affirme dans *Positions* :

Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes. Et d'abord, puisque nous devons dire ici les choses très vite, sans l'attention à ce que Heidegger appelle la différence entre l'être et l'étant, la différence onto-théologique telle qu'elle reste d'une certaine manière impensée par la philosophie. Mais, malgré cette dette à l'égard de la pensée heideggérienne, ou plutôt, en raison de cette dette, je tente de reconnaître, dans le texte heideggérien qui, pas plus qu'un autre, n'est homogène, continu, partout égal à la plus grande force et à toutes les conséquences

⁵⁴ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Éditions Quadrige/Puf, Paris, 1967, note de bas de page, p. 64.

de ses questions, je tente d'y reconnaître des signes d'appartenance à la métaphysique ou à ce qu'il appelle l'onto-théologie⁵⁵.

Derrida tente alors une lecture déconstructive de Heidegger. Comme pour chacune de ses lectures, il interroge le texte de Heidegger pour le fissurer, le faire résonner de ses différences. Du reste, on peut repérer, à travers sa lecture de Heidegger, une mise en abîme de la démarche de Heidegger. En effet, Heidegger représente la figure paradigmatique d'une démarche philosophique de déconstruction, dans la mesure où il tente de penser comment la métaphysique a provoqué l'oubli de l'être. Derrida, lisant Heidegger, redouble cette démarche, déconstruisant la façon dont Heidegger défait les présupposés de la métaphysique qu'il échoue à déjouer. C'est pourquoi, même si son propos est explicitement un hommage aux tentatives du philosophe allemand, il précise bien qu'il s'agira pour lui de rendre compte de ce qui dans le texte de Heidegger appartient encore à la métaphysique. Mais dans un premier temps, il reconnaît à Heidegger d'avoir tenté de penser un impensé, penser en quoi il y a, dans la métaphysique, oubli de l'être. En effet selon Heidegger il convient de penser à partir d'une *Destruktion* de l'ontologie pour envisager une autre pensée de l'être. Derrida, dans le séminaire de 1964-1965 qu'il consacre au philosophe allemand, propose une lecture de sa philosophie qui dès la première leçon rend compte des spécificités de la *Destruktion* au sens où Heidegger l'entend. Il s'agit dit Derrida lisant Heidegger, non pas pour Heidegger de fonder une *ontologie*, ou même une ontologie nouvelle, mais au regard du paragraphe 6 de *Sein und Zeit* de provoquer une *Destruktion* de l'ontologie,

C'est-à-dire de l'ontologie telle qu'elle a été pensée et pratiquée au cours de toute son histoire, cette histoire étant déjà, dès le début de *Sein und Zeit*, décrite par Heidegger comme un recouvrement ou une dissimulation sous les dépôts non ontologiques mais ontiques de l'authentique question de l'Être⁵⁶.

N'est-ce pas la conception hégélienne de l'histoire comme progrès de l'Esprit, où la métaphysique comme onto-théo-logie s'élève de l'absolu, que Heidegger remet en question ?

⁵⁵ Jacques Derrida, *Positions*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 18,19.

⁵⁶ Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Première séance – Le 16 novembre 1964, Éditions Galilée, 2013, p. 23.

b) Hegel : une histoire de l'être comme présence

Cette responsabilité d'avoir conçu l'histoire comme « recouvrement de l'authentique question de l'être », Heidegger l'impute à Hegel. En effet, Hegel obscurcit la question de l'être sous les effets de l'onto-théo-logie. C'est pourquoi la destruction de l'histoire de l'ontologie, envisagée par Heidegger, est aussi une destruction du hégélianisme. La distance que prend Heidegger avec Hegel se situe notamment dans son rejet de l'*Aufhebung* dialectique. Derrida affirme, dans *La voix et le phénomène*, que c'est dans le hégélianisme que se trouve l'enfermement le plus radical dans les schèmes « d'une métaphysique de la présence qui s'essouffle inlassablement à faire dériver la différence ». Hegel, en effet, « fait apparaître que l'infini positif doit être pensé (ce qui n'est possible que s'il se pense lui-même) pour que l'indéfini de la différence apparaisse *comme* telle. » Or, selon Derrida, cette façon de penser l'infini, c'est-à-dire la totalité de l'histoire, en vue de la réalisation de la raison, est erronée, dans la mesure où cette démarche se fonde sur un oubli fondamental : l'homme n'a jamais la possibilité de saisir et de maîtriser un savoir sur lui-même et sur le monde. Il n'est jamais présence à soi dans le savoir absolu. Or, « seul un rapport à ma-mort peut faire apparaître la différence infinie de la présence⁵⁷. » Dès lors, ajoute Derrida, la différence n'est rien hors de ce rapport à ma mort, et par ce rapport, la différence devient la finitude de la vie comme rapport essentiel à soi comme à sa mort. Ce rapport à la mort est ce qui peut faire sentir à l'homme, son incapacité existentielle à se saisir en dehors de la finitude et son illusion à maîtriser l'éclat de sa présence ou de sa volonté. « *La différence infinie est finie*. On ne peut donc plus la penser dans l'opposition de la finité et de l'infinité, de l'absence et de la présence, de la négation et de l'affirmation⁵⁸. » De là Derrida affirme que la pensée de l'histoire de Hegel qui comprend l'histoire de l'être comme présence à soi dans le savoir absolu et conscience (de) soi dans l'infinité de la parousie⁵⁹, est une histoire close. Alors même que l'histoire se pense avec Hegel comme la réalisation de la raison et vise une téléologie, là où le progrès de la Raison advient, elle ne peut que se laisser enfermer dans le mouvement circulaire d'une pensée qui s'enferme dans l'unité d'une présentation de l'être. L'histoire est production et recueillement de l'étant dans la

⁵⁷ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* Éditions Puf, Quadrige, Paris, 1967, p. 115.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁹ Parousie : terme général pour désigner la présence de la réalité divine en toute réalité.

présence absolue à soi même, dans la con-science et dans l'accomplissement du savoir absolu. En effet, ce savoir s'exprime dans la métaphysique comme détermination ontique de l'être, sous la forme de la *subjectivité* de la *volonté*, là où Hegel détermine l'absolu comme sujet et comme le centre de la pensée de l'histoire. Derrida le dit ainsi dans son cours sur Heidegger :

Sur le fondement moderne du cartésianisme, Hegel a déterminé l'absolu comme sujet. La substance devient sujet comme il le dit lui-même – et comme subjectivité volontaire, décidant, voulant sa manifestation. La subjectivité et le volontarisme frappent de son sceau la téléologie hégélienne : l'Idée veut se manifester et l'esprit est cette volonté d'épiphanie. L'Être est l'Idée, l'Être est la subjectivité, l'Être est la volonté de la volonté, l'Être est Dieu comme totalité et les déterminations de l'Être sont encore des dissimulations époquales⁶⁰.

Chez Hegel, la Vérité est posée absolument par l'Esprit. L'histoire se réalise par l'esprit, l'universel et la liberté. Le sujet pensé à partir de l'assomption d'un vouloir subjectif, comme absolu, permet par la manifestation de l'Idée que la Raison se réalise dans l'histoire c'est-à-dire que le progrès advienne, au sens de la certitude entièrement déployée de la Science qui se sait. Ainsi, par le vouloir se réalise la rationalité à l'œuvre dans l'histoire. Le désir d'une réconciliation où viendrait se réaliser la réparation de l'injustice dans le monde et parmi les hommes est satisfait. Ainsi, se déploierait avec Hegel, l'idée d'une philosophie refusant de se confronter aux errances, aux apories, aux indécidables, aux excédants de la pensée.

D'ailleurs, Derrida conclura *La voix et le phénomène* ainsi :

L'histoire de la présence est close, car "histoire" n'a jamais voulu dire que cela : présentation (*Gegenwärtigung*) de l'être, production et recueillement de l'étant dans la présence, comme savoir et maîtrise. Puisque la présence pleine a *vocation* d'infinité comme présence absolue à soi-même dans la con-science, l'accomplissement du savoir absolu est la fin de l'infini qui ne peut être que l'unité du concept, du logos et de la conscience dans une voix sans différence. *L'histoire de la métaphysique est le vouloir-s'entendre-parler absolu*. Cette histoire est close quand cet absolu infini s'apparaît comme sa propre mort. *Une voix sans différence, une voix sans écriture est à la fois absolument vive et absolument morte*.

Pour ce qui commence alors, "au-delà" du savoir absolu, des pensées *inouïes* sont réclamées qui se cherchent à travers la mémoire des vieux signes.

Derrida convoque donc une pensée autre, qui n'appartient plus au vouloir-dire, une pensée plus vieille que l'histoire même, plus vieille que la présence et le système de la vérité. Sur ce chemin d'une pensée-autre, Heidegger serait à la croisée. Selon Derrida, il cherche à repérer ce qui, dans la configuration historique des renversements de la

⁶⁰ Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Première séance – Le 16 novembre 1964, Éditions Galilée, 2013, p. 32.

métaphysique opérés par la tradition philosophique de Nietzsche à Bergson, continue la métaphysique. À partir de ces problèmes énumérés comme suit par Derrida - « point de départ dans la pré-compréhension du sens d'un mot, privilège de la question " qu'est-ce que", rapports entre langage et être ou vérité ; appartenance à l'ontologie classique, etc. » -, Heidegger s'efforce de mettre en question la tradition métaphysique. Pourtant, Derrida précise que c'est seulement à partir d'une lecture superficielle des textes de Heidegger que l'on pourrait penser que ces problèmes seraient résolus sous les coups des objections de Heidegger. On continue souvent, après Heidegger de ne pouvoir y échapper, affirme Derrida⁶¹. C'est pourquoi, si Derrida convoque la pensée de Heidegger, s'il la lit, la déconstruit, c'est afin d'en restituer la force de provocation salutaire face aux fossilisations à l'œuvre dans la philosophie. Maintenir cette stimulation de la pensée afin d'ébranler les certitudes suppose alors que tout soit ré-envisagé dès les fondements, ceux notamment d'un sujet toujours présent à lui-même dans la clarté d'un vouloir-dire.

c) La subjectivité : « l'affaire » de la philosophie

Selon Derrida, Heidegger parviendrait à penser l'histoire autrement. Cela parce qu'en posant la nécessité de la *Destruktion* de l'ontologie, il dévoile ce qui se dissimule dans cette conception de l'histoire, saisie notamment par Hegel, dans l'expérience de l'oubli de l'être. Selon Heidegger, l'être retient sa vérité en se fondant sur une retenue éclaircissante de la vérité de son essence, nommée *epochè*. Cependant, s'il y a une retenue de la vérité, c'est précisément parce que : « l'*epochè* de l'être appartient à l'être lui-même. Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être⁶². » Pour provoquer

⁶¹ Nous nous référons ici à la note de bas de page de *La voix et le phénomène* (page 27), que Derrida consacre discrètement à Heidegger. Comme s'il ne voulait faire entendre encore combien Heidegger porte déjà la tentative, que lui Derrida, veut reconduire pour défaire les stigmates d'une métaphysique qui se pense en toute-puissance du vouloir dire et du vouloir-savoir. Mais surtout, ce que nous voudrions mettre en évidence dans cette citation, c'est l'idée selon laquelle rien ne change après les apports de Heidegger. C'est dire combien Heidegger est essentiel dans l'histoire de la philosophie, mais combien il rate la possibilité de penser une pensée pensant l'impensé. Tout comme pour la psychanalyse qui ne s'est pas encore révélée à elle-même faute de se penser dans le vacillement de ce qu'elle met en œuvre - et nous montrerons ce ratage de la psychanalyse à advenir à elle-même dans la suite de notre travail. Derrida considère que Heidegger n'est pas advenu à sa propre pensée et nous montrerons que cela provient selon Derrida de ses tentations de recueillir la solitude existentielle du *Dasein* dans la pensée rassemblée et collective d'une mission historique du peuple allemand, plutôt que de l'éprouver et en soutenir les écueils dans l'errance, dans la destinerrance.

⁶² Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* - « La parole d'Anaximandre », Éditions Gallimard, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1949 - 6 Auflage 1980, pour la traduction française, 1962, p. 405-406.

l'ouvert, il convient donc de faire un pas vers ce que Heidegger nomme « le "grec", là où le début – lui-même – pensé en époque – est le matin de la destination dans l'être à partir de l'être⁶³. » Une fois ce retour effectué, une ouverture de la question de l'être pourrait s'envisager, à partir de laquelle penser authentiquement. C'est à cette pensée que Heidegger convoque la philosophie afin de rencontrer la surabondance de l'encore-impensé. Selon Heidegger, s'il convient de penser la pensée des Grecs, c'est parce que « Grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en appelle à une futurition de l'homme⁶⁴. » Françoise Dastur le rappelle dans son essai, *Heidegger et la pensée à venir* : « Heidegger, commentant un hymne tardif de Hölderlin intitulé "Grèce", soulignait que "les Grecs savaient déjà que la clarté est plus voilante que l'obscurité⁶⁵". » Provoquer l'ouvert, c'est donc non seulement dé-voiler, affranchir du retrait, mais aussi et surtout se retourner vers l'expérience de ce qui est en retrait, dans l'abritement qui est son retrait. Telle serait alors la définition d'une autre vérité qui ne consiste pas seulement à rendre visible, mais à penser l'impensé, c'est-à-dire ce qui est voilé par la connaissance et la clarté. Cette vérité se nomme *alèthéia*. Or, dans sa structure même, l'*alèthéia* se soustrait à la vision au profit de ce qu'elle laisse apparaître. Françoise Dastur affirme que selon Heidegger, « toute la métaphysique parle la langue de Platon et est platonisme, parce que toute la philosophie est dire de l'*idea*, est *idéo-logie*, au sens où toute la philosophie ne pense le paraître que pour autant qu'il peut être pris en vue. » L'*idea* de Platon n'est plus ce qui rend compte de l'événement du paraître et du voir, et le *lieu* où il advient n'est plus l'apparaître lui-même dans son processus, mais seulement son résultat, c'est-à-dire la chose vue qui se fige en objet soit en présence constante en tant qu'*ousia*⁶⁶. Ce que veut Heidegger pour penser l'impensé, c'est remonter au fondement de la philosophie afin de projeter une fin de la philosophie, qui ne serait pas une fin de la pensée, puisqu'elle se voit au contraire assigner une nouvelle tâche. Françoise Dastur précise :

Car l'"affaire" de la philosophie, c'est depuis Descartes et jusqu'à Husserl inclus, la subjectivité. Ce qui veut dire que ce qui importe pour la pensée philosophique, c'est moins la "chose" même que son exposition, sa présentation. Il s'agit pour la philosophie, comme on le voit avec Hegel et Husserl, d'amener son affaire propre au savoir absolu et à l'évidence ultime, c'est-à-dire à l'absolue apparition. Ce dont s'occupe donc la philosophie, et pas seulement la philosophie moderne, mais la philosophie tout entière,

⁶³ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* – « La parole d'Anaximandre », Éditions Gallimard, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1949 – 6 Auflage 1980, pour la traduction française, 1962, p. 407.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 405.

⁶⁵ Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Éditions Librairie philosophique J.VRIN, 2011, p. 20.

⁶⁶ *Ibid.*, p.18 à 20.

depuis son acte de naissance platonicien, c'est de la lumière du paraître et du voir. Ce qui demeure ainsi impensé dans la philosophie, ce que, par sa manière même de questionner, elle a d'emblée occulté, c'est l'événement du paraître et du voir, et le lieu où il advient, ce que Heidegger nomme *Lichtung*, éclaircie ou clairière⁶⁷.

Derrida entend cette critique de Heidegger, elle confirme que ce que pense la philosophie, c'est à chaque fois la présence de ce qui est déjà présent. Elle pense le paraître dans sa visibilité, à partir de ce qui fait apparaître, à savoir le sujet. Heidegger serait ainsi celui qui aurait inauguré la remise en cause des sédimentations d'une pensée enfermée dans la clôture d'une histoire, dans celle de la philosophie en général, parce que dans cette histoire qui se pense en terme d'époque, l'être se retire et se cache à lui-même, par la volonté du sujet de se représenter lui-même et de représenter le monde. Heidegger pose ainsi la nécessité de penser l'oubli de cela même qui n'a jamais été pensé. Penser en retour vers le moment grec suppose un mouvement autre que circulaire et enfermant, puisqu'il s'agit de re-commencer à penser le commencement grec, de le penser autrement, de le répéter pour projeter une pensée à-venir. Il s'agit de penser « de façon encore plus grecque ce qui a été pensé de façon grecque⁶⁸. » C'est-à-dire de provoquer un *accomplissement* de la philosophie grecque, c'est-à-dire une « "destruction" ou plutôt une déconstruction de la tradition sclérosée en vue de renouer avec les expériences originelles qui sont au fondement de notre concept d'être⁶⁹. » Penser ce qui est l'origine même du grec et pour cela, ne plus être grec soi-même⁷⁰.

d) Le *Dasein* est avant le sujet

Ne plus être grec pour Heidegger signifie donc d'abord ne plus être platonicien. En effet selon Heidegger, c'est le platonisme qui annonce la dérive d'une pensée qui considère encore le monde comme présence (*Anwesen*), « vers un monde devenu image disponible, forme spectaculaire offerte au regard ou à la perception d'un sujet. La détermination de l'être de l'étant comme *eidos*, c'est-à-dire aspect, vue, figure visible, serait la condition lointaine, la présupposition, la médiation secrète pour qu'un jour le monde devienne représentation⁷¹. » Or, que le monde devienne représentation suppose

⁶⁷ Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Éditions Librairie philosophique J.VRIN, 2011, p.18.

⁶⁸ Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad.fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p.125.

⁶⁹ Françoise Dastur, *Op.cit.*, p.15.

⁷⁰ *Ibid.*, p.21.

⁷¹ Jacques Derrida *Psyché* – « Envoi », Éditions Galilée, 1987, p. 132.

qu'il y ait un sujet qui *se le représente*. Dans cette dimension auto-affective de la représentation, affirme Derrida : « il importe avant tout qu'un sujet *se donne, se procure, donne place pour lui et devant lui à des objets* : il se les représente et se les envoie, et c'est par là qu'il en dispose⁷². » Derrida dénonce, tout comme Heidegger, le fait que le sujet puisse devenir fondement, substance, *subjectum*, s'opposant aux objets. Or Heidegger met en évidence le fait que la notion de *substantialité subjective* comme *fondement* répond à un projet de sécurité ou de certitude. Ce projet est explicité et porté à son plein accomplissement par Hegel, mais en fait il « habite, anime, toute la philosophie occidentale qui détermine l'être comme étant-pré-sent, étant devant moi, subsistant dans sa ferme stabilité, se prêtant à une maîtrise, restant le même comme l'*eidos* platonicien ou l'*hypokeimenon* aristotélicien comme chose à ma disposition comme *zuhanden*, sous la main et *vorhanden*, devant ma main⁷³. » Derrida précise : si l'*hypokeimenon*, la subsistance est ce qui, dans la substance, se tient stable sous le devenir des accidents et des attributs chez Aristote, elle n'est néanmoins pas encore comprise comme le sujet moderne, comme moi ou comme homme. C'est seulement lorsque la tradition philosophique, continuée par Descartes et Hegel puis Husserl, l'interprète comme « un pur apparaître de la chose à la conscience », que se produit cette transformation de la substance en *subjectum*.

Or, c'est « précisément le sens du geste cartésiano-hégéliano-husserlien que de transformer la substantialité en *subjectum*, cette transformation gardant en elle, malgré les protestations qui l'ont accompagnée, quelque-chose de l'*hypokeimenon* comme chose devant moi, comme subsistance et *Vorhandenheit*, comme objet. La complicité est irréductible entre les notions de subjectivité et d'objectivité⁷⁴. »

Cette complicité est ce qui pour Heidegger provoque l'inauthenticité du rapport de l'homme au monde. Et c'est pourquoi, Heidegger tentera de penser le *Dasein*, en-deçà de l'idée même de sujet, comme ce qui vient avant le sujet, avant le moi et avant l'homme. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger se donne précisément pour tâche de déconstruire le concept du sujet pour partir d'une analyse du *Dasein*. Au paragraphe 10 il affirme : « Partir d'un je et d'un sujet immédiatement donné, c'est manquer entièrement la richesse phénoménale du *Dasein*. » C'est précisément en montrant en quoi il existe une inauthenticité de la quotidienneté que Heidegger va rencontrer le

⁷² Jacques Derrida *Psyché* – « Envoi », Éditions Galilée, 1987, p. 132.

⁷³ Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Cinquième séance. Le 25 janvier 1965, Éditions Galilée, 2013, p. 176.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 176-177.

thème du *subjectum*, d'un sujet qui fait que le monde se mondanise et par là s'offre dans la vie quotidienne à mon activité comme chose, objet, depuis le fondement d'un sujet certain d'être le centre de tout rapport aux choses⁷⁵. Là, le rapport aux choses se fait pratique, c'est un rapport d'usage, les choses sont disponibles, à portée de la main (*Vorhandenheit*), sous la main mise et la maîtrise. Les choses deviennent alors invisibles derrière l'usage que le sujet en fait. Cela suppose un rapport au monde qui est de préhension, où le sujet se porte lui-même vers des tâches à réaliser. À se viser ainsi soi-même à travers les actions qu'il fait, le sujet se pose lui-même en avant, en projet de lui-même, comme un possible que le sujet actualise à travers son existence comprise comme pouvoir-être. C'est dire qu'il y a une nécessité structurelle du sujet comme être-au-monde, une nécessité qui le pousse à agir dans le monde et à transposer illégitimement, dans sa compréhension de soi-même, le modèle des étants auxquels il a affaire dans son travail. Selon Derrida :

Heidegger s'attache à montrer que malgré les profondes protestations des philosophes de la subjectivité qui s'obstinent, de Descartes à Husserl, à marquer la différence entre la subjectivité et l'objectivité, qui s'obstinent à éviter toute chosification de la conscience, etc. toute naturalisation du vécu, malgré cela, l'idée même de subjectivité reste principalement contaminée par le schème de la *Vorhandenheit*⁷⁶.

Finalement, lié à ce mode de rapport aux choses le sujet se fait lui-même chose, en allant aux choses, « on » tombe (*Verfallen*). Nous manquons le phénomène visé, mais de surcroît, nous sommes dans un manquement à nous-même. Nous devenons « on ». Le « on » désigne ce rapport inauthentique au monde et à soi-même, là où se produit l'illusion du sujet comme origine. Or, le sujet se situe précisément dans l'illusion d'une étude de soi, l'introspection est corrélative de l'immersion dans le monde, du rassurement et de la curiosité bavarde. C'est seulement lorsque les choses cessent d'être à proximité de soi, qu'elles peuvent devenir l'horizon d'un autre « voir » que celui de l'utilité. Autrement dit, c'est lorsque le maniement du monde est rompu, que peut se retrouver enfin une existence authentique.

⁷⁵ Il est important de noter ici que Heidegger, en imputant à Descartes la responsabilité que s'associe dans l'histoire de la philosophie, le lien entre penser et représenter, que *l'ego cogito (ergo) sum* soit ce qui fonde la représentation des objets pour soi - thème repris par Derrida -, Heidegger donc, en affirmant cela commet un contresens, puisqu'il ne met pas en évidence ce moment originaire du processus cartésien : « la brève, énigmatique et fulgurante irruption de *l'ego* dans la *seconde Méditation* se situe à un moment ultime de la réduction où le doute est seul au monde, où, plus exactement, il n'y a plus aucun monde, ni par conséquent aucune représentation. » Michel Henry *Généalogie de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, 1985, p. 93.

⁷⁶ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 179-180.

Ainsi, la métaphysique provoque une inauthenticité du sujet pensé comme le centre de tout rapport, identité stable et fixée dans un Présent, transcendance dans l'immanence du monde. Si l'homme devient la mesure et la maîtrise d'un monde objectif compris comme *Vorhandenheit*, c'est parce que l'homme s'est mué en un *subjectum*, fixé en la certitude de son moi, figeant par là l'idée d'une vérité objective, conçue à partir de l'idée d'adéquation entre le jugement émis par le sujet et la chose qu'il juge. Ainsi, ni la certitude apodictique d'être soi, ni celle que c'est par devers-soi que se rapportent toutes les représentations du monde, rien donc, ne peut conforter la tranquille assurance d'un moi qui se constitue dans la conscience de la volonté et de la liberté de ses choix et de ses pensées. Le *Dasein* selon Heidegger est au contraire ce qui est soumis aux aléas de la temporalité et qui vacille au gré d'une assurance à jamais illusoire d'être soi, inconfortable dans l'instabilité de l'existence. Là, il y a convergence entre la pensée de Heidegger et celle de Derrida, dans la mesure où Derrida critique lui aussi la bipartition entre la subjectivité et l'objectivité. Tout face-à-face qui se pense dans l'opposition est vecteur de violence et de hiérarchie, de domination de l'un sur l'autre. En 1956, Heidegger, dans le texte qu'il dédie à Jünger, affirme lui aussi, qu'en ce qui concerne la difficulté de penser l'Être et le nihilisme tout s'éclaire si nous reconnaissons que :

Subjectivité et Objectivité se fondent déjà pour leur part dans une évidence particulière de l' "Être" et de l' "Être-de-l'homme", qui attache la représentation à la distinction de l'un et de l'autre comme Objet et Sujet. Cette distinction vaut dès lors comme un absolu et condamne la pensée à une situation sans issue. Une invocation de l' "Être" qui voudrait nommer l' "Être" à partir de la relation sujet-objet ne prend pas garde à ce qu'elle a d'avance laissé impensé et qui mérite question⁷⁷.

C'est pourquoi, Heidegger finira par apposer sur le mot Être une biffure en forme de croix, afin de « repousser cette habitude presque inextirpable de représenter l' "Être" comme un En-face qui se tient en soi et, ensuite seulement qui parfois advient à l'homme⁷⁸. ». Françoise Dastur, commentant ce texte de Heidegger, affirme :

De ce lieu où la représentation métaphysique de l'être comme grand objet fait l'épreuve de son caractère illusoire, du *monde*, nous ne pouvons approcher que si nous-même ne nous posons plus en sujets. Ce à quoi il serait alors possible de s'ouvrir, ce ne sont plus aux "objets", mais à l'inapparence et à la proximité des *choses*. Car c'est en elles qu'advient le monde. L'événement du monde ne peut en effet avoir lieu qu'à partir du moment où ce qui est n'apparaît plus sous la figure de l'autosuffisance, de ce qui tient en

⁷⁷ Martin Heidegger, *Questions I et II* – « Contribution à la question de l'être », Éditions Gallimard, 1968, *Pour la traduction française de Gérard Granel, Zur Seinsfrage* : 1955 by Vittorio Klostermann, p.228-229.

⁷⁸ *Ibid.*, p.232.

vis à vis (*Gegen-stand*) et en soi (*Selbst-stand*) et où ce n'est plus l'ab-solu, mais au contraire l'ajointement (*Fuge*) qui est le véritable sens de l'être⁷⁹.

Ne plus se penser en tant que sujet signifie pour Heidegger accéder à la possibilité de s'ouvrir à la question de l'être. C'est alors que tout s'éclaire autrement par cet étant exemplaire qui porte désormais le nom de *Dasein*.

Pourtant, même si la pensée du *Dasein* permet de dépasser une certaine façon de penser le sujet, même si Heidegger permet que vacillent les fondements de la philosophie, n'y a-t-il pas dans sa démarche l'espérance de retrouver un lieu, un habiter, un abri ? Cette espérance en le nom de l'Être n'entre-t-elle pas finalement en contradiction avec les velléités de *Destruktion* de l'ontologie ? Autrement dit, n'y a-t-il pas dans cette attente une finalité, une visée téléologique de la pensée, attendue comme résolution, comme retour vers un autre commencement ? N'est-ce pas contre ce retour que Derrida, lui, envisage la *déconstruction* considérée comme un voyage sans retour, sans la nostalgie faisant espérer un retour chez soi ?

1. 2 – Une déconstruction de Heidegger

a) *Dasein* et *Unheimlichkeit*

Se confronter avec l'angoisse est ce qui permet de déranger notre rapport au monde. C'est en pensant le *Dasein* comme ce qui demeure incomparable, ce qui n'autorise aucune perspective selon laquelle il pourrait encore être rangé dans les catégories existantes de la conscience ou de l'homme, que Heidegger s'approche de l'idée freudienne « d'un moi qui n'est plus maître en sa propre maison ». L'homme ne saurait être le maître du temps et de l'histoire, car en l'homme est la finitude du *Dasein*, plus originaire que l'homme lui-même. Alors, en quoi le *Dasein* ouvre-t-il des chemins de pensée dont Derrida aspire à se ressaisir ? N'est-ce pas justement parce que le *Dasein* s'envisage par la destitution d'un homme-maître de lui-même et de sa subjectivité, Heidegger tentant de penser le *Dasein* avant toute détermination ontologique ou métaphysique ? « *Incomparable*, *Dasein* l'est au premier chef parce que ce n'est pas un étant, ni même une nouvelle détermination de l'homme par rapport à d'autres (âme,

⁷⁹ Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p.43.

esprit, conscience, raison, etc⁸⁰). » *Dasein* n'est en effet pas à confondre avec l'homme. C'est pourquoi Heidegger le définit comme ce qui pour l'être humain l'enjoint à l'instance primordiale de toute tenue possible, à savoir un *avoir à être*. « À être quoi ? », se demande Hadrien France-Lanord dans la définition du *Dasein* qu'il élabore : « À proprement parler : *rien*, c'est-à-dire le LÀ (*Da*) – où nous voyons que *Dasein* ne détermine en effet rien⁸¹. » Et pour atteindre cette possibilité d'un rapport au monde qui puisse se confronter au rien, il faut selon Heidegger rompre avec la familiarité quotidienne rassurante, c'est-à-dire faire émerger la modalité d'un « hors de chez soi » ou comme Heidegger l'appelle, « l'inquiétante étrangeté », l'*Unheimlichkeit*. En effet, par rapport à la mobilité de la déchéance qui nous maintient dans un affairement et nous détourne de l'angoisse du rien, au point que l'affairement devienne une fuite de l'angoisse, il faut au contraire se confronter à cette angoisse. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger affirme : « C'est uniquement parce que le Néant nous est révélé dans le fond de la réalité humaine (*Dasein*) que la complète étrangeté de l'étant peut nous assaillir. C'est uniquement à la condition que son étrangeté nous oppresse, que l'étant éveille et attire sur soi l'étonnement⁸². » C'est dire que l'arrachement au séjour familier et quotidien (*unheimlichkeit*) est suscité non seulement par l'étrangeté de l'angoisse mais aussi par celle de l'étonnement. L'étonnement peut angoisser précise Marc Froment-Meurice, comme l'angoisse prédispose à l'étonnement, mais tous deux ont en commun de provoquer un « charme », une fascination et disposent tous deux à un suspens du « monde ». Pour corroborer cette idée, il convient de citer ce que Heidegger dit lui-même de l'étonnement : « l'étonnement est *pathos* – il régit d'un bout à l'autre chaque pas de la philosophie⁸³. » Or, Heidegger précise que *pathos* est en connexion avec *thaumazein*. *Pathos* se définit comme souffrir, patienter, supporter, endurer, se laisser porter par, céder à l'appel de... Mais aussi et en même temps, le *pathos* est compris en tant qu'émotion, disposition, comme ce qui meut hors de soi, ekstatique. Ce qui alors est proprement *thaumazein*, c'est-à-dire merveille, se situe là où nous restons en arrêt. « L'étonnement est, en tant que tel retrait et qu'un tel arrêt, en même temps arraché vers

⁸⁰ *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Article « *Dasein* » rédigé par Hadrien France-Lanord, Les Éditions du Cerf, 2013, p.301, citation de Martin Heidegger, GA 66, 325.

⁸¹ *Ibid.*, p.301.

⁸² Martin Heidegger *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduction de Henry Corbin, Éditions Nathan, 1985, p. 67.

⁸³ Martin Heidegger *Qu'est-ce que la philosophie ?* Traduction de J. Beaufret et K. Axelos, In *Questions II*, Éditions Gallimard, p.32 à 34.

et pour ainsi dire enchaîné par ce devant quoi il fait retraite. [...] L'étonnement est la disposition à l'intérieur de laquelle, pour les philosophes grecs, la correspondance à l'être de l'étant se trouvait accordée⁸⁴. » L'étonnement est alors compris comme ce qui permet de céder à l'appel de l'être. Alors, si l'angoisse tout comme l'étonnement, sidèrent et arrêtent le mouvement d'une « déchéance » (*Verfallenheit*) de soi dans l'affairement du monde, ils permettent la confrontation au rien, et cela aussi parce que le sujet s'y démet de l'illusion de la maîtrise de lui-même. En effet, pour Heidegger, l'ipséité ne peut se fonder que sur la structure du souci dans la temporalité. Or, si l'angoisse, en cela plus spécifique que l'étonnement, est ce qui permet d'avoir un aperçu saisissant sur l'existence, c'est parce qu'elle permet que se découvre l'être-au-monde comme « souci ». Ce souci s'ouvre par l'angoisse, là où l'être vers la mort apparaît de façon saisissante. Toutefois, ce saisissement n'est la saisie de rien, puisqu'il s'agit d'un face-à-face avec le rien de la possible impossibilité. C'est seulement là que l'existence s'ouvre à elle-même.

b) « Percer les écrans du "on" ou se séparer du "je" »

« L'angoisse perce les écrans du "on" – c'est-à-dire d'abord "je" – me sépare de moi-même. Elle libère le soi en le faisant accéder à sa propre et unique possibilité⁸⁵. » Cette possibilité c'est celle de l'ouverture à l'éclaircie de ce qui se voile dans l'affairement. En se séparant de lui-même par les effets de l'angoisse, le sujet peut alors entrevoir le jeu de la différence. Selon l'analyse de Jean-Marie Vaysse dans *L'inconscient des modernes*, la possibilité de libérer le soi de l'illusion permet de reconnaître que se saisir de soi-même dans la présence, occasionne un « durcissement de la présence dans l'insistance d'une subsistance et d'une subjectivité, d'un *upokeimenon* ou d'un ego⁸⁶. » C'est afin de déjouer ce durcissement que Heidegger vise dans *La parole d'Anaximandre* à conquérir une notion non métaphysique de la présence, et cette tentative est saluée par Derrida, même si selon lui elle échoue et finit par se maintenir dans la clôture de la métaphysique. Pour autant Heidegger est bien celui qui explore le champ de la différence entre l'être et l'étant et qui de ce fait affronte la question de la présence. Il y

⁸⁴ Martin Heidegger *Qu'est-ce que la philosophie ?* Traduction de J. Beaufret et K. Axelos, In *Questions II*, Éditions Gallimard, p.32 à 34.

⁸⁵ *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Article « Angoisse » rédigé par Guillaume Fagniez, Les Éditions du Cerf, 2013, p.76.

⁸⁶ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes – Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Éditions Gallimard, 1999, p. 372.

aurait ainsi, mis en évidence par Heidegger, deux formes de présence : d'une part la présence conçue comme persistance, « durcissement dans l'insistance d'une subsistance », autrement dit présence en tant que subsistance dans la conscience de son ego, cette forme de présence posant le Je comme sujet conscient et subsistant, opposé aux objets du monde, là où la pensée perd son authenticité en s'affairant, et d'autre part la présence (*Anwesen*), mouvement extatique et dynamique conçu comme venue en présence, figure de la pensée la plus matinale, une présence comme *événement*, mettant en évidence le caractère temporel de l'être. Or, ce qui pour Heidegger permet de dévoiler cette seconde forme de présence c'est un Dire plus radical que celui de la diversité des langues. Une parole matinale parole de l'origine. En effet par ce dire peut se penser l'origine de la différence qui s'efface sans cesse de sa trace dans le *logos*. Ce dire comme parole de l'origine, est ce qui permet de penser l'éclaircie au-delà du *logos*, qui est ce qui se dit dans le discours comme logique. Le dire est plus exactement envisagé par Heidegger, à partir du verbe *legein*, c'est-à-dire ce qui n'est pas d'abord de l'ordre de la parole, mais signifie cueillir, récolter, mettre à l'abri. Tandis que dans le *legein* il y a une dimension épiphanique du dire, dans le *logos* se trouve l'apophantique, c'est-à-dire la parole qui déclare et affirme selon la logique aristotélicienne du vrai et du faux. Ainsi, lorsque la représentation, la subsistance et la subjectivité s'excèdent, alors l'impensé peut se dire dans une parole matinale, celle du dire excédant la parole. Jean-Marie Vaysse décrit ce dire ainsi :

Ce qui est dit tire alors son origine du non-dit ou de l'imparlé (*Ungesprochene*), au sens soit de ce qui n'est pas dit soit de ce qui demeure en réserve. L'homme n'est pas le sujet de la parole et l'"imparlé" est le lieu à partir duquel la parole advient. Aussi l'imparlé n'est-il pas seulement "ce qui est privé d'ébruitement", mais "c'est ce qui n'est pas dit, *das Ungesagte* (l'inédit), le non encore montré, non encore parvenu dans l'apparition", de sorte que "ce qui doit tout à fait rester imparlé, cela est retenu et gardé dans l'inédit, demeure en tant qu'inmontrable dans le secret [...] – et cela parle sans même avoir besoin de retentir⁸⁷.

Ainsi, si l'inédit n'est pas un sens caché pas plus qu'un refoulé, précise Jean-Marie Vaysse, c'est parce qu'il s'envisage dans le fait de laisser se déployer l'imparlé au sein même de notre parole, c'est-à-dire lui porter écoute, répondant et correspondant, à ce qui dans la parole a été dit. C'est pourquoi « l'homme n'est pas le maître du langage : le langage est écoute silencieuse de la voix de la conscience dans son articulation à la

⁸⁷ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes – Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Éditions Gallimard, 1999, p. 375.

mort⁸⁸. » Il y a ainsi une structure de réceptivité dans le *Dasein* car il est destiné à accueillir ce qui se donne, le *es gibt*, et à correspondre à une interpellation, celle de l'être. C'est en ce sens que l'homme doit s'exposer au « langage comme dictée, épiphanie et différence [ce qui] constitue la nouvelle formule de la donation de l'être, expliquant le privilège de la poésie, car "le poète nous fait savoir que la poésie est le fini qui se range dans les limites de la convenance du destin⁸⁹." Cet accord de la finitude et du destin métamorphose alors l'angoisse en sérénité⁹⁰. »

Mais alors, considérer que l'angoisse puisse se transformer finalement en sérénité, n'est-ce pas sous-entendre que Heidegger vise à résorber ce qu'il en est de cette mise en route, provoquée par l'ébranlement des certitudes de la pensée ? Si les remises en cause de la maîtrise du sujet par lui-même sont entérinées par Derrida, et s'il les ressaisit lui-même, n'est-ce pas surtout pour montrer ce qui avec Heidegger demeure encore prisonnier des carcans de la métaphysique de la présence d'une part et de l'anthropologie d'autre part ?

c) L'espérance de Heidegger

La pensée de Heidegger constitue pour Derrida un chemin à suivre. Chemin en forme d'ouverture, ce que Derrida appelle « l'ouverture des questions heideggériennes », sans lesquelles sa pensée n'aurait pu avoir lieu. Parmi ces questions se repèrent celles que nous venons d'examiner chez Heidegger : l'idée d'une présence se pensant nécessairement en différences, celle d'un *Dasein* qui se démet de la maîtrise du temps, de l'histoire et du langage, question aussi à propos de la façon dont Heidegger étudie la possibilité d'un imparlé demeurant dans le secret d'un non-dit, et partant la remise en cause du *logocentrisme*. Pourtant, nous l'avons montré d'emblée, les textes de Heidegger sont lus par Derrida comme tout autre texte, c'est-à-dire dans une perspective déconstructive. « J'ai marqué, très explicitement et, on pourra le vérifier, dans *tous* les essais que j'ai publiés, un *écart* par rapport à la problématique

⁸⁸ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes – Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Éditions Gallimard, 1999, p. 377.

⁸⁹ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, Paris, 1962, p. 162, cité par Jean-Marie Vaysse dans *L'inconscient des modernes – Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Éditions Gallimard, 1999, p. 378.

⁹⁰ Jean-Marie Vaysse, *Op. cit.*, p. 378.

heideggérienne⁹¹. » Cet écart a rapport aux concepts d'*origine* et de *chute* analysés, précise Derrida, à propos du temps, mais aussi quant à « la valeur du *propre* (propriété, proprier, appropriation, toute la famille de *Eigentlichkeit, Eigen, Ereignis*⁹²) » qui est, ajoute Derrida, peut-être le fil le plus continu et le plus difficile de la pensée heideggérienne. Si la pensée de Heidegger est pour Derrida un coup d'envoi de la *Destruktion* de la métaphysique, elle demeure assujettie à certains présupposés métaphysiques. C'est ce qui lui fera dire : « J'ai parfois le sentiment que la problématique heideggérienne est la défense la plus "profonde" et la plus "puissante" de ce que j'essaie de mettre en question sous le titre de *pensée de la présence*⁹³. »

Dans « La différance », Derrida travaille précisément à déceler ce qui dans la démarche philosophique de Heidegger témoigne de cette défense profonde et puissante de la pensée de la présence. Si Heidegger provoque la mise en question de la notion métaphysique de la présence, il reste néanmoins, aux dires de Derrida, enferré dans l'idée même d'une persistance de la présence. C'est pourquoi, Derrida soucieux de définir la différance au plus juste, le fait en reprenant la question heideggérienne qui consiste à interroger l'essence du présent, la présence du présent. Néanmoins, refusant de définir ce qu'elle est puisqu'elle ne se donne jamais en tant que telle au présent, il cherche à en apprécier les contours. Dans la mesure où Heidegger interroge encore dans l'horizon de la question de l'être, il demeure dans la clôture de la métaphysique en maintenant la suprématie de la présence, quand bien même il s'agit d'une présence pensée dans le mouvement extatique et dynamique de l'événement, c'est-à-dire de la venue en présence. Autrement dit, quand bien même Heidegger pense la différence de l'être à l'étant, et s'il affirme également que cette différence est l'oublié de la métaphysique, il ne fait pourtant que reconduire cet oubli en affirmant un autre type de présence. En effet, lorsque le différencié – le présent et la présence -, se désabrite, alors là se dit une autre présence, une présence elle-même indifférenciée. Autrement dit, la trace se dévoile en un indifférencié : le *présent* et la *présence*. Et même si cet indifférencié se découvre sans se dévoiler en tant que différencié, il n'en demeure pas moins que l'effacement est en même temps, avènement d'un étant-*présent*. La trace demeure donc, se maintient, signée par cet étant-*présent*. Et quand bien-même cet étant-

⁹¹ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 73.

⁹² *Ibid.*, p. 74.

⁹³ *Ibid.*, p. 75.

présent n'est plus pensé, comme dans la tradition métaphysique, il n'empêche que se maintient un lieu de rassemblement, une appropriation. Selon Derrida :

La "trace matinale" de la différence s'est perdue dans une invisibilité sans retour et pourtant sa perte même est abritée, gardée, regardée, retardée. Dans un texte. Sous la forme de la présence. De la propriété. Qui n'est elle-même qu'un effet d'écriture⁹⁴.

Avec Heidegger, le texte garde la marque de ce qu'il a perdu. Est alors maintenue une autre sorte de présent : « le présent devient le signe du signe, la trace de la trace⁹⁵. » C'est pourquoi, en dernière instance, le texte de la métaphysique est ainsi *compris*. Encore lisible ; et à lire⁹⁶. La question de Derrida est alors la suivante, celle que la philosophie a à recueillir après Heidegger : comment penser le dehors d'un texte, par exemple, l'autre du texte de la métaphysique occidentale ? Par cette question, Derrida a la volonté de se confronter à ce que cet impensé contient d'aporie : certes il y a un vacillement opéré dans la pensée grâce à cette proposition heideggérienne de penser l'encore impensé, de décentrer le centre à partir duquel la pensée pense, c'est-à-dire le sujet, mais il maintient un maintenant de la pensée, un autre centre, toujours tributaire du concept vulgaire du temps. Ou autrement dit, la différence reste un nom métaphysique et tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques. C'est pourquoi, Derrida, à la suite de Heidegger, propose, lui, un autre texte ou texte général : une réinscription déplacée de la chaîne (être, présence, -propriation, etc.). Comme il le précise en note de bas de page, à la fin du texte « La différence » :

Il va de soi qu'une telle réinscription ne sera jamais contenue dans un discours philosophique ou théorique, ni en général dans un discours ou un écrit ; seulement sur la scène de ce que j'ai appelé ailleurs le texte général (1972⁹⁷).

De quoi se nourrit l'*espérance* de Heidegger ? De la nostalgie de trouver une inscription rassemblante, unifiante et unique. L'*espérance* de Heidegger se repère dans la quête du mot propre et du nom unique, le « premier mot de l'être », là où le dire vise la parole la plus authentique, celle de l'origine. Or, cette quête suppose la mise en rapport avec ce

⁹⁴ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « La différence », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 26.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁶ À cette question du lisible qui renvoie chez Derrida à celle de l'illisible, nous consacrerons ultérieurement un chapitre. Nous y reprendrons les interrogations concomitantes de Lacan et de Derrida à propos d'une possible ou impossible lecture de Joyce. Nous nous inspirerons pour cette question, du séminaire de Francis Capron, intitulé *Psychanalyse et Déconstruction*, donné à Espace analytique à Paris, de novembre 2015 à juin 2016 (inédit).

⁹⁷ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 28.

que *La parole d'Anaximandre* paraît retenir de la métaphysique. Voici comment Heidegger parle du « premier mot de l'être » (*das frühe Wort des Seins : to khreôn*) :

Le rapport au *présent*, déployant son ordre dans l'essence même de la *présence*, est unique (*ist eine einzige*). Il reste par excellence incomparable à tout autre rapport. Il appartient à l'unicité de l'être lui-même (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans l'être (*das Wesende des Seins*), trouver un seul mot, le mot unique (*ein einziges, das einzige Wort*). C'est là que nous mesurons combien risqué est tout mot de la pensée [Tout mot pensant : *denkende Wort*] qui s'adresse à l'être (*das dem Sein Zugesprochen wird*). Pourtant, ce qui est risqué ici n'est pas quelque chose d'impossible ; car l'être parle partout et toujours au travers de toute langue⁹⁸.

Dans *Identité et différence*, Heidegger affirme avoir recours provisoirement mais inévitablement, par le nom de la différence, au langage de la tradition pour rendre compte de ce qui n'a pas encore été interrogé et pour tenter de trouver ce premier mot de l'être. Derrida lui répond ceci :

Plus "vieille" que l'être lui-même, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue. Mais "nous savons déjà" que si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce *nom*, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre. C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de "différance" qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différantes. "Il n'y a pas de nom pour cela" : lire cette proposition dans sa *platitude*⁹⁹.

Derrida relance ici la question de Heidegger et propose une réponse qui consiste à ne pas apporter de réponse, puisqu'aucun objet nommable n'est proposé pour faire unité. Au contraire, il s'agit pour lui de rappeler que le processus de signification n'a ni origine ni fin et ne prend place que parce que « la chose même se dérobe toujours ». Si selon Derrida, il reste à parler, à faire résonner la voix dans les couloirs du « labyrinthe de la galerie de Dresde¹⁰⁰ », pour suppléer l'éclat de la présence, cela ne peut être que par le fourvoiement de la *phonè*, qui en s'élevant vers le soleil de la présence, est en

⁹⁸ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* – « La parole d'Anaximandre », Éditions Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1949, Gallimard, 1962, pour la traduction française, p. 441-442 cité par Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « La différance », Les Éditions de Minuit, 1972, Note de bas de page, p. 29.

⁹⁹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « La différance », Les Éditions de Minuit, 1972, Note de bas de page, p. 28.

¹⁰⁰ Derrida fait allusion ici à « l'expérience que Husserl croit pouvoir isoler comme une expérience particulière, accidentelle, dépendante et seconde : celle de la dérive indéfinie des signes comme errance et changement de scènes (*Verwandlung*), enchaînant les représentations (*Vregegenwärtigungen*) les unes aux autres, sans commencement ni fin. » Cette expérience est décrite par Husserl dans *Idées I*. Elle est reprise par Derrida pour affirmer que cette expérience du labyrinthe n'est pas un cas particulier de l'expérience. « Hors de la galerie, aucune perception ne nous est donnée, ni assurément promise : la chose même se dérobe toujours », il n'y a pas un « plein jour de la présence. » cf. *La voix et le phénomène*, Éditions Puf, Quadrige, Paris, 1967, p. 116-117.

définitive la voie d'Icare, c'est-à-dire une voie sans issue, où l'on se brûle les ailes à trop vouloir retrouver l'éclat ou l'éclaircie. Ainsi en est-il du concept de temps, pensé à partir de l'être comme présence. Car c'est précisément lorsqu'il s'agit de penser le temps au-delà de la détermination de l'être comme présence que l'on est confronté à l'impossibilité de le nommer. Dans ce cas, « Il ne peut s'agir de quelque chose qu'on pourrait encore appeler temps¹⁰¹ », affirme Derrida dans « Ousia et Grammè ». Il y a là un cercle inhérent à toute pensée, enfermée nécessairement dans un système du concept.

Plus simplement : tout texte de la métaphysique porte en lui, par exemple, *et* le concept dit "vulgaire" du temps *et* les ressources qu'on empruntera au système de la métaphysique pour critiquer ce concept. Et ces ressources sont requises dès l'instant où le signe "temps" – l'unité du mot et du concept, du signifiant et du signifié "temps" *en général*, qu'il soit ou non limité par la "vulgarité" métaphysique – se met à fonctionner dans un discours¹⁰².

La non-réponse est ainsi soulignée par Derrida : c'est parce que l'on ne peut penser qu'au sein du cercle de la nécessité formelle du discours, « qu'il faut réfléchir aux conditions d'un discours excédant la métaphysique, à supposer qu'un tel discours soit possible ou s'annonce dans le filigrane de quelque marge¹⁰³. » Pour le dire autrement, il n'y a pas de signifié transcendantal, pas d'unité du nom, ni pour le temps, ni pour l'être. Et cela parce qu'il n'y a pas de « concept vulgaire du temps ».

Le concept de temps appartient de part en part à la métaphysique et il nomme la domination de la présence. Il faut donc en conclure que tout le système des concepts métaphysiques, à travers toute leur histoire développe ladite "vulgarité" de ce concept (ce dont Heidegger ne contesterait pas), mais aussi qu'on ne peut lui opposer un *autre* concept, on s'apercevrait vite qu'on le construit avec d'autres prédicats métaphysiques ou onto-théologiques¹⁰⁴.

Ainsi, même la démarche heideggérienne s'ordonne autour d'un axe qui est lui-même métaphysique, celui de la séparation entre l'authentique et l'inauthentique ou encore de l'opposition entre la temporalité originaire et la temporalité déchue, dérivée. D'autant plus que cette temporalité originaire et cette tentative pour penser le temps en dehors des sédimentations ontiques, constituent cet *horizon de l'être* que cherchait Heidegger

¹⁰¹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Ousia et Grammè », Les Éditions de Minuit, 1972, note de bas de page, p. 69.

¹⁰² *Ibid.*, note de bas de page, p. 70.

¹⁰³ *Ibid.*, note de bas de page, p.70.

¹⁰⁴ *Ibid.*, note de bas de page, p.73.

en quête d'une pensée qui soit authentique, à partir de laquelle pourrait se faire une éclaircie de l'être.

Et c'est de cette temporalité originaire que, *fermant* [nous soulignons] *Sein und Zeit*, Heidegger se demande si elle constitue *l'horizon de l'être*, si elle conduit au *sens de l'être*. Or l'opposition de *l'originaire* et du *dérivé* n'est-elle pas encore métaphysique ? La requête de *l'archie*, quelles que soient les précautions dont on entoure ce concept, n'est-elle pas l'opération "essentielle" de la métaphysique ? ¹⁰⁵.

La même année (1968) - dans l'entretien avec Julia Kristeva, intitulé *Sémiologie et Grammatologie*, consigné dans *Positions* -, Derrida pointe l'écart entre sa pensée et celle de Heidegger, précisément dans ce rapport aux concepts d'origine et de chute. Ce que Derrida rejette, c'est l'idée qu'il y aurait une origine de la parole permettant de dire le temps historial, tandis que dans le temps de l'histoire, il ne serait question que d'un temps où l'on perd la question authentique de l'être.

Finalement, penser la trace de la différence et l'effacement qui en résulte dans le texte métaphysique est l'impensable même. À la mise en évidence de l'impensé heideggérien, Derrida substitue l'impensable. Or, cet impensable est intraduisible, puisqu'il suppose une illisibilité, un autre texte, hors de la compréhension du texte métaphysique, jamais contenu dans un discours philosophique ou théorique. C'est pourquoi il reste à se démettre des prétentions de la philosophie à pouvoir tout dire, même si c'est en un autre dire. Cette idée est formulée ainsi à la fin de « Ousia et Grammè » :

Une telle trace ne peut être pensée *more metaphysico*. Aucun philosophème n'est paré pour la maîtriser. Et elle (est) cela même qui doit se dérober à la maîtrise. Seule la présence se maîtrise¹⁰⁶.

De cette impossible maîtrise, de cette impossible unification dans un lieu authentique, qui certes dépasserait une métaphysique de la substance, mais qui continuerait à penser la « destruction » de la métaphysique de la substance dans la clôture de la pensée occidentale, Derrida déduit la nécessité d'un « en-dehors de la tradition occidentale. » Comment cet en-dehors se pense-t-il alors chez Derrida ? Là où Heidegger donne pour mission au *Dasein* de s'extirper de l'indifférence du quotidien caractérisé par le manque du besoin de questionner l'être (et d'abord de questionner son être propre, ou l'être de l'étant que nous sommes), et cela dans la visée téléologique de faire advenir une pensée

¹⁰⁵ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* - « Ousia et Grammè », Les Éditions de Minuit, 1972, note de bas de page, p.73.

¹⁰⁶ *Ibid.*, note de bas de page, p.76.

et un dire authentiques, Derrida veut penser la différance jusque dans l'impensable. Mais cet impensable n'a pas à être recueilli par un dire compris comme épiphanie. Derrida affirme la nécessité d'une dissémination qui ne se laisse jamais reconduire à un présent d'origine simple. Au point fixe se substituent des positions dont la valeur serait de ne jamais avoir à se clôturer.

d) Penser au-delà de la « grammaire métaphysique »

Heidegger et Derrida ne défendent pas les mêmes enjeux de la pensée. S'il convient pour eux de penser un renouvellement de la pensée occidentale de l'être puisque le dépassement de la métaphysique est impossible, il n'empêche que Heidegger et Derrida se séparent à propos de la question de l'origine. Heidegger cherche à revenir à l'origine, tandis que Derrida soutient qu'il n'y a pas d'origine, que tout est toujours renvoi, renvoyant à d'autres renvois. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Derrida parle d'une déconstruction de la métaphysique de la présence qui ne peut venir que d'un « certain dehors » de la tradition occidentale. Il parle d'un « ébranlement » qui devrait venir faire écho à ce qui était sédimenté dans la langue occidentale, à savoir une « co-appartenance » et une « co-propriété » du nom de l'homme et du nom de l'être, ces co-appartenances étant selon lui présentes encore dans la pensée de Heidegger. Si Heidegger comme Derrida, déprécie l'idée d'un sujet présent à lui-même, maître par sa volonté de ce qui ressort de sa subjectivité et dans le fantasme de maîtriser le monde, ce qui est davantage en question avec Heidegger, c'est le privilège donné à la présence *permanente*. Françoise Dastur l'affirme ainsi :

La question n'est nullement pour Heidegger de mettre en question le privilège donné à la présence dans la tradition occidentale, que Derrida caractérise comme une "métaphysique de la présence". Ce qui est en question, c'est le privilège donnée à la présence *permanente*, qui caractériserait plutôt ce que l'on pourrait nommer une "métaphysique de la substance", c'est-à-dire une métaphysique qui comprend l'être comme une présence déjà accomplie par opposition à laquelle Heidegger veut penser l'événement de la venue en présence afin de mettre en évidence le caractère temporel de l'être¹⁰⁷.

Selon elle, il y aurait à ce propos un malentendu entre Heidegger et Derrida. Si Derrida tente de discuter, comme le fait Heidegger, la question de la présence - conçue comme le

¹⁰⁷ Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie – Derrida en débat avec Husserl et Heidegger – Temps, histoire et déconstruction*, Éditions Hermann, 2016, p. 96.

centre des enjeux de la métaphysique, lorsqu'elle s'appuie sur le socle d'une présence qui se donne immédiatement à elle-même comme certitude, substance stable -, ce qui reste en « dispute » entre les deux philosophes c'est le rapport entre la présence et l'absence. Il n'y a pas chez Heidegger « la critique de la notion d'être ou de présence elle-même, mais bien plutôt la tentative de penser l'être lui-même comme *Ereignis*, ce qui veut dire penser la venue en présence¹⁰⁸. » Derrida est au contraire, comme le souligne Françoise Dastur, « le penseur de l'absence de la présence, d'une présence indéfiniment différée », un penseur de « l'idée d'un différer infini de la présence¹⁰⁹ », c'est-à-dire que Derrida soutient une pensée de la différance ne cessant jamais de se dérober en tant que telle, impossible à maîtriser, ne pouvant s'envisager que depuis un dehors ou un ailleurs, *in-différente* au fond à penser ce qu'il en est de l'éclosion de l'être, donc de sa vérité. Ce qui importe à Derrida c'est de penser « le jeu de la différance », un jeu où l'être n'a pas sa part, jeu sans fondement, étayé sur l'idée d'une profonde altérité présente en toute chose. C'est pourquoi le mouvement même de la différance ne peut jamais éclore sur une vérité de l'être, quand bien même cette vérité serait, comme le dit Heidegger, *alèthéia* c'est-à-dire voilement-dévoilement de la présence en tant qu'elle provient de l'absence. En cela Derrida est loin de Heidegger qui est soucieux d'abord de « l'étrangeté de l'étant qui émerge de rien et est porté par le rien¹¹⁰ », cette étrangeté permettant une décloison de l'être. Si Heidegger met en question le privilège du présent, c'est donc seulement pour satisfaire à la volonté de penser l'être. L'ébranlement que provoque Heidegger dans la métaphysique, ne touche qu'un pan de la métaphysique, celui de « la logique de la fondation de l'être qui n'est autre que ce que Nietzsche nommait la "grammaire métaphysique¹¹¹". »

Cette grammaire métaphysique, Nietzsche le souligne dans *Par delà le bien et le mal*, s'appuie sur la grammaire des logiciens qui tombent dans l'illusion superstitieuse de croire que le sujet « je » est la condition de l'attribut « je pense ». « Une pensée ne vient que quand *elle* veut¹¹² », affirme Nietzsche. « Ça pense en moi » pourrait-on dire et ce n'est qu'illusoire de penser que cette pensée est constituée par un sujet lui-même constitué, établi en certitude immédiate et permanente, sujet présent sans cesse à lui-

¹⁰⁸ Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie – Derrida en débat avec Husserl et Heidegger – Temps, histoire et déconstruction*, Éditions Hermann, 2016, p. 132.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 132.

¹¹² Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, chapitre 1, § 17.

même. De cette grammaire métaphysique qui se fonde sur la logique grammaticale de la présence d'une fondation logique, Heidegger comme Derrida veulent s'extirper. Mais Derrida veut la transformer en grammatologie, c'est-à-dire élaborer une science de la textualité qui mette en évidence ceci :

- premièrement, que le langage n'est pas constitué par la représentation d'un dedans (le « sens » à « exprimer »), mais par un dehors (le signe linguistique). Il n'y a jamais de traductibilité absolument pure, transparente et univoque par le langage de ce qui lui serait préexistant, à savoir un sens. Ce leurre se redouble d'une illusion, celle du phonocentrisme qui est pour Derrida le cœur même de l'illusion de la présence à soi-même d'un sujet-parlant. « Quand je parle, non seulement j'ai conscience d'être présent à ce que je pense, mais aussi de garder au plus proche de ma pensée ou du "concept" un signifiant qui ne tombe pas dans le monde, que j'entends aussitôt que je l'émetts¹¹³. » Dès lors, le signifiant semble s'effacer ou devenir transparent pour laisser le concept se présenter lui-même comme ce qu'il est, ne renvoyant à rien d'autre qu'à sa présence. C'est ce que Derrida appelle également l'illusion d'un vouloir-dire-intentionnel.

- Deuxièmement, la grammatologie sert à montrer que l'écriture est elle-même accusée dans l'histoire de la philosophie d'appauvrir la plénitude d'une parole vive, parfaitement représentée dans la transparence de sa notation, immédiatement présente au sujet qui la parle et à celui qui en reçoit le sens. C'est pourquoi, l'écriture appauvrissant la langue devrait s'effacer devant la plénitude d'une parole vive.

Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. Que ce soit dans l'ordre du discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent. [...] Cet enchaînement, ce tissu, est le *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte. Rien, ni dans les éléments ni dans le système, n'est nulle part ni jamais simplement présent ou absent. Il n'y a, de part en part, que des différences et des traces de traces¹¹⁴.

C'est contre l'hégémonie du phonologisme et du logocentrisme mais aussi la suprématie de l'onto-théologie que Derrida s'insurge et en cela il dépasse le propos heideggérien en affirmant que Rien - aucun étant présent - ne précède la différence et l'espacement. Rien, pas même le *Dasein* qui pourrait ébranler la logique de la fondation de l'être, et cela justement parce que Heidegger ne remet pas en cause l'idée d'une venue en présence. La

¹¹³ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 33-34.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 37-38.

présence, non seulement n'est pas définitivement écartée, mais surtout elle se redéfinit à partir de la « voix silencieuse de la conscience », là où le langage doit se penser comme abri de l'être. Et si le langage garde l'être, c'est parce qu'il est un abri qui se construit et qui s'assemble comme lieu originaire, « mon *ici* originaire comme ici que je n'ai pas choisi mais à partir duquel tout choix explicite prendra sens¹¹⁵. » Là aussi qu'est reconduit cet étant privilégié qu'est l'homme, étant exemplaire, seul habilité, parce qu'il a le langage, à être interpellé par l'appel de l'être. La différence envisagée à partir du *Dasein* par rapport à la question de la subjectivité et de l'humanité échoue ici même, en ce lieu de l'habiter où Heidegger pense un rassemblement, un recueillement de l'homme, là où s'origine une venue en présence possible, lorsque l'événement de la sortie de l'oubli (*léthé*) a lieu, alors même que c'est une venue en présence qui tente de penser ce qui s'efface dans le *logos*. C'est donc finalement une confusion entre le *Dasein* et l'homme qui se joue avec Heidegger, empêchant une véritable remise en cause de la métaphysique traditionnelle. Même si nous nous tenons dans cette entente du « est » sans pouvoir fixer conceptuellement ce que le « est » veut dire, il n'empêche que : « Cette entente courante et vague de l'être est un *factum*¹¹⁶. » affirme Derrida. Et à la question de savoir à partir de quel étant l'ouverture de l'être prendra son départ, la réponse est : à partir de cet étant que nous sommes nous-même, c'est-à-dire à partir d'une certitude, d'une entente privilégiée, en ce *nous*, fondé « par le principe des principes de la phénoménologie, le principe de la présence et de la présence dans la présence à soi, telle qu'elle se manifeste à l'étant et en l'étant que *nous* sommes¹¹⁷. » Derrida précise que cette exemplarité du *Dasein* tient à son caractère de proximité – proximité à soi, identité, présence à soi immédiate –, cela sur le plan ontique, alors même qu'ontologiquement il est le plus éloigné de soi. C'est dans cette opposition-là que se reconduit, selon Derrida, le privilège ontico-ontologique du *Dasein*. En effet, le *Dasein* est donné selon Heidegger de manière primaire, au sens d'une saisie immédiatement possible, mais aussi au sens que « son mode d'être serait une prédonnée "immédiate"¹¹⁸. » À partir de ce privilège ontico-ontologique reconnu au *Dasein*, Derrida affirme qu'il y a subsistance chez Heidegger d'une « métaphysique de la subjectivité » et donc la perpétuation d'une

¹¹⁵ Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Troisième séance – Le 17 décembre 1964, Éditions Galilée, 2013, p. 101.

¹¹⁶ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie – « Les fins de l'homme »*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 149.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 150.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 152.

pensée de l'homme. Heidegger distingue entre la proximité et la notion métaphysique d'« immédiateté », ce qui lui permet « de critiquer un certain style de phénoménologie et le primat de la "conscience", des "données immédiates de la conscience"¹¹⁹. » Il interroge à travers la question d'une proximité à soi-même du *Dasein*, la possibilité que le moi, alors même qu'il est donné comme une évidence, ne soit pas pour autant un *donné* stable et substantiel, être-là-devant, séparé du monde. Néanmoins, c'est là que Derrida trouve ce motif de la persistance d'une métaphysique de la présence chez Heidegger, dans ce thème de la proximité à soi du *Dasein*. Même si Heidegger parle du problème ontologique du *Dasein* et de sa mobilité spécifique, saisissable seulement de manière existentielle, c'est-à-dire par le fait que le *Dasein* ne se fonde que sur son *existence*, il parle néanmoins du *Dasein* comme un *existant* en soi-même, dans la constance du soi-même. C'est là également que Derrida s'oppose à Heidegger. Le philosophe français le précise en ces termes : si l'être, avec Heidegger, ne se donne pas en tant que tel, en tant qu'essence, mais si pour autant il est de la mission de l'homme de chercher à le dire, cela ne se peut qu'à partir du *Da*, parce qu'il y a présence du *Da* qui est là, qui est cet espace où se fait l'éclaircie de l'être. Le *Da* en lequel l'homme ek-siste est la zone d'éclaircie de l'être et cette éclaircie n'advient que lorsque s'assume une attention soutenue à la voix de l'être, audible par le souci issu de la temporalité. C'est dire que cette éclaircie ne se produira que si se produit l'ek-sistence présente à elle-même.

On voit donc que le *Dasein*, s'il n'est pas l'homme, n'est pourtant *pas autre chose* que l'homme. Il est, comme on va le voir, une répétition de l'essence de l'homme permettant de remonter en-deçà des concepts métaphysiques de l'*humanitas*¹²⁰.

¹¹⁹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Les fins de l'homme », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 152.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 151. Il faut entendre par *humanitas* (et ici aussi dans la façon dont l'emploie Jacques Derrida), ce qu'en explique Martin Heidegger dans *Lettre sur l'humanisme* : « Le premier humanisme, j'entends celui de Rome, et les formes d'humanisme qui depuis se sont succédées jusqu'à l'heure présente, présuppose toute l' "essence" la plus universelle de l'homme comme évidente. L'homme est considéré comme animal *rationale*. Cette détermination n'est pas seulement la tradition latine des mots grecs *zōon logon echon*, elle est une interprétation métaphysique. Une telle détermination essentielle de l'homme n'est pas fautive. Toutefois, c'est sa provenance essentielle et non pas seulement ses limites que *Sein und Zeit* a jugé digne de mettre en question. Ce qui est digne d'être mis en question, loin d'être livré à l'action dissolvante d'un scepticisme vide, est avant tout confié à la pensée comme ce qu'elle a elle-même à penser. » Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Éditions Mouton Bilingue, Traduction Roger Munier, Paris, 1964, p. 53.

Cela se dit ainsi chez Heidegger : ce qui est menacé dans la métaphysique et la technique, c'est l'essence de l'homme que l'on devrait penser avant et au-delà de ses déterminations métaphysiques. Or, c'est seulement à partir d'une réinstauration de l'essence de l'homme qu'il peut retrouver sa patrie. C'est seulement lorsque l'homme peut revendiquer qu'il a trouvé le lieu où son essence habite qu'il peut retrouver l'habiter authentique de l'être. Heidegger l'affirme :

Avant de parler (*bevor er spricht*), l'homme doit se laisser revendiquer (réclamer : *sideder ansprechen*) par l'être et prévenir par lui du danger de n'avoir, sous cette revendication (*Anspruch*) que peu ou rarement quelque chose à dire. C'est alors seulement qu'est restituée à la parole (*dem Wort*) la richesse inestimable de son essence et à l'homme l'abri (*Behausung*) pour habiter dans la vérité de l'être¹²¹.

Heidegger poursuit et se demande « quelle est l'orientation du "souci", sinon de réinstaurer l'homme dans son essence¹²². » Cela signifie-t-il autre chose que de rendre l'homme humain ? « Ainsi *l'humanitas* demeure-t-elle au cœur d'une telle pensée, car l'humanisme consiste en ceci : réfléchir et veiller (*Sinnen und Sorgen*) à ce que l'homme soit humain et non inhumain (*unmenschlich*), c'est-à-dire hors de son essence¹²³. » À la suite de Derrida, il s'agit de se demander comment envisager le fait que selon Heidegger, il y a tout à la fois l'idée d'un homme comme *étant* qui n'est pas présent à lui-même car exposé au rien, mais qu'en même temps, cette absence pourrait être résolue par l'idée d'une essence retrouvée de l'homme, là où se trouve un abri, une patrie, une maison de l'être, là où se situe le propre de l'homme : être humain de façon exemplaire.

Chapitre 2 – Pour une autre responsabilité du sujet, la psychanalyse sans alibi

Au fil des ces confrontations entre Heidegger et Derrida, nous avons voulu exposer à quel point Derrida rend hommage à la pensée de Heidegger en montrant :
- comment Heidegger a permis que se posent à la philosophie les questions les plus essentielles, permettant à celle-ci de se penser dans la continuité (et en rupture) de Nietzsche, comme une force de provocation, dans la mesure où elle tente de penser

¹²¹ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Éditions Aubier, Montaigne, Paris, 1964, p. 45.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Les fins de l'homme », Les Éditions de Minuit, 1972, p.154.

l'impensé. Pour ce faire, Heidegger a opéré une *Destruktion* de l'onto-théologie. Contre la philosophie de Hegel qui se déploie dans la relève, dans l'*Aufhebung*, par une résolution des contradictions, Heidegger tente de retrouver, à l'inverse de Hegel, l'authentique question de l'être en introduisant une compréhension de la vérité comme *alèthéia*. Celle-ci suppose un retour vers le commencement grec, là où la philosophie grecque avait justement aperçu que la clarté est plus voilante que l'obscurité. Il faut recommencer à penser la philosophie là où cette pensée d'un événement du paraître a été aperçue, sans être pour autant accomplie.

- Comment ces questions posées par Heidegger à la métaphysique sont accompagnées de celle, primordiale selon Derrida, de la mise en cause de l'essence de la présence. Heidegger provoque la remise en question de l'idée d'un sujet se représentant lui-même comme permanent, substance subsistant face aux objets du monde, qui croit ainsi pouvoir se saisir de lui-même et du monde en une présence stable (*Vorhandenheit*). À cette forme de présence comme durcissement dans l'insistance d'une subsistance, Heidegger oppose une présence comme *événement*, c'est-à-dire venue en présence. Là où le sujet n'est plus happé par l'affairement dans le monde dans lequel il s'éparpille en une vie facticielle, s'aliénant dans la multiplicité des tâches et où il peut dès lors s'ouvrir à un imparlé, un dire l'être authentique, c'est-à-dire s'ouvrir à la question de l'être.

- Comment alors, cette nécessité de penser un sujet qui ne soit plus une donnée immédiate de la conscience stable, ouvre à la pensée du *Dasein*, ce terme qui désigne un préalable à toute détermination de l'homme, n'étant plus envisagé comme sujet-conscience, corps-et-âme, ni même comme animal rationnel, mais comme celui qui peut s'ouvrir à l'être, lorsque ce qui est n'apparaît plus sous la figure de l'autosuffisance, de ce qui tient en vis-à-vis. Seul parmi les êtres vivants à ne pas être indifférent à son être, le *Dasein* se rapporte à l'être qui est le sien. Heidegger serait ainsi celui qui aurait le plus approché l'idée d'une pensée envisagée en-deçà d'un sujet sûr de sa puissance d'affirmation. N'étant plus maître ni de l'histoire, ni du temps et pas même du langage, il a simplement à entendre, lorsqu'il est démis de sa puissance humaine, la voix silencieuse qui l'appelle à être le berger de l'être. Il serait celui qui permettrait de penser un impouvoir du sujet et partant une éthique repensée. Renonçant aux velléités de devenir « comme maître et possesseur de la nature », le *Dasein* aurait simplement à s'ouvrir à l'appel puis à l'entente de l'être.

Pourtant, ces ouvertures heideggériennes restent sur le seuil de la pensée selon Derrida. Heidegger séjourne encore près des rivages de la métaphysique de la présence et il est rivé à un primat de l'homme dont il s'agit au fond de retrouver l'essence. N'est-ce pas au cœur d'une remise en cause de la conscience comme puissance législatrice du sujet affirmée par les apports de la psychanalyse que se situe la véritable possibilité de s'éloigner de la métaphysique, de s'exposer à l'arrivée de l'autre, de l'altérité, cet hôte étranger qu'est pour la philosophie la psychanalyse ? Derrida ne souhaite-t-il pas ainsi poursuivre le chemin de Heidegger lorsque celui-ci remet en cause l'humanisme, l'anthropologie et rejette la notion même de sujet ?

En effet ce que la psychanalyse parvient à penser, au-delà de la philosophie, c'est la pratique « d'une espèce d'*épokhè*, d'une mise entre parenthèses de toute notion identitaire de l'anthropologie comme croyance à l'humain. Tautologie bavarde de l'homme identifié à lui-même : si rien d'humain n'est étranger à l'homme, comme l'énonce le "cercle anthropologique" sous la référence à l'adage terencien, il y a bien de l'étranger au cœur de l'humain, qui fait l'homme, plus encore que loup pour l'homme, étranger à l'homme comme à lui-même¹²⁴. » En effet, la psychanalyse met en cause l'anthropologie parce que celle-ci se nourrit de l'illusion d'une indépendance de l'homme par rapport à l'enfant, alors que « l'enfant est le père de l'homme ». Selon Paul-Laurent Assoun, l'infantile (noyau de l'inconscient) vient subvertir l'identité de l'homme à lui-même. La croyance anthropologiste repose sur la fierté adulte d'indépendance de l'enfant que le savoir de l'inconscient récuse à chaque pas¹²⁵. La psychanalyse interroge l'identité de l'homme dans ses fondements. Elle examine aussi les risques liés aux identifications rassurantes. Freud dénonce les rouages des illusions liées à la conception traditionnelle de l'homme et du sujet et Derrida ne peut dès lors que lui emboîter le pas. Freud selon lui, donne le coup d'envoi d'une réflexion anthropologique, par la déconstruction même des illusions à l'œuvre dans la science anthropologique. Il met en évidence l'étrangeté de l'homme : au cœur de sa constitution psychique séjournent des motifs inconscients, recouverts soigneusement par des habillages conscients. L'idéal du moi œuvre consciencieusement à déguiser d'illusions ou d'alibis ce qu'il en est de la pulsion de mort. Déguisée mais jamais éradiquée, la pulsion de mort met en péril les

¹²⁴ Assoun Paul-Laurent, « Inconscient anthropologique et anthropologie de l'inconscient. Freud anthropologue », *Revue du MAUSS*, 2011/1 (n° 37), p. 71-87. DOI : 10.3917/rdm.037.0071. URL : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-1-page-71.htm>, p.45.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 46.

principes de la civilisation. La pulsion ainsi déguisée est donc ce à partir de quoi se posent les enjeux politiques et éthiques des communautés. Face à ces questions Derrida exige le « sans alibi » d'une psychanalyse. Lorsque Freud est interrogé, affirme Derrida, sur l'impuissance de la Société des Nations à mettre fin à la guerre et aux exterminations les plus cruelles, c'est alors toujours autour du terme de cruauté et du sens du mot « cruauté » que l'argumentation de Freud se fait à la fois la plus politique et, dans sa logique, la plus rigoureusement psychanalytique. Freud réinscrit le terme de cruauté dans une logique psychanalytique de pulsions destructrices indissociables de la pulsion de mort.

Nous voudrions donc nous intéresser à cette position éthique de Derrida par rapport à la psychanalyse, dans la mesure où elle remet en cause le sujet conscient, tout en le convoquant à se soustraire aux illusions afin de repérer où et comment œuvre en lui la cruauté. C'est là que le sujet a « à répondre devant », « répondre à », « répondre de », « répondre de soi », quand bien même il n'est plus situé dans une intentionnalité égologique, même s'il est sujet divisé et instable, sans cesse confronté à des enjeux de pouvoir. Il n'a sans doute pas fallu attendre la psychanalyse pour entendre cette instabilité du sujet, car dès son origine la philosophie fait résonner les effets de cette instabilité, en affirmant une sagesse qui consiste à douter de ses certitudes et à se défier de la puissance d'affirmation de soi-même. Pourtant, ces ouvertures permises par la philosophie, ne parviennent jamais à interroger la responsabilité autrement que dans le rapport conscient à soi-même. Avec Heidegger, par exemple, on pourrait penser que le rejet de l'idée de sujet, prémunissant contre toute velléité d'hégémonie sur soi ou sur le monde, rejoint les défiances de la psychanalyse vis-à-vis d'un sujet tout-puissant. Mais, en réalité, l'avoir-à-être de l'étant est envisagé dans le rapport à soi-même. La responsabilité se donne par « la voix de la conscience » thématifiée dans *Être et Temps* comme l'appel du souci. Heidegger semble ne pas franchement renoncer à l'idée de subjectivité. En effet, même si la subjectivité n'est plus pensée par lui comme un point de départ métaphysique, même si elle est envisagée dans le lien collectif, elle continue néanmoins de soutenir un idéal d'authenticité de la pensée. Cet idéal se situe dans la possibilité du « maintien de soi » (*Selbständigkeit*), résultant de « la résolution devançante » qui a su conquérir un sol, un espace de lucidité et de probité pour l'existence. Autrement dit, si la résolution signifie « se laisser appeler » (*Sich-aufrufen-lassen*) face à l'étrangeté de son être, il n'empêche qu'il s'agit encore de décider pour soi,

se décider à « vouloir avoir conscience ». Une décision qui trouverait son apogée aux conséquences morbides dans « la grande décision » qui revient à l'Allemagne de déployer « de nouvelles forces spirituelles à partir du milieu », afin de conjurer une politique qui ne serait pas *de l'esprit*¹²⁶. Alors même que Heidegger rejette l'idée du sujet puissant de sa capacité à se représenter lui-même et le monde, au point de lui substituer celle du *Dasein*, se rejoue pourtant une pensée de la puissance de l'esprit au niveau collectif. Le sujet s'affirme alors puissamment chez Heidegger, non pas directement dans sa singularité subjective, mais effacé, neutralisé, pour encore mieux resurgir en s'affirmant au service des forces spirituelles du *Volk*.

Avec Derrida, si le sujet est interrogé jusque dans ses fondements inconscients, et cela grâce aux enjeux de la psychanalyse, c'est afin de questionner l'idée de la responsabilité au-delà du conscient. Quand Heidegger sollicite l'étrangeté d'un rapport au monde et d'une présence de soi au monde, c'est en vue de penser une érection des forces spirituelles ou une puissance de la pensée. Si l'étrangeté d'un moi vacillant est convoquée par Derrida, sous-entendant un sujet à jamais dans l'impossibilité de rejoindre une définition stricte et stable (à cause de processus inconscients, de forces et de pulsions), c'est plutôt pour l'appeler à la responsabilité au-delà de ses décisions conscientes. Le sujet n'est jamais rejeté par Derrida, il est néanmoins défini comme ce qui ne peut jamais coïncider avec soi, puisque dès qu'il se représente, il se brise, il ne peut se donner que dans un espacement, dans un devenir-absent. Or, c'est précisément parce que la subjectivité chez Derrida n'est jamais identité à soi ou rassemblement dans une figure de l'Un, qu'elle peut se penser dans la plus grande responsabilité qui soit, c'est-à-dire dans le fait de laisser arriver le don de l'autre en soi. Le sens du don, d'un moi qui se donne de se crypter, c'est-à-dire impossible à circonscrire quant à ses contours, est ce qui ouvre à une responsabilité d'un autre type que celle d'un sujet seulement volontaire par sa raison. Si chez Heidegger il convient de se laisser appeler par l'être, pour Derrida il s'agit de s'ouvrir à l'autre, à l'autre y compris en soi.

Nous montrerons que les positions éthiques de Derrida s'appuient sur l'idée d'un vacillement perpétuel du sujet, leurré de se considérer à la tête de ses raisonnements ou responsable de lui-même, alors qu'il est plutôt soumis à des processus qu'il ne maîtrise

¹²⁶ Martin Heidegger, *Discours du rectorat*, cité par Jacques Derrida dans *Heidegger et la question - De l'esprit et autres essais*, *De l'esprit*, Éditions Galilée, 1987, Éditions Gallimard, 1990, p. 58-59.

pas. La responsabilité consiste d'abord à déconstruire la certitude d'être à la tête de soi-même afin d'en assumer les conséquences politiques.

2. 1 – Processus d'identifications et risques éthiques

a) Une mimétologie inavouée chez Heidegger

Sans doute est-ce dans cette convocation de l'errance du sujet appelée au-delà de ce que la raison commande, au plus près de la déraison que se situe le pas de plus effectué par Derrida, le pas au-delà de Heidegger, et là que se lit sans doute aussi son inclination vers la psychanalyse. En effet, la ruse et l'illusion sont entendues, grâce aux apports de Freud, comme un processus du sujet par rapport à son désir, intriqué profondément à des aspirations narcissiques. Ne pas désirer voir, demeurer dans l'insu a une fonction économique pour Freud. L'illusion n'a pas à ses yeux le même statut que l'erreur. Elle n'est pas de l'ordre du jugement erroné, ou de la faute du raisonnement, mais elle participe, par un processus d'économie psychique, à l'accomplissement de désirs. Ces désirs selon Freud sont « les plus anciens, les plus forts, les plus urgents de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs ». L'un de ces désirs les plus archaïques, est de combler, compenser « l'effrayante impression de désarroi chez l'enfant¹²⁷ ». L'illusion selon Freud est une réponse à l'angoisse originaire. Ce qui se révèle avec le père de la psychanalyse, c'est le noyau infantile de la demande de bonheur de l'être humain. Or, fuir ce désarroi se fait souvent dans l'attente d'une réponse collective qui invite à résoudre le malaise dans l'illusion et le désir pour le sujet ainsi angoissé, d'une disparition de soi s'évanouissant derrière une identification adressée, soit à la transcendance d'un Être tout-puissant, soit à un « chef » admiré. Or, pour Freud, il ne faut pas vouloir se rassurer de la sorte. Il faut, au contraire, endurer le sentiment de déréliction afin de ne pas risquer les effets, parfois vertigineux, de dissolution de la responsabilité du sujet dans des attentes de reconnaissance de soi par autrui. Clotilde Leguil le dit ainsi dans sa présentation de *L'avenir d'une illusion* : « Le sujet est aussi susceptible de se confronter à ce qui lui manque afin de saisir comment son propre désir peut devenir le lieu même d'une expérience éthique. Freud croit en la possibilité d'affronter le désarroi pour accéder à une liberté responsable, celle de l'être humain

¹²⁷ Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Chapitre VI, Éditions Points, mars 2011, p. 78.

doué de logos¹²⁸. » Cela implique une éthique de la responsabilité pour le sujet. Entendre les errances, les désirs incohérents, les fantasmes à l'œuvre et ne pas vouloir les résoudre, serait alors ce qui permettrait d'endurer les contradictions à l'œuvre dans le psychisme à notre insu et de « répondre de », sans en appeler à la sévérité de la conscience (du Surmoi), qui lui, répond de façon unilatérale en convoquant seulement la raison contre la pulsion. Or, la déraison se camoufle là, tant les mécanismes contradictoires, mais existants en même temps, - ensemble, sans opposition -, se trouvent intriqués et difficilement repérables, entre un narcissisme conçu comme affirmation par le sujet d'un moi fort et puissant et un désir que le moi disparaisse derrière des processus identificatoires, ceux-ci renforçant davantage encore le narcissisme (disparition contre élection). Freud dans *Psychologie collective et analyse du moi*, tente de mettre à jour « la formule de la constitution libidinale d'une foule primaire » : « La foule primaire se présente comme une réunion d'individus ayant tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, ce qui a eu pour conséquence l'identification de leur propre moi¹²⁹. » Tout comme dans l'état amoureux, ce mécanisme ressort d'une idéalisation de l'objet détenant une force identificatoire, hypnotique : il s'agit en somme d'aimer l'objet pour les perfections qu'on souhaite à son propre moi et on cherche par ce détour à satisfaire son propre narcissisme¹³⁰.

Ce sont ces processus identificatoires, dont les oppositions co-existent, que veut travailler Derrida. Ces processus seraient des enjeux présents partout selon lui, y compris dans les tentations de penser et de demeurer entre-soi, dans « les airs de famille », la plupart du temps à l'insu ou de façon inavouée pour chacun. Il faut se méfier des tentations d'assimilation ou de projection spéculaire qui existent aussi entre les penseurs, éviter de tomber dans les pièges de la mimétologie. Il faut installer la singularité de l'expérience des pensées de chacun qui restent absolument différentes les unes des autres. En effet, chaque penseur est séparé de l'autre dit Derrida grâce à « la fatale impureté du secret de l'idiome, le secret c'est-à-dire en premier lieu la *séparation*, le sans rapport, l'interruption¹³¹ ». Cette séparation doit être revendiquée afin d'éviter

¹²⁸ Clotilde Leguil, *Désir et désarroi, la religion au miroir de la psychanalyse – Présentation à l'ouvrage de Freud L'avenir d'une illusion*, Éditions Points, mars 2011, sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, p. 31.

¹²⁹ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse – Deuxième partie : Psychologie collective et analyse du moi – Chapitre 8 – États amoureux et hypnose*, Éditions Petite Bibliothèque Payot, p. 140-141.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹³¹ Jacques Derrida *Psyché – « Désistance »*, Éditions Galilée, 1987, p. 603.

les assimilations ou les mimétologies. Il le dit ainsi dans le texte *Désistance*, en citant Lacoue-Labarthe :

Le plus urgent, j'essayerai de m'y employer, ce serait de rompre ici les airs de famille, d'éviter les tentations généalogiques, les projections, assimilations ou identifications. Et ce n'est pas parce qu'elles sont impossibles que la tentation devient plus évitable. Au contraire. L'assimilation ou la projection spéculaire, voilà ce contre quoi Lacoue-Labarthe nous met sans cesse en garde. Il en décèle la fatalité, le piège *politique* jusque dans la mimétologie « inavouée » et « fondamentale » de Heidegger¹³².

Cette idée d'une mimétologie fondamentale chez Heidegger est précisée de façon encore plus explicite par Derrida lorsqu'il cite à nouveau Philippe Lacoue-Labarthe exposant comment l'ek-sistence, déterminée de façon encore onto-typologique dans le *Discours du rectorat*, témoignent d'une « mimétologie inavouée ». Cette « mimétologie inavouée », « surdéterminerait politiquement la pensée de Heidegger, un certain *double-bind* dans l'identification nationale (imitation et refus de l'imitation), etc. » Dès lors, Derrida reprend la question suivante que nous voulons faire ici nôtre : « quand les enjeux s'appellent l'institution psychanalytique ou l'identification en général, ils sont évidemment et immédiatement politiques. "Le problème de l'identification ne serait-il pas, en général, le problème lui-même du politique¹³³" ? »

Avec Heidegger, l'angoisse ouvre à l'authenticité de l'être, mais *in fine*, il s'agit de retrouver le confort d'un habiter ou d'une réassurance dans le rassemblement du *legein*. Il contredit en quelque sorte la mise en éveil de tout ce que l'angoisse déploie. Il le fait certes dans une démarche philosophique, mais à trop vouloir une réassurance de la pensée et de son authenticité, il rate l'errance du délaissement. Seule compte pour lui la destination, à savoir la résolution devançante. Tandis que chez Freud, le *soll ich werden* s'inscrit dans la perspective de fortifier le moi en le désincarcérant de ses illusions narcissiques, résistant par là aux sirènes des identifications, avec Heidegger l'on pourrait affirmer : là où le *je* disparaît, advient la possibilité de l'analytique existentielle. Ainsi, la destitution de l'ego chez Heidegger vise seulement la possibilité d'une pensée érigée en puissance. Il s'agit de penser dans la joie d'un vouloir-avoir-conscience où se perd le pouvoir par soi de la maîtrise et de la mainmise sur le monde, mais où se rejouent néanmoins les enjeux d'un surcroît de puissance grâce à la possibilité d'une pensée vraie, vigoureuse, ouvrant à une compréhension dégrisée du monde (« sobre »,

¹³² Jacques Derrida *Psyché* – « Désistance », Éditions Galilée, 1987, p. 603.

¹³³ *Ibid.*, p. 632.

selon la traduction de Veizin). Il n' y a qu'à lire le paragraphe 62 de *Sein und Zeit* pour l'entendre :

La résolution devançante n'est nullement un expédient, forgé pour "surmonter" la mort, elle est ce comprendre-consécutif à l'appel de la conscience – qui libère pour la mort la possibilité de *s'emparer* de l'existence [Traduction de François Veizin : offrant à la mort la possibilité d'avoir *l'existence* du *Dasein en sa puissance*] et de dissiper radicalement tout auto-recouvrement fugace. Le vouloir-avoir-conscience déterminé comme être-pour-la-mort ne signifie pas davantage une sécession qui fuirait le monde, mais il transporte, sans illusions, dans la résolution de l'"agir". La résolution devançante, enfin, ne provient pas non plus d'un "idéalisme" qui survolerait l'existence de ses possibilités, mais elle jaillit de la compréhension dégrisée de possibilités fondamentales factices du *Dasein*. Avec l'angoisse dégrisée qui transporte devant le pouvoir-être isolé, s'accorde la joie vigoureuse de cette possibilité¹³⁴.

Dans cette citation de Heidegger, il est important d'entendre tout d'abord la lecture de l'*ego cogito* cartésien, le solipsisme de la pensée aboutissant à un *sum moribundus*. En effet, l'angoisse dégrisée transporte devant le pouvoir-être isolé, elle renvoie ainsi dans cet esseulement à la possibilité la plus *propre*, insubstituable, absolue du *Dasein*. Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi dans cet esseulement qui le singularise. Alors la mort ou plutôt le mourir authentique comme possibilité toujours mienne, est au fond le véritable principe d'individuation. En ce sens, l'être-pour-la-mort est ce qui ouvre à la possibilité de la pensée vigoureuse, joyeuse de sa puissance ainsi érigée, supposant le principe d'individuation comme rassemblement en unité. C'est à cet endroit que le sentiment de dérégulation que, selon Freud, l'homme doit endurer, pourrait être entendu comme ce que dit Heidegger ici de l'angoisse : une angoisse qui ouvre à la responsabilité. Sauf que sont ici pensées deux sortes de responsabilité : celle de Heidegger est celle du *Dasein* qui, se confrontant à l'angoisse et à l'esseulement d'un « mourir », ordonne d'entendre l'appel de l'être, tandis que celle de Freud est celle d'un sujet responsable de ne pas se laisser leurrer par les illusions présentes dans ses intentions ou désirs conscients et cela pour être averti de ses incessantes tentations pulsionnelles, risquant toujours d'œuvrer à son insu au dépens de l'autre. Certes, l'angoisse pour Heidegger est aussi *inquiétante étrangeté*, tout comme

¹³⁴ Nous préférons pour cette citation essentielle, la traduction d'Emmanuel Martineau, parue en 1985, hors-commerce, mais disponible en version numérique, sur <http://t.m.p.free.fr>. Cette citation du § 62 se trouve à la page 236 de cette version. Toutefois, nous ajoutons entre crochets une partie de la traduction de François Veizin, qui nous paraît plus probante, concernant l'idée que nous travaillons ici, à savoir, celle d'un ego destitué de la tradition cartésienne, mais renforcé en puissance de pensée, plus vigoureuse, qui alors paradoxalement suppose un principe d'individuation et de appropriation, s'opposant à la destitution de l'ego qu'entendent Freud et à sa suite Derrida lorsqu'il travaille les questions de la psychanalyse autour de la cruauté dans les *États d'âme de la psychanalyse*.

pourrait l'être chez Freud la confrontation avec cette étrange familiarité lointaine d'une image de soi. Freud décrit l'expérience d'apercevoir son propre reflet sur la vitre, de ne pas se reconnaître et de se prendre lui-même pour un intrus, un importun¹³⁵. L'image de soi cause dans ce cas un trouble car elle est vécue comme double. Le moi se dédouble et se présente à soi-même dans une image. Lorsque l'image devient tout à coup étrange, *étrangère* à soi, alors le vacillement de l'être peut s'entendre dans la plus profonde intimité d'un questionnement qui ouvre à l'altérité jusqu'en soi-même mais surtout à une confrontation soudaine, même si très transitoire, avec la disparition de sa propre identité. Pourtant, là aussi se trouve une différence entre ce que nous soulevons de la question de la responsabilité entre Heidegger et Freud. Selon Heidegger, le *Dasein* est le « lieutenant du rien », non pas comme ce qui monte la garde devant la « place » mais bien davantage, celui qui fait *de* la place et maintient celle-ci libre, vacante, ouverte, là où peut se penser l'accueil de l'être, là où il peut le laisser apparaître. En revanche, il s'agit pour Freud de penser non pas la responsabilité de la pensée, mais celle du sujet lorsqu'il se sent délaissé, sans l'arrimage rassurant de son identité, confronté au désarroi de son angoisse. Autrement dit, si l'angoisse est chez Heidegger ce qui permet la percée du rien, là seulement où peut s'entendre l'appel de l'être, chez Freud l'angoisse et le désarroi qui en résultent, sont bien plutôt ce qui permet de s'ouvrir à une possibilité de penser la responsabilité éthique d'une « dé-narcissisation ». Selon Freud, le narcissisme est une phase nécessaire de l'évolution de la libido avant que le sujet se tourne vers un objet sexuel extérieur. Toutefois toute la difficulté consiste dans le fait que livré au monde le sujet n'aborde celui-ci qu'en essayant d'y retrouver des ressemblances rassurantes qui résulteraient de la projection d'un modèle idéal ou d'une représentation nostalgique. Ce processus projectif permet au sujet d'éviter la confrontation avec la différence radicale de l'autre et de s'en protéger. Il faut donc que le sujet se déprenne de cette recherche de satisfaction autarcique, qu'il se dé-narcissise, c'est-à-dire qu'il abandonne l'omnipotence narcissique sous la contrainte de la réalité que représente l'altérité. Or cela ne s'effectue pas sans souffrance. Alors même que cette dé-narcissisation constitue la tâche que Freud assigne à l'humanité afin que le sujet soit incité à investir un monde qui l'obligera à respecter des contraintes et des limites, surgissent les obstacles à ce principe de réalité sous la forme de pulsions régressives de la pulsion narcissique infantile : identifications, mimétisme sous forme d'un attachement excessif à une figure considérée comme un

¹³⁵ Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté*, Éditions Gallimard, 1985, note de bas de page p. 257.

autre-soi. Se confronter à l'angoisse de la solitude et de la dérélition, endurer la souffrance de l'abandon de l'omnipotence narcissique, sont ainsi pour Freud ce qui permet d'éviter ces pièges. Avec Heidegger, l'être dans l'authenticité de sa pensée originaire telle qu'elle est requise et convoquée, n'a pas cette finalité psychique (ni éthique) d'une ouverture à l'autre, mais consiste à retrouver la vigueur ou la puissance de la pensée. Seule compte la pensée en sa vérité pour Heidegger, ce qui peut même laisser supposer qu'à cette vigueur de la pensée puisse être sacrifiée la vie. Cette responsabilité-là ne prémunirait donc assurément pas contre le risque de tout sacrifier à l'authenticité de cette pensée. Ainsi, si le sujet a pour finalité de disparaître afin que s'érige une pensée de la puissance, alors ce serait là chez Heidegger que peuvent s'immiscer les risques d'une identification en forme de « mimétologie ».

Selon Jean-Luc Nancy, Heidegger met en œuvre dès 1927 une stratégie retorse, celle de propulser le *Dasein* hors de sa solitude existentielle en l'inscrivant dans la mission spirituelle historique du peuple allemand, et cela jusqu'à la possible mort sacrificielle pour le peuple. Dans le *Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy*, qui rend compte quelques mois avant la mort de Jacques Derrida, d'un ultime questionnement sur l'approche derridienne de la mort, Jean-Luc Nancy demande : « Sentant que s'il en restait au *Dasein* isolé dans cet être-pour-la-mort, toute la dimension de l'histoire, du collectif et donc du *Geschehen*, du *Geshcick* s'évaporerait, Heidegger pris en quelque sorte par son propre chemin de pensée aurait été amené à penser la seule possibilité capable de propulser le *Dasein* hors de sa solitude existentielle, c'est-à-dire pour le Heidegger de 1927, la mort sacrificielle pour le peuple¹³⁶. » Le questionnement de Jean-Luc Nancy à l'adresse de Derrida consiste alors à se demander, là où Derrida affirme qu'on ne peut et ne doit ramener la mort à un destin collectif, mais de considérer la mort comme ce dont on ne doit rien dire, dont on ne se sait rien dire, s'il ne conviendrait tout de même pas, « de penser l'impensable, de penser là précisément où on ne peut même pas penser, à savoir qu'il se joue quelque chose qu'il faudrait distinguer d'une relève dialectique. [...] Et qu'il faudrait aussi distinguer de la possibilité tragique, qui est quand même la possibilité d'encore dire quelque chose à partir de..., d'encore en faire quelque chose...[...] ». Jean-Luc Nancy exhortant Derrida à répondre, lui demande : « Mais alors, Jacques, à cet endroit-là, y a t-il quelque chose

¹³⁶ *Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy*, Revue Rue Descartes, 2006/2 (n°52), Éditions Collège internationale de philosophie, p. 86 – 99.

pour toi, une possibilité ou bien, rien ? » Or, à ce questionnement, Derrida ne répond pas ou plutôt, il répond qu'il ne sait pas, qu'il ne comprend pas ce qu'est la mort chez Heidegger, pour le *Mitsein*, sans même encore parler de *Volk*¹³⁷.

Pourtant, la question se pose de façon cruciale. Et n'est-ce pas tenter d'en dire quelque chose que d'essayer de comprendre comment peuvent se jouer ces mécanismes qui amènent Heidegger à une adhésion au nazisme, alors même que cette adhésion au regard de *Sein und Zeit* apparaît comme le comble de l'inauthenticité ? Ce que Jacob Rogozinski répond à cette question qu'il pose dans l'ouvrage *Le moi et la chair*, c'est qu'en s'engageant dans le nazisme Heidegger s'est renié lui-même, mais que son reniement a été favorisé par une ambiguïté initiale de sa pensée. Il le dit ainsi :

Sans doute [Heidegger] n'aurait-il pas cédé si facilement à l'appel du *Führer* s'il était resté fidèle à son propre appel, s'il s'en était tenu à sa thèse initiale, au caractère absolument singulier du *Dasein*, à son être toujours mien. Car le concept de *Dasein* est foncièrement équivoque – à la fois mien et autre que le moi – et Heidegger tend de plus en plus à jouer sa neutralité contre son être-(à)-moi, pour l'identifier finalement à un Soi anonyme. Du coup, le *Dasein* perd sa singularité la plus propre, celle qui lui interdisait de s'aliéner *totale*ment à un autre¹³⁸.

Nous retrouvons dans cette idée d'une aliénation *totale* à un autre, celle des fonctionnements psychiques évoqués par Freud, ces aliénations à un chef qui provoquent l'abandon d'une singularité qui serait seule à l'inverse, capable de résister aux pressions narcissiques d'un désir d'élection, présentes dans les appels à se sacrifier par la mort et la mort des autres, au service d'un peuple ou d'un guide. Rogozinski poursuit en affirmant que « dès que l'on renonce à la liberté de l'ego, qu'on lui dénie le pouvoir de s'appeler lui-même, la tentation est grande de se courber devant une figure du destin, Dieu ou héros, *Führer*, ou Être¹³⁹. » On peut entendre alors, dans la nécessaire

¹³⁷ Pour éclairer encore davantage cette difficulté de Derrida à penser le *Mitsein* et évidemment le *Volk*, nous renvoyons à l'article de Evelyne Grossman, intitulé *Appartenir, selon Derrida*, dans lequel elle propose une hypothèse selon laquelle toute la réflexion de Jacques Derrida serait une ré-élaboration de l'idée même de communauté et d'appartenance. Il ne s'agit plus d'un « être ensemble » de la communauté comme chez Nancy ou Blanchot, mais d'un « être avec », c'est-à-dire non plus *appartenir* mais *s'entretenir* avec les fantômes, leur rendre la parole, les spectres n'appartenant à aucun lieu, mais les hantant tous, sur-vivant se tenant dans l'intenable, l'impensable. Voir *Rue Descartes* 2006/2 (n°52), PUF.

¹³⁸ Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Éditions Les Éditions du cerf, Paris, 2006, p. 42.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 48.

Pour corroborer cette thèse de Jacob Rogozinski, selon laquelle si Heidegger était resté fidèle à l'appel de l'être, il n'aurait pas eu la tentation d'une aliénation à un autre, nous renvoyons à *Donner la mort*. Derrida dans ce texte montre en effet comment avec Heidegger, le *Dasein* n'est pas responsable d'abord devant un étant déterminé qui le regarde ou qui lui parle. « Quand Heidegger décrit ce qu'il nomme l'appel ou le sens de l'appel (*Rufsinn*) comme expérience du souci et phénomène original du *Dasein* dans son être-responsable ou dans son être-coupable (*Schuldigsein*) originaire, l'analyse existentielle qu'il en propose prétend se porter au-delà de toute perspective théologique. » C'est la raison pour laquelle, Heidegger rejette, toujours selon Derrida, l'idée kantienne du tribunal *devant* lequel ou *aux yeux* duquel comparait la

affirmation d'une liberté de l'ego, afin de ne pas risquer de se courber devant une figure tyrannique, ce que dit aussi Nancy. En effet en souhaitant préciser le questionnement adressé à Derrida à propos de la mort et de ce que l'on pourrait en dire dans sa dimension sacrificielle chez Heidegger, Nancy se demande si finalement, ce n'est pas parce que Heidegger n'a pas voulu se résoudre à en rester au *Dasein* isolé dans son être-pour-la-mort, qu'il pense le sacrifice de la mort pour le *Volk*. Demeurer à la conception de la solitude du *Dasein* face à la mort aurait ôté au *Dasein* toute la dimension de l'histoire, du collectif et donc du *Geschick* (c'est-à-dire de l'envoi, du destin, de l'accomplissement auquel il convient d'accéder). Dès lors, l'être-pour-la-mort qui se sacrifie pour le peuple, accède à une dimension historique. Il ne s'agit plus d'une co-mourance (selon l'expression de Montaigne qu'il reprend ici), d'un mourir avec, puisque avec Heidegger, le co- se dissout et se subsume dans le *Volk*. Le peuple ainsi compris chez Heidegger n'est plus la communauté au sens d'un partage des singularités et de leurs différences, mais la dimension publique qui dissout le sujet dans un « commun », au milieu par exemple, d'une foule anonyme dans laquelle le sujet se neutralise et disparaît au point de sacrifier sa vie au groupe sans discernement. Autrement dit, et pour faire écho à la pensée de Rogozinski, il y aurait non seulement la nécessité de penser la liberté de l'ego, mais aussi celle de penser une communauté véritable, dans laquelle il ne s'agit pas « de subordonner l'individu à la réalité plus éminente de la Cité, de l'État ou du Peuple », mais bien au contraire de penser « une pluralité originaire de la communauté », celle où les différences jouent et font se déjouer les rouages d'un assujettissement « à une figure de l'Un¹⁴⁰ ». Il semble que René Major, lui aussi, ne dise rien d'autre en affirmant dans *De l'élection* que, si Heidegger achève le *Discours de*

conscience, car cela serait assimiler la conscience morale à une image (*Bild*) et cela disqualifierait la représentation kantienne de la conscience comme principe autonome de la volonté. Ainsi, c'est bien parce que selon Heidegger, l'origine de la responsabilité ne revient surtout pas à un étant suprême que le *Dasein* serait apte à ne pas s'aliéner à des identifications. C'est pourquoi Derrida affirme à propos de la responsabilité chez Heidegger : « La voix silencieuse qui appelle le *Dasein* se soustrait à toute identification possible » ou encore « Heidegger dit aussi que l'appel dont la source reste indéterminable vient de moi tout en me tombant dessus, il sort de moi en venant sur moi. » Voir Jacques Derrida *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, p.53 et 54.

C'est dire qu'en effet, si Heidegger était resté fidèle à cette conception de l'appel que doit recevoir le *Dasein*, alors il n'aurait peut-être pas eu cette nécessité de recourir aux identifications de la pensée à la langue allemande. Identification linguistique, toujours vectrice d'hégémonie, que nous considérons comme ce qui sous-tend toutes autres aliénations ou identifications potentiellement actives. En effet cette identification de la pensée à la langue unique suppose que soit rejetée toute forme d'altérité, c'est-à-dire de l'autre étrange car dissemblant de moi-même, inquiétant lorsqu'il ne parle pas la même langue que moi, au point que l'angoisse qui en résulte provoque le désir de son anéantissement. Nous travaillerons cette idée plus largement dans le paragraphe c) *Plus d'une langue* (Supra p. 71).

¹⁴⁰ Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Éditions Les Éditions du cerf, Paris, 2006, p. 48.

rectorat par la phrase de Platon tirée de la *République* « Tout ce qui est grand se tient dans la tempête. », c'est sans doute parce qu'il veut que se prolonge par son adhésion à « la grandeur et à la magnificence » du troisième Reich, « l'idée platonicienne que la puissance philosophique et la puissance politique se voient réunies¹⁴¹. » Du reste, René Major dans cet ouvrage, a surtout pour but de mettre en évidence à quel point Freud, par sa théorie analytique de la socialité, peut apporter :

une réponse déconstruisant successivement diverses illusions, que ce soit le bolchévisme, le capitalisme ou finalement le national-socialisme et son *délire d'élection* ; que ces « religions » émanent d'un héros, d'un chef, d'une nation ou d'un peuple tout entier. Et il conviendrait d'entendre à la fois le délire de *l'élection* en tant que mode de représentation et le délire de *l'être élu*. Le politique fait donc advenir la psychanalyse comme pensée du politique et, dans un apparent débordement d'elle-même, comme approfondissement de sa propre théorie. Qu'il suffise de mentionner provisoirement que s'y trouvent questionnées les données d'identification, d'inconscient, de transfert, d'empathie et d'hypnose et que par là même s'affinent les instrumentations de la pratique¹⁴².

Enfin, Jean-Luc Nancy publiant en 2015 l'ouvrage *Banalité de Heidegger*, à la suite des confirmations apportées par la publication des *Cahiers noirs* quant aux compromissions politiques de Heidegger, se demande s'il n'y aurait pas une association entre la haine de soi et la volonté d'affirmation de soi. Il le dit ainsi dans une note de bas de page de *Banalité de Heidegger* : « Nous sommes loin d'avoir commencé à penser cette question, de même que toutes celles que soulève l'antisémitisme de Heidegger, c'est-à-dire la haine de soi incorporée dans la plus véhémente volonté d'affirmation de soi¹⁴³. » Quelques pages plus loin, il précise et affine le propos : parler de rancœur est peut-être plus juste que parler de haine de soi :

La rancœur désigne en français le sentiment le plus amer et le plus rageur d'avoir été victime d'une injustice ou d'une fausse promesse, d'avoir été trompé ou rejeté. Peut-être tout l'Occident s'est-il d'origine infecté de rancœur contre lui-même dans l'exacte mesure où il s'est promis et où il n'a cessé jusqu'à nous de se promettre un accomplissement – de la nature, de l'homme, de la cité, de la justice, du savoir. Du fait que la métaphysique occidentale s'est fondée sur "la détermination de l'homme à partir de l'animalité et de la vitalité disponibles (présentes)", il n'est pas surprenant qu'elle s'accomplisse avec "l'animal prédateur et la bête sauvage."

Ces citations extraites des *Cahier noirs* (*Überlegungen XI*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 95, p.422) conduisent Nancy à affirmer ainsi :

Comme Freud dix ans plus tôt, Heidegger décrit une civilisation douée d'une violence

¹⁴¹ René Major, *De l'élection – Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, Éditions Aubier, 1986, p. 67.

¹⁴² *Ibid.*, p. 34.

¹⁴³ Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger*, Éditions Galilée, 2015, p. 61.

inouïe qui la met en état de se détruire elle-même. Là où Freud s'inquiétait et ne voyait aucun recours, Heidegger tout à la fois redoute et souhaite cette destruction. Il la souhaite parce qu'elle est le seul moyen de rendre possible un autre commencement, mais il la redoute car rien non plus ne garantit ni le passage au commencement, ni même l'accomplissement définitif de la destruction (c'est-à-dire l'autodestruction de l'Occident¹⁴⁴).

Certes, Derrida ne répond pas cette fois-là, cette dernière fois à la demande de Jean-Luc Nancy de dire quelque chose de l'impensable, de cette mort sacrificielle pour le peuple, mais ne peut-on pas affirmer qu'il l'avait déjà fait dans *De l'esprit* ? N'est-ce pas précisément au cœur de ces enjeux que l'on retrouve cette question rencontrée chez Derrida à propos d'une liberté de type formelle, d'une absence de liberté donc, qui serait dès lors confondue avec le pouvoir, la puissance, et qui serait à l'origine d'une *responsabilité retorse*, lieu de toutes les tentations racistes, fascistes, totalitaires, enracinées dans des processus d'identification les plus ambivalents du point de vue de l'affirmation-disparition-élection de sujets s'aliénant au sein de communautés puissantes ?

b) L'identification à la langue allemande chez Heidegger : *De l'esprit*

C'est certainement dans l'analyse du *Discours du rectorat* de Heidegger, à laquelle s'applique Jacques Derrida, que se trouve apportée l'explicitation des dangers éthiques de ces stigmates d'une « métaphysique de la subjectivité » – selon l'expression récurrente de Derrida dans *De l'esprit*¹⁴⁵-, alors même que cette métaphysique est évidemment interrogée par Heidegger lui-même. Comment peut-on comprendre le paradoxe suivant : pourquoi, alors que Heidegger évite soigneusement tous les concepts de la série *subjective*, ou *subjectale*, et en particulier celui de l'esprit, est-il reconduit pourtant, selon Derrida, vers une métaphysique de la subjectivité en laquelle le *Dasein*, reste exemplaire élu parmi les étants ?

Peut-être est-ce d'abord dans le glissement qui s'opère chez Heidegger entre le *je*, le soi-même (*Selbst*) et le *nous*. Déjà dans *Les fins de L'homme* Derrida s'interroge sur ce

¹⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger*, Éditions Galilée, 2015, p. 66-67.

¹⁴⁵ Il est à remarquer que cette expression « métaphysique de la subjectivité » ponctue le texte de *De l'esprit* et que Derrida tente de le repérer à l'œuvre dans « toute » l'histoire de la philosophie, y compris chez Nietzsche, à propos duquel, au début du chapitre VIII de *De l'esprit*, il affirme : « Comme chez Hegel, il s'agirait encore d'une métaphysique de l'absolue subjectivité. Mais la subjectivité inconditionnée n'est plus ici celle du vouloir *qui se tait lui-même*, à savoir de l'esprit, mais la subjectivité absolue du corps, des impulsions et des affects : la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance. »

qu'est ce *nous* chez Heidegger. A tel point qu'il clôture l'article avec cette question même : « Mais qui, nous ? ». En 1987, dans *De l'esprit*, Derrida insiste sur cette même question : « Or, qui sommes-nous ? Ici, ne l'oublions pas, nous sommes d'abord et seulement déterminés depuis l'ouverture à la *question de l'être*. [...] Telle est l'exemplarité de l'étant que *nous* sommes, du *nous-même* dans cette situation discursive du *Mitsein* où nous pouvons, à nous-même et à d'autres, dire *nous*¹⁴⁶. » Toutefois selon Derrida, alors que l'opération de la *Destruktion* chez Heidegger permet que soient évités les écueils de la métaphysique de la subjectivité, le philosophe allemand procède pourtant et par ailleurs au « lent travail de réappropriation qui se confondra, je voudrais le démontrer, avec une re-germanisation¹⁴⁷ ». Il y aurait ainsi, à la suite de *Sein und Zeit* où Heidegger était prudent et associait l'esprit (le *Geist*) aux guillemets de la retenue, un passage à une ferveur éloquente, à « la proclamation parfois un peu édifiante qui se dédie à l'auto-affirmation de l'université allemande ? » Et même, se demande Derrida : « Qu'est-ce qui néanmoins de l'un à l'autre [de la retenue de *Sein und Zeit* à la ferveur du *Discours du rectorat*] se confirme et continue ? ».

La réponse se trouve, même si Derrida ne l'exprime pas directement, dans le *nous*, celui du *Mitsein*. En effet, en définissant dans le *Discours du rectorat* l'esprit comme « l'être-résolu à l'essence de l'être », Heidegger proclame la nécessité que soit ébranlée, c'est-à-dire mise en mouvement, l'existence, par l'affirmation de « la puissance de conservation la plus profonde de ses forces de sang et de terre, en tant que puissance d'émotion la plus intime¹⁴⁸. » Autrement dit, « seul un monde spirituel garantit au peuple sa grandeur », parce qu'est mise en œuvre par cette force spirituelle, par l'entremise de la volonté de grandeur de la pensée, l'ébranlement de l'existence qui peut ainsi s'ouvrir à l'éclaircie de l'être. Cette grandeur ouvre à la possibilité d'éviter la chute, elle entrave le laisser-faire de la déchéance (*des Verfalls*) dans le non-pensé, elle éveille ce qui n'est jamais ébranlé dans le mouvement de l'existence. Il s'agit donc d'exalter ce qui s'érige au plus haut : la vigueur de la pensée, l'érection d'un horizon aperçu depuis plus haut. Or, pour satisfaire à cette pensée vigoureuse et haute, le sujet doit s'effacer, comme nous l'avons déjà montré à travers ce qu'est la « résolution devançante ». Mais si

¹⁴⁶ Jacques Derrida, *Heidegger et la question De l'esprit et autres essais*, « De l'esprit Heidegger et la question », Éditions Flammarion, 1990, p. 29-30.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 49.

le *nous* en l'unité du *Mitsein* doit entrer en scène, c'est afin qu'il puise sa force dans les puissances du sang et de la terre :

La célébration correspond proprement, littéralement, à une *exaltation* du spirituel. C'est une élévation. Il n'y va pas seulement du ton kérygmaticque, de la proclamation ou de la déclamation. Mais d'une exaltation en laquelle se déclare et s'érige le plus haut. Comme toujours, le profond et l'altier s'allient dans le plus haut : le plus haut de ce qui guide les guides spirituels de *die hohe Schule* et la profondeur des forces de terre et de sang. Car c'est en elles que consiste justement le monde spirituel¹⁴⁹.

Le *nous* enraciné dans la profondeur des forces de la terre et du sang, conserve ainsi sa puissance et il s'entend également dans la proximité à soi, cette fois puissance d'émotion la plus intime, une intimité en présence à soi-même, où se rassemble le *Dasein*, à l'abri de la maison de l'être, là où est restauré l'habiter de l'être, une puissance qui seule serait à même d'ébranler l'existence pour l'ouvrir à la volonté de penser l'impensé. L'être ne doit plus se comprendre dans le *je* de la subjectivité, qui fait s'échoir la grandeur de la pensée, mais l'être doit se comprendre là où le sujet rompt avec son *subjectivisme* pour s'élever plus haut, pour se hisser jusqu'à la volonté d'être lui-même dans le *nous*. C'est là même que les tentations les plus délétères se repèrent dans la pensée de Heidegger, là que se profilent les identifications, projections ou encore la « mimétologie inavouée » dont parle Philippe Lacoue-Labarthe. Avec l'auto-affirmation de l'Université allemande et le soutien accordé au national-socialisme, Heidegger extirpe le *Dasein* de sa solitude existentielle pour lui redonner une force, celle de l'exaltation du spirituel, pour consolider l'appartenance dans le rassemblement. S'il s'agit, affirme Derrida, d'en appeler aux forces obscures de terre et de sang, c'est bien pour promouvoir une spiritualisation de ces puissances. Derrida s'interroge ainsi :

Une métaphysique de la race, est-ce plus grave ou moins grave qu'un naturalisme ou un biologisme de la race¹⁵⁰ ?

Il répond en affirmant que se démarquer « du biologisme, du naturalisme, du racisme dans sa forme générique », suppose nécessairement que l'on réinscrive « l'esprit dans une détermination oppositionnelle, en en faisant de nouveau une unilatéralité de la *subjectivité*, fut-ce sous la forme volontariste¹⁵¹. » Derrida rejette ce volontarisme de la puissance, en le considérant comme propice à ouvrir le sujet à des identifications auto-affirmatrices et à produire un rapport au monde fondé sur des oppositions. Or, les

¹⁴⁹ Jacques Derrida, *Heidegger et la question De l'esprit et autres essais*, « De l'esprit Heidegger et la question », Éditions Flammarion, 1990, p. 50.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

oppositions binaires (chez Heidegger, celle paradigmatique, entre authentique et inauthentique), véhiculent nécessairement de la violence. « Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur¹⁵² », affirme Derrida : il y a une structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition.

Du reste, cette unilatéralité de la subjectivité atteint son acmé avec la volonté de puissance de la pensée, se spécifiant à travers la grandeur de la langue allemande et du peuple allemand, « notre peuple » affirme Heidegger. Là se retrouve toute la pertinence de l'interrogation de Derrida à propos de ce *nous* heideggérien. Car le doute est permis. Si nous avons posé l'hypothèse d'un *nous* qui serait celui du « nous les mortels », dans *De l'esprit*, Derrida affirme :

Heidegger dénonce donc une « déchéance spirituelle » (*geistige Verfall*). Les peuples sont en train d'y perdre leurs dernières « forces spirituelles ». Cette dernière expression revient fréquemment. Le *Verfall* de l'esprit ne peut se laisser penser que dans sa relation au destin de l'être. Si l'expérience de l'esprit paraît, dans le questionnement, proportionnelle au « danger », le peuple allemand, « notre peuple », ce « peuple métaphysique » (*das metaphysische Volk*) par excellence, est à la fois le plus spirituel (ce que Heidegger précisera clairement plus loin en parlant de la langue) et le plus exposé au danger. Car il est pris dans l'étau au milieu (*in der Mitte*) entre ses voisins européens, la Russie et l'Amérique. C'est à lui que revient la « grande décision » (*die grosse Entscheidung*), celle qui engagera le destin de l'Europe, le déploiement de « nouvelles forces spirituelles à partir de ce milieu » (*neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte*). Emphase, *emphasis* : le mot « spirituel » est encore *souligné* à la fois pour marquer que là se trouve la détermination fondamentale du rapport à l'être et pour conjurer une politique qui ne serait pas *de l'esprit*. Un nouveau commencement est appelé. Il est appelé par la question « *Wie steht es um das Sein?* », qu'en est-il de l'être? Et ce commencement, qui est d'abord un re-commencement, consiste à répéter (*wiederholen*) notre existence historiquement spirituelle (*Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins*). Le « nous » de ce « notre »..., c'est le peuple allemand¹⁵³.

Ainsi, ce « nous » s'entend bien ici comme « nous le peuple allemand » en sa caractéristique d'être un peuple qui s'entend, se comprend, se rassemble en une langue, une seule langue : la langue allemande. Ce « nous », supposerait donc un lieu unique, où se récupérerait l'unité propre dans la appropriation d'une seule langue.

Par conséquent, la responsabilité pour Heidegger, se situe bien d'abord dans un idéal d'authenticité de la pensée, tant la pensée est exposée au danger d'une « déchéance spirituelle ». Et c'est cette responsabilité-là qui est retorse, dans la mesure où elle confond souci de la question de l'être et prise en charge d'une *mission*, la mission historique de *notre peuple*. Derrida reprend la question heideggérienne dans *De l'esprit* :

¹⁵² Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 57.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 58-59.

Comment réveiller l'esprit ? Comment le conduire de la *démision* à la responsabilité ? en le rappelant au souci de la question de l'être et dans le même mouvement, en lui, à la prise en charge de l'envoi (*Sendung*), d'une *mission*, la mission historique de *notre peuple*, en tant que milieu de l'Occident. [...]

Le réveil de l'esprit, la réappropriation de sa puissance passe donc, une fois encore, par la responsabilité du questionnement, telle qu'elle se trouve confiée, assignée, destinée à « notre peuple ». Que le même chapitre s'ouvre, en sa conclusion, sur la destinée de la langue (*Schicksal der Sprache*) en laquelle se fonde le rapport (*Bezug*) d'un peuple à l'être, cela montre bien que toutes ces responsabilités sont entrelacées, celle de notre peuple, celle de la question de l'être, celle de notre langue¹⁵⁴.

En effet, selon Heidegger, la langue allemande a la qualité spirituelle qui définit son privilège. Elle est la seule, selon lui, à pouvoir nommer une certaine compréhension de l'esprit, le *Geistlichkeit*, qui avant de dire la spiritualité chrétienne du souffle (*spiritus*) parviendrait à dire la flamme. En effet, le *Geist* de cette *Geistlichkeit* ne serait pensable que dans *notre langue*. « Les deux langues jumelées, le grec et l'allemand, qui ont en commun la plus grande richesse spirituelle, l'une seulement peut nommer ce qu'elles ont et sont en commun par excellence, l'esprit. Et nommer c'est donner à penser. L'allemand est donc la seule langue, au bout du compte et de la course, à pouvoir nommer cette excellence maximale ou superlative (*geistigste*) qu'elle ne partage en somme que *jusqu'à un certain point* avec le grec¹⁵⁵. » La langue allemande serait donc la seule, selon Heidegger, qui puisse *correspondre* avec l'être « et ne peut lui correspondre que selon l'événement singulier d'une langue capable de nommer, d'appeler l'être ou de s'entendre, plutôt appelée par l'être¹⁵⁶. » C'est dire qu'en dehors de la langue allemande, la pensée n'a pas lieu. Et la langue française, selon les propos de Heidegger dans une interview au journal *Der Spiegel*, ne pourrait élaborer une pensée qu'à la condition de recourir à la langue allemande. Derrida pointe ici la « tranquille arrogance » de Heidegger, mais surtout, il déplore que ces affirmations relèvent « d'une assurance dogmatique et discourtoise », provoquant la violence de la dissymétrie où s'interrompt le partage. L'interruption du partage, c'est ce qui peut conduire au resserrement dogmatique dans l'hégémonie d'une seule langue.

Du point de vue éthique, qu'en déduire ? Autrement dit, y a-t-il en ce privilège accordé à la langue allemande par Heidegger, les germes d'une pensée tyrannique, c'est-à-dire susceptible d'encourager l'idée violente d'une interruption du rapport à l'altérité,

¹⁵⁴ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 85.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 87.

en même temps que les questions de l'identification à une figure unique, celle de la propriété de la langue, comme appropriation absolue ?

c) Plus d'une langue

Dans *Le monolinguisme de l'autre*, Derrida travaille, comme il l'annonce dans le *Prière d'insérer*, à entrelacer des thèmes avec « la petite auto-biographie d'un goût immodéré pour ce qu'on appelle la "déconstruction", dont la seule définition jamais risquée, la seule formulation, explicite fut un jour, il vaut mieux le rappeler ici, "plus d'une langue¹⁵⁷". » « Plus d'une langue », cette formule se conjugue avec celle énigmatique qui ouvre le propos de cet ouvrage de Derrida : « Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne ». Nous voudrions entendre dans cette phrase, impossible à embrasser dans la totalité du sens - du fait de l'opposition entre affirmer *posséder* une langue et que pour autant elle ne soit pas appropriable à moi-même -, entendre donc, une reprise des thèmes critiqués par Derrida à la lecture de Heidegger, à propos de la question de l'identification à l'unique langue allemande et partant celles du rassemblement de l'être près de soi. Car il n'y a pas, selon Derrida, de propriété « naturelle » de la langue et considérer le contraire consiste à nier et même à dénier le fait qu'il existe dans la langue le ferment d'une terreur possible. Derrida l'affirme clairement : « une terreur dans les langues, c'est notre sujet¹⁵⁸. » Ce que Derrida cherche à nous faire entendre, c'est qu'il y a un double mouvement dans le rapport à la langue, par le fait même que la langue ne soit pas ma propriété, que je ne puisse en être le maître. Dans un premier mouvement, le maître de la langue se croit tel par une appropriation au cours d'un procès non-naturel de construction politico-phantasmatique ; mais comme cette appropriation est illusoire, parce qu'il n'y a pas d'appropriation ou de réappropriation absolue de la langue, cela donne lieu à un deuxième mouvement, celui de la rage appropriatrice et de la jalousie violente. C'est alors que peuvent se produire « le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale » où le maître feint de pouvoir s'approprier la langue, pour l'imposer comme la « sienne », d'où dérivent la surenchère de violence, l'emportement

¹⁵⁷ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996, *Prière d'insérer*, p. 2.

¹⁵⁸ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996, p. 45.

jaloux d'une *colonialité* essentielle. Ce processus est renforcé du fait même que cette rage appropriatrice est vouée à l'échec. Si le maître, au fond, n'est rien selon Derrida, c'est parce qu'il est reconduit sans cesse à l'impuissance de son dessein. Pourtant, cela ne laisse pas la langue indemne : la langue devient folle, elle « parle cette jalousie. La langue n'est que la jalousie déliée. Elle prend sa revanche au cœur de la loi. De la loi qu'elle est elle-même, d'ailleurs, la langue, et folle. Folle d'elle-même. Folle à lier¹⁵⁹. » Plus loin, Derrida précise les enjeux de la folie de la langue, en se référant aux propos de Hannah Arendt lorsqu'elle énonce cette « déclaration fameuse » au sujet de l'habitation de la langue allemande, après les « temps les plus amers », c'est-à-dire ceux du nazisme. Voici ce que déclare Arendt : après ces temps de terreur, « qu'est-ce qui reste ? Reste la langue maternelle ». De là, Arendt s'interroge en ces termes : « Je me disais : que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle ! Et en second lieu : rien ne peut remplacer la langue maternelle. » Derrida considère dès lors que la philosophe est dans le déni : elle dénie cette possibilité même que la langue puisse devenir folle, comme si seuls les hommes pouvaient eux-mêmes perdre la raison. Pourtant, cette folie de la langue selon Derrida ne pourrait évidemment pas se dire sans un être-parlant. Il le dit ainsi :

Arendt ne peut ou ne veut penser cette aberration : pour que les "sujets" d'une langue deviennent fous, pervers ou diaboliques, mauvais d'un mal radical, il a bien fallu que la langue n'y fût pas pour rien ; elle a dû avoir sa part dans ce qui a rendu cette folie possible ; un être non parlant, un être sans "langue" maternelle ne peut pas devenir "fou", pervers, méchant, meurtrier, criminel ou diabolique ; et si la langue est pour lui autre chose qu'un simple instrument neutre et extérieur (ce que Arendt a raison de supposer, justement, car il faut que la langue soit plus et autre chose qu'un outil pour rester tout le temps "toujours", avec soi à travers les déplacements et les exils), il faut bien que le citoyen parlant devienne fou *dans* une langue folle – où les mêmes mots perdent ou pervertissent leur sens prétendument commun. Et on comprendra moins que rien à quelque chose comme le nazisme si on exclut, avec la langue et le langage, tout ce qui est inséparable : ce n'est pas rien, c'est presque tout¹⁶⁰.

Et en effet, c'est très précisément dans le rassemblement identificatoire vers l'Un, vers le privilège de la langue allemande, lorsque la langue, parce que maternelle contient tous les phantasmes de l'originaire, que surgit chez Heidegger la fusion entre « les forces de la terre et du sang » et « la puissance d'émotion la plus intime¹⁶¹ ». Là se rassemblent dans l'habiter qu'est le langage toutes les puissances à mettre en œuvre : celles de la

¹⁵⁹ Jacques Derrida, *Le monolingisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996, p. 46.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹⁶¹ Martin Heidegger, *Discours du rectorat*, cité par Jacques Derrida dans *Heidegger et la question - De l'esprit et autres essais*, *De l'esprit*, Éditions Galilée, 1987, Éditions Gallimard, 1990, p. 49.

langue et de la pensée, l'une ouvrant à l'autre, le sujet n'étant en somme que le réceptacle passif de ce qui advient, lorsqu'il est soumis à l'appel. Derrida affirme : « En heideggérienne qu'elle reste à cet égard, mais comme beaucoup d'Allemands, juifs ou non, Arendt ré-affirme la langue maternelle, c'est-à-dire une langue à laquelle on prête une vertu d'originarité. "Refoulée" ou non, cette langue reste l'essence ultime du sol, la fondation du sens, l'inaliénable propriété qu'on transporte avec soi¹⁶². » Or, selon Derrida, la langue maternelle, comme la mère, si elle sont considérées comme irremplaçables, deviennent le lieu même de la folie. Précisément parce que la langue maternelle est fantasmatiquement un tel lieu, lorsqu'elle est pensée comme irremplaçable, ou à l'inverse, comme remplaçable absolument. Donc, la langue maternelle peut être le lieu d'une folie de type identificatoire : aliénation à l'absolu, à la figure irremplaçable de l'Un :

[...] La mère *est* la folie : la mère unique (disons la maternité, l'expérience de la mère, la relation à la mère "unique") est *toujours* une folie et donc toujours, en tant que mère et lieu de la folie, folle. Folle comme l'Un de l'unique¹⁶³.

Ou à l'inverse, mais produisant les mêmes effets de folie, l'oubli de la langue maternelle, envisagée cette fois comme remplaçable absolument, et lorsqu'elle a été suppléée, devient le lieu même du refoulement. Là où il s'agit de couper net, selon Arendt, la productivité dont on fait preuve dans sa propre langue. Continuant l'idée d'Arendt, Derrida en appelle alors à comprendre cette « folie de la langue » présente à l'insu du sujet et convoque aux enjeux éthiques dont nous parlions ci-dessus, ceux d'une responsabilité au-delà des processus conscients :

Un événement tel que "Auschwitz", ou le nom même qui nomme cet événement, peut répondre de *refoulements*. Le mot reste un peu vague, il est sans doute insuffisant mais il nous met sans ménagement sur la voie d'une logique, d'une économie, d'une topique qui ne relève plus de l'ego et de la conscience proprement subjective. Il nous appelle à aborder ces questions au-delà de la logique ou de la phénoménologie de la conscience, ce qui arrive encore trop rarement dans la sphère la plus publique du langage contemporain¹⁶⁴.

Face à ces identifications à l'Un, à ces aliénations qui conduisent à la folie de l'appropriation - identifications la plupart du temps liées à des mécanismes inconscients -, Derrida veut envisager la valeur d'ex-appropriation présente dans la langue, dans le *plus d'une langue*. Précisant la formule inaugurale du *Monolinguisme de l'autre*, la

¹⁶² Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996, note de bas de page, p. 111.

¹⁶³ *Ibid.*, note de bas de page, p. 107.

¹⁶⁴ *Ibid.*, note de bas de page, p. 109.

transformant en déclaration éthique, il affirme ainsi : « Quiconque doit pouvoir déclarer sous serment, dès lors : je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, ma langue "propre" m'est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m'entende parler et que je m'entende à parler, c'est la langue de l'autre¹⁶⁵. » C'est ainsi que Derrida pense cette éthique au-delà du sens et de la conscience d'un vouloir-dire-intentionnel, une éthique ancrée dans l'indécidable de ce qui ouvre à l'altérité, dissémination incontrôlable de la langue qui ne peut jamais s'approprier et qui ouvre à la promesse.

En plus de penser le *plus d'une langue*, il tente d'expérimenter dans la langue des concepts qui obligent à penser l'impossible. Intraduisibles, ces concepts sont incommensurables. Ce sont des mots tels que le don, l'hospitalité inconditionnelle, le pardon supposant que soient endurées une surabondance, une richesse excédant le sens. Confrontée à ces apories la pensée ouvre alors à un autre type de folie, celle de ne pouvoir contenir, totaliser, unifier le sens. Il ne s'agit plus de la folie de l'appropriation dans l'ipséité de l'Un, mais à l'inverse, d'une folie féconde¹⁶⁶, la folie de ce qui déborde de soi et est infesté d'altérité. C'est là alors seulement que le sujet n'est plus au centre, mais s'efface, là qu'il peut s'ouvrir à la responsabilité inconditionnelle, mais parce qu'inconditionnelle, à la fois promise et irréalisable ou autrement dit, indécidable et incalculable. Là où le sujet doit se rendre à...ne pouvant calculer ou prévoir, exempté de toute possibilité d'user de l'habileté de l'« impératif hypothétique ». Et précisément, si l'on peut parler d'une parole qui se donne, d'un don de la parole, c'est parce que la parole ne peut se donner que dans l'épreuve d'une promesse folle¹⁶⁷ où les noms « nous » manquent. C'est par la confrontation avec des archi-concepts, c'est-à-dire des pensées non assignées, intraduisibles, impossibles à saturer, renvoyés à une dissémination à l'infini du sens, que peut se penser pour Derrida un sujet faisant lui-même l'épreuve de ses limites, de son im-pouvoir. Là où la force ne peut jamais être effective, efficace. Simone Regazzoni, dans un article intitulé *Au-delà de la pulsion de pouvoir* le dit ainsi : « L'inconditionnalité sans souveraineté est donc l'impossible. Mais

¹⁶⁵Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996, note de bas de page, p. 47.

¹⁶⁶ La fécondité ou la fertilité liées à la figure de la mère, celle qui donne la vie, remet au monde, pro-met le monde à sa descendance, n'est-ce pas là la folie d'un don qui se donne sans compter ? Par là, la mère est ouverture à l'altérité, elle fait don de l'enfant au monde, le lui pro-met. Une mère qui voudrait garder chez elle l'enfant, pour elle-même, serait à l'inverse une mère « follement possessive ».

¹⁶⁷ Nous reviendrons très largement, dans notre troisième partie, sur cette opposition chez Derrida entre deux types de folie. La folie de l'appropriation de l'un, aux identifications figées, conduisant à la barbarie et à l'inverse une folie de ce qui excède, infestée d'altérité, c'est-à-dire une folie du don et de l'indécision. Ce second type de folie semblerait pouvoir déjouer les effets délétères de l'autre. C'est en ce sens qu'elle est promesse.

l'impossible n'est pas ici une dimension négative : l'impossible signale l'ouverture au cœur de la souveraineté d'un espace d'*im-pouvoir* ayant la *force* de s'exposer sans condition à l'événement de l'autre, la force de se rendre vulnérable¹⁶⁸. » Toujours selon l'analyse de Simone Regazzoni, cette force faible renvoie, « plutôt qu'à l'affaiblissement de la force messianique, à l'affaiblissement du pouvoir de défense de l'ipséité¹⁶⁹. »

N'est-ce pas là, dans ce *Plus d'une langue*, associé aux apories d'archi-concepts impossibles à embrasser dans leur sens, que se rencontre le véritable voyage de la pensée, tel qu'il est considéré par Derrida ? Il rejette en effet le paradigme odysseïque du voyage, qui suppose que le sens, en se transposant dans des lieux de villégiature – les métaphores par exemple -, se garde auprès de lui-même, anticipant ainsi son retour à soi. « *L'oikonomia* emprunterait toujours le chemin d'Ulysse. Celui-ci fait retour auprès de soi ou des siens, il ne s'éloigne qu'en vue de se *rapatrier*, pour revenir au foyer à *partir* duquel le départ qui est donné et la part assignée, et le parti-pris, le lot échu, le destin commandé (*moïra*¹⁷⁰). » Il s'agit au contraire pour Derrida d'interrompre par surprise le trajet téléologique et pour cela de cesser de penser une frontière entre le même et l'autre comme demeurant toujours nette et indivisible. Ainsi, « voyager avec Derrida implique alors de prendre l'odyssée par surprise, d'explorer un paysage déchiqueté, tout d'"effets" et d'"effondrements", de suivre enfin le fil d'une étrange et périlleuse aventure qui consiste à arriver sans dériver¹⁷¹. » C'est dire que selon Derrida, il s'agit de dissocier la dérive et l'arrivée. Si la dérive désigne un trajet trop continu loin des rives, toujours assuré de frontières indivisibles, toujours susceptible d'être réparé ou compensé par un retour, l'arrivée, elle, suppose la surprise de l'arrivée de l'autre, son hospitalité sans réserve, sans le reconduire aussitôt à la frontière du même. Autrement dit, l'arrivée consiste à laisser arriver l'arrivant ou encore à se rendre à...et ne plus se contenter dès lors de longer les rives rassurantes de terres connues. Un voyage comme ouverture à la folie de l'altérité du sens, une éthique de la destinerrance, fondée à partir d'un sujet qui ne cesse d'errer, soumis au risque incessant de l'effondrement de soi, alternant entre se préserver, se garder à l'abri dans une identité stable et toujours se confronter au risque de tomber en poussière.

¹⁶⁸ Simone Regazzoni, « Au-delà de la pulsion de pouvoir », Revue *Lignes 47 – Derrida politique* – Mai 2015, p. 83.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷⁰ Jacques Derrida, *Donner le temps*, p.18.

¹⁷¹ Jacques Derrida, *La contre-allée*, par Catherine Malabou et Jacques Derrida, Éditions La Quinzaine Littéraire, p. 18.

d) Laisser advenir de l'autre et non l'Être ou la *désistance* du sujet

Il est remarquable de constater combien sont fréquentes les références à la psychanalyse dans l'œuvre de Jacques Derrida, particulièrement lorsqu'il travaille la pensée heideggerienne. Or, ces occurrences se déploient notamment par rapport à la question du sujet. Mais force est de constater que souvent, Derrida aborde les questions ouvertes par la psychanalyse sans les emprunter franchement. Ces renvois sont de deux types : soit pour montrer une continuité de pensée entre Heidegger et Lacan¹⁷², soit pour mettre en évidence comment le coup d'envoi freudien permet d'entrevoir la possibilité d'une rupture avec la tradition philosophique. Dans les deux cas, Derrida fait apparaître comment les ouvertures décisives permises par la pensée de Heidegger, ont au final achoppé, ne permettant pas de véritablement interroger la métaphysique, tout comme la fondation du *Dasein* aurait échoué à véritablement penser les limites du sujet. Certes, Derrida, comme Heidegger, reconnaît l'impossibilité de penser hors du champ strict de la métaphysique : il n'y a pas de dépassement simple, d'*Überwindung* possible. Néanmoins, Derrida poursuit la tentative de faire un pas de plus, de ne pas demeurer sur le seuil de la question, d'entrer dans le vif du sujet. Pour ce faire, la *psychanalyse* est requise : emboîter le pas de la psychanalyse, là où Heidegger ne s'est jamais rendu¹⁷³. Si proche pourtant de saisir ce qui se dérobe à la mainmise, œuvrant à une *Destruktion* de l'onto-théologie, repérant les illusions à l'œuvre dans la phénoménologie, Heidegger demeure dans une approche où la *Jemeinigkeit* se comprend dans la constance d'« un *Dasein* comme étant chaque fois à moi », y compris dans « la constance dans le n'être-pas-soi-même¹⁷⁴. » Sans doute est-ce dans cette dernière formulation : « une constance dans le *n'être-pas-soi-même* », que se dévoile une nuance subtile, où Derrida entend les résonances heideggeriennes à l'endroit de ce que la psychanalyse freudienne ouvrira vraiment. Derrida, reprenant le paragraphe 25 de *Sein und Zeit* dans *Heidegger : la*

¹⁷² Si nous ne nous approchons pas encore de Lacan dans cette première partie, c'est parce que nous y consacrerons la deuxième partie dans son ensemble.

¹⁷³ Nous travaillerons plus loin et très spécifiquement cette expression derridienne « se rendre à... ». Elle concentre en effet de nombreux envois vers un au-delà de la pensée logocentrique et est notamment mise en évidence dans ses occurrences, dans l'ouvrage *Demeure, Athènes*.

¹⁷⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit, De l'édition séparée de Sein und Zeit* : Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976. De la Gesamtausgabe : Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1977. Éditions Gallimard, Paris, 1986, pour la présente édition, § 25, p. 158.

question de l'Être et l'Histoire (séance du 25 janvier 1965), convoque explicitement la psychanalyse pour la confronter aux apports heideggériens :

Va-t-il donc *a priori* de soi que l'accès au *Dasein* doit être une simple réflexion [*vernehmende* = traduit par "spéculation" par Boehm et Waelhens. Cela veut dire une réflexion en théorie, qui regarde ou écoute, ou assiste...] sur le moi comme le moi de ses actes [*das Ich von Akten* = comme le pôle où l'auteur de ses actes] ? Et si d'aventure ce mode de *Selbstgebung* [de donné de soi : notion husserlienne] du *Dasein* était une *Verführung* [une séduction, un égarement subornant pour l'analytique existentielle et en vérité une séduction transcendantale], une séduction dont la nature se fonderait elle-même dans l'être du *Dasein* ? Peut-être le *Dasein*, dans l'allocution (*Aussprechen*) la plus immédiate qu'il s'adresse à lui-même, dit-il toujours : je le suis (*ich bin es*) et finalement peut-être le dit-il le plus bruyamment lorsque précisément il n'est pas cet étant ? Et si d'aventure la structure du *Dasein* – à savoir qu'il soit mien [sa *Jemeinigkeit*] – était le fondement de ce que le *Dasein* ne fût d'abord et le plus souvent lui-même¹⁷⁵ ?

Outre les commentaires faits au fil de ce texte de Heidegger, il est fondamental de lire ce que Derrida ajoute immédiatement après ce questionnement, à propos de l'illusion qu'il y aurait à se saisir soi-même dans la sécurité d'un moi, au moment où ce moi m'est donné dans l'évidence de l'immédiateté. En effet, ce questionnement s'effectue par l'appel à la rescousse de la psychanalyse :

Il est bien évident que c'est ici le lieu précis de la question précise que ce que l'on appelle la théorie psychanalytique doit poser au tout de la métaphysique classique en sa forme la plus moderne et la plus éminente, à savoir la phénoménologie transcendantale, si du moins la théorie psychanalytique veut ou doit dialoguer avec la pensée philosophique en soi¹⁷⁶.

Cette question est donc celle d'un moi qui se déroberait au moment même où il se croit dans la plus grande sécurité de son égoïté. Derrida affirme ainsi que pour Heidegger « la *Jemeinigkeit* elle-même, est montrée comme cela même qui rend possible la *Verführung* et que, disant *moi* où le moi m'est donné dans l'évidence, je vise un non-moi qui ne serait pas une non-égoïté (chose naturelle) mais un autre-moi et que je sois, alors même que je hurle je suis et je suis moi, dans la *Selbstverlorenheit*¹⁷⁷ », c'est-à-dire dans la perte de l'ipséité. Or, tout cela se joue bien dans le maillage complexe entre conscience et non-conscience, puisqu'il s'agit pour Heidegger d'une fausse piste, une « ruse » traduit Derrida, dans laquelle le *Dasein* est joué par son moi, lorsque se percevant lui-même dans l'évidence de l'autodotation, il se croit abusivement au centre

¹⁷⁵ Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Cinquième séance. Le 25 janvier 1965, Éditions Galilée, 2013, p. 182-183.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 183-184.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 183.

de toute préoccupation. C'est précisément à cet endroit de la question, lorsqu'il émet des doutes à propos de la conscience, entendue comme centre de rapport à soi et au monde, que Heidegger se sépare de son maître Husserl et ouvre des questions similaires à celles de la psychanalyse. Car, en affirmant que le moi n'est pas un *donné* stable et substantiel – qu'il n'est pas être-là-devant, séparé du monde quand bien même il est perçu comme une évidence -, Heidegger critique en filigrane les apports de la phénoménologie husserlienne, puisqu'il conteste en effet par là l'idée que « la région conscience » soit le terme ultime de la *réduction* qu'implique l'exercice rigoureux de la démarche phénoménologique. Ainsi, Heidegger cherche à rectifier les erreurs qui se trament pour « aller à l'encontre de ces pseudo-questions qui, se propageant de génération en génération, viennent souvent prendre leurs aises à titre de "problèmes ¹⁷⁸". » Il questionne en effet toute la philosophie sur l'illusion qu'il y aurait à se saisir soi-même dans la sécurité d'un moi, au moment où ce moi m'est donné dans l'évidence de l'immédiateté. C'est exactement là que Derrida convoque la psychanalyse, ce que Heidegger refusera toujours de faire, pointant d'emblée les faiblesses philosophiques de la métapsychologie de Freud. Derrida lui, appelle à un dialogue. Puisque maintenant, les acteurs traditionnellement antagonistes de la scène de la pensée (la philosophie et la psychanalyse) sont arrivés l'un en face de l'autre, il s'agit pour Derrida de les faire jouer ensemble, de continuer la pièce, quand bien même l'intrigue aurait été désorientée par la psychanalyse.

Ce que Derrida pense grâce à la psychanalyse et au-delà de Heidegger, c'est l'idée de la *désistance du sujet*. Même si Freud reste encore selon Derrida, lui aussi, enfermé dans les concepts de la métaphysique, et qu'il garde pour cela, vis à vis de la psychanalyse, une distance vigilante, il lui sait gré d'obliger à penser la multiplicité ou la divisibilité de ce que l'on appelle le « moi », le « sujet », la « personne ». Derrida reprenant cette capacité de l'errance, propose d'ouvrir encore plus largement les voies de la pensée, afin de les exposer au risque d'une *désistance* du sujet. Ce terme derridien désigne l'idée selon laquelle :

Quelque chose a commencé avant moi qui en fait l'expérience. [...] Si j'insiste pour en rester le sujet, ce serait en tant que sujet prescrit, pré-inscrit, d'avance marqué par l'empreinte de l'inéluctable qui le constitue sans lui appartenir. Il ne peut se l'approprier alors qu'elle paraît être son propre. On voit se profiler ce que nous analyserons plus loin, une certaine désistance constitutive du sujet. [...] Avant toute décision, avant toute

¹⁷⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Traduction Emmanuel Martineau, Édition numérique hors commerce, § 7, p.42.

désistance, dirait-on aussi en anglais pour désigner *a cessation of being*, le sujet est désisté sans être passif, il désiste sans se désister, avant même d'être sujet d'une réflexion, d'une décision, d'une action ou d'une passion. Dira-t-on alors que la subjectivité *consiste* en une telle désistance ? Justement non, et c'est de l'impossibilité de *consister* qu'il s'agit ici, d'une singulière impossibilité : tout autre chose qu'une inconsistance. Plutôt une "(dé)-constitution¹⁷⁹".

René Major affirme que depuis Derrida, il fait de ce terme derridien « *désistance* », un concept central de la psychanalyse. René Major rend compte de la définition de la *désistance* par Derrida comme ce qui, selon la formulation du psychanalyste, double ou désinstalle tout ce qui assure la raison. Même si un certain type de raison est désinstallée par Derrida, ajoute René Major, il ne s'agit pas pour autant de « sombrer dans la déraison "contre laquelle se stabilise l'onto-idéologie platonicienne, voire son interprétation par Heidegger¹⁸⁰ " ». Ce que Derrida veut envisager c'est une autre raison que celle fondée sur la tradition philosophique : il souhaite penser une raison psychanalytique. Or, cela ne suppose pas que le sujet soit supprimé. Au contraire, Derrida ne cesse de convoquer la question du sujet dans sa dimension éthique en vue d'élargir les champs de sa responsabilité. En revanche, avec Heidegger le sujet est sacrifié, neutralisé pour qu'il y ait avant toute représentation de soi-même, un laisser-être du *Dasein*, seul susceptible d'entendre l'appel de l'être. Cela peut s'entendre au point que le sujet puisse se dissoudre dans l'unité du peuple et de la langue allemande. Or, l'unité ou l'Un sont ce que Derrida récuse avec force. Il réclame le *Plus d'une* langue, *Plus d'une* raison, *Plus d'une* philosophie, mais aussi *Plus d'un* moi au sein du sujet. Une pensée du supplément constitue l'engagement éthique et politique de Derrida : « Il serait injuste et simplificateur de dire que Heidegger violente la différence, la dislocation, la dissémination : on pourrait avoir une lecture de Heidegger montrant qu'il y a chez lui une pensée de la dislocation. Mais il y a une force qui prévaut du côté du rassemblement, de l'être près de soi¹⁸¹. » Contre cette force, Derrida oppose la faiblesse que provoque la dissociation ou l'altérité infinie. « Penser une certaine justice, suppose la dysharmonie, la dissonance absolue, l'altérité, la singularité absolue – quelque chose qui ne se laisse

¹⁷⁹ Jacques Derrida *Psyché – Désistance* », Éditions Galilée, 1987, p. 598 et 601.

¹⁸⁰ René Major *Derrida, lecteur de Freud et de Lacan*, article paru dans la revue *Études françaises*, 38, 1-2, 2002, p. 171.

¹⁸¹ Dominique Janicaud, *Heidegger en France – II. Entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999*, Éditions Albin Michel, 2001, p. 116 – 117.

pas rassembler¹⁸². » Avec Derrida doivent exister ensemble, sans opposition, l'altérité et la singularité absolue.

Dans l'entretien réalisé en mars 2004 avec Michal Ben-Naftali, consigné dans *La mélancolie d'Abraham*, Derrida travaille sur cette idée selon laquelle les formations que sont le moi, le sujet, l'individu sont des effets d'indivisibilité, provisoires, fragiles, relatifs, précaires, mais que cela n'empêche nullement la possibilité de se penser responsable. Il affirme : « au fond, je ne suis pas toujours moi-même. *Je suis divisé*. Je suis *plusieurs*. Je suis à la place de plusieurs, je suis à la place de l'autre. Et il y a des autres en moi - Je ne suis pas le même d'un instant à l'autre¹⁸³. » Derrida, loin de déplorer cette divisibilité, la revendique. Pour cela, il en appelle aux apports de la psychanalyse, qui « nous oblige à penser la multiplicité ou la divisibilité de ce que l'on appelle le "moi", le "sujet", la "personne¹⁸⁴". » Derrida précise : « Ce que j'apprends de la psychanalyse, c'est que je suis toujours déjà divisible. C'est qu'il y a en moi plusieurs lieux, plusieurs instances, plusieurs images, plusieurs *imago*¹⁸⁵. » Néanmoins, ajoute-t-il, s'il y a en effet des autres en moi, cela n'empêche pas d'essayer « d'être le même quand on essaye par exemple, d'être fidèle. On essaie d'être le même que celui qui a prêté serment. Mais il n'y aurait pas eu de serment, il n'y aurait pas eu de désir d'être le même, si celui-ci n'était pas incessamment menacé par la divisibilité. Si je jure que demain j'aimerais encore quelqu'un, c'est parce que je sais qu'il est possible que ce ne soit pas le cas. Il est possible que cela change. Autrement, je ne prêterais pas serment et ne jurerais jamais¹⁸⁶. » Cela la psychanalyse nous l'explique affirme Derrida :

[la psychanalyse] explicite comment se forme un sujet apparemment indivisible, avec un nom propre, un rapport au père, à la mère : là il y a le *moi*. Et c'est une formation qui a une histoire. Justement le fait qu'il y a une individuation formée prouve qu'on n'est pas indivisible. Certes on se protège car sinon on tomberait en poussière. On se protège en formant de l'individuation, mais ce n'est toujours qu'un processus inachevé où l'on tente de consolider sa subjectivité, son individualité, son moi ; or, ces efforts qui sont des efforts sociaux, des efforts de constitution, de stabilisation, de statut prouvent qu'au fond il n'y a pas d'individu et qu'il y a toujours déjà de la divisibilité. [...] Par conséquent, on

¹⁸² Dominique Janicaud, *Heidegger en France – II. Entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999*, Éditions Albin Michel, 2001, p. 116 – 117.

¹⁸³ « La déconstruction et l'autre », *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année, Juillet/octobre 2012, N° 669/670. Entretien avec Jacques Derrida réalisé par Michal Ben-Naftali à Ris-Orangis, en mars 2004, intitulé « La mélancolie d'Abraham », p. 44-45.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 45.

crée l'indivisible, on produit des effets d'individuation qu'on appelle individu, le sujet, le moi, l'État, le droit, la nation¹⁸⁷...

Derrida ajoute que ce qui domine pour le sujet, c'est qu'il n'y a pas d'indivisibilité, qu'il n'y a rien qui soit indivisible. C'est en cela que l'errance ne suppose jamais un retour à destination, autrement dit que le voyage est sans retour vers le même ou le soi-même, que le processus de stabilisation du moi est à jamais inachevé.

Ainsi, selon Derrida le sujet ne se désiste pas et ne désiste jamais, mais au contraire par cette fragilité le sujet se constitue. Si en effet pour Derrida, la *désistance* est constitutive ou essentielle, c'est parce qu'elle éloigne d'elle toute constitution et toute essence. Cela dans la mesure où je ne suis que parce qu'« il faut que cela commence une fois, un jour, selon la nécessité de ce qui sera annoncé au futur. Moi qui le dis, je précède et anticipe ainsi l'événement de ce qui m'arrive, ce qui arrive à moi ou auquel j'arrive. Je suis alors comme le sujet (libre) ou l'accident (aléatoire) de l'inéluctable. Celui-ci ne me constitue pas. Je suis constitué sans lui¹⁸⁸. » Même si je ne me constitue pas par ma seule volonté libre, et que je suis seulement *comme* un sujet (libre), il n'empêche que je suis constitué sans l'inéluctable, ce qui suppose que je dois entendre que je suis désisté de moi-même par l'inéluctable, cet inéluctable étant alors une pré-impression et la marque de la désistance du sujet. *Comme* si j'étais un sujet libre, je dois dès lors endosser ce qui m'arrive. Ainsi, Derrida n'a pas pour but de détruire l'idée du sujet, mais d'en déconstruire les certitudes et les formations, toujours issues d'une illusion de maîtrise de soi, et cela tout comme Freud l'avait fait avant lui. Pour Derrida, c'est dans cette idée d'une *désistance* du sujet que le sujet se constitue tout en se (dé)constituant, en parvenant notamment à s'envisager en-dehors des rets de la raison et des héritages métaphysiques. Il ne s'agit jamais de remettre en cause l'idée même d'un lien du sujet avec lui-même et le monde, puisque Derrida affirme, dès 1967 dans *Violence et métaphysique*, que « rien ne peut apparaître hors de l'appartenance à "mon monde" pour un "Je suis¹⁸⁹" ». C'est le fait primitif auquel doit faire face le philosophe (tout philosophe) et c'est même là, selon Derrida, que se trouve « la seule possibilité pour faire échec à un totalitarisme du neutre, à une "Logique absolue" sans personne, à une

¹⁸⁷ *Les Temps Modernes*. Derrida, *l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670. Entretien avec Jacques Derrida réalisé par Michal Ben-Naftali à Ris-Orangis, en mars 2004, intitulé « La mélancolie d'Abraham », p. 44-45.

¹⁸⁸ Jacques Derrida *Psyché - Désistance* », Éditions Galilée, 1987, p. 598.

¹⁸⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Violence et métaphysique », Éditions du seuil, 1967, p. 193-194.

eschatologie sans dialogue et à tout ce qui se range sous le titre conventionnel, très conventionnel du hégélianisme¹⁹⁰. » Toutefois, cette ipséité radicale et incontournable ne se constitue pas sans violence, tel est le problème que ne cesse de soulever Derrida. Car elle suppose l'appropriation du discours, d'un discours qui se constitue par le *logos* afin de résister à la (dé)constitution de l'errance dans la pensée. Le présent vivant étant travaillé par la mort, par l'effacement de soi, il y a nécessairement une résistance à cette dissolution, à travers les discours de la raison et du vouloir-dire-intentionnel crispés dans le souci de la question de l'identité à soi et tentant toujours de résorber les oppositions et l'altérité. C'est contre cette violence que Derrida précisera à Jean-Luc Nancy dans l'entretien intitulé « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », à quel point il est essentiel du point de vue éthique de déconstruire de façon rigoureuse les discours traditionnels sur le sujet, tant ils sont traversés par ces dynamiques la plupart du temps inconscientes :

On ne pourra refondre, sinon refonder de façon rigoureuse un discours sur le "sujet" sur ce qui tiendra la place (ou remplacera la place) du sujet (du droit, de la morale, de la politique, autant de catégories soumises à la même turbulence) qu'à travers l'expérience d'une déconstruction dont il faut rappeler une fois de plus à ceux qui ne veulent pas lire qu'elle n'est ni négative, ni nihiliste, pas même d'un nihilisme pieux, comme j'ai entendu dire. Un concept (c'est-à-dire aussi une expérience) de la responsabilité est à ce prix. Nous n'avons pas fini de le payer. Je parle d'une responsabilité qui ne soit pas sourde aux injonctions de la pensée. Comme tu l'as dit un jour, il y a du devoir dans la déconstruction. Cela doit être ainsi, s'il y en a, du devoir. S'il doit y en avoir. Le sujet, s'il doit y en avoir, vient *après*¹⁹¹.

De ce sujet qui vient *après*, la psychanalyse sait particulièrement repérer les processus, dans la mesure où elle s'inaugure de l'idée d'une conscience dépossédée de ses privilèges. La psychanalyse renverse en effet le schéma classique selon lequel la conscience est le fondement de l'acte et elle met à la place l'idée d'une conscience comme état final. La conscience est considérée comme l'aboutissement d'un déterminisme psychique, inscrit dans une chaîne causale, dont le sujet ne maîtrise pas les mécanismes. Si René Major fait de la désistance « derridienne » un terme central de la psychanalyse, c'est pour affirmer que lorsque la pensée s'élabore à partir de l'idée d'une (dé)constitution du sujet, c'est en vue de repenser l'éthique du sujet. Cette pensée

¹⁹⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Violence et métaphysique », Éditions du seuil, 1967, p. 193-194.

¹⁹¹ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretiens*, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », Éditions Galilée, 1992, p. 287.

de la désistance est alors une des plus exigeantes pensées de la responsabilité, dira Derrida. En effet, selon René Major, commentant les propos de Derrida dans *Désistance* :

La logique propre à la désistance conduit à une déstabilisation du sujet, à sa désentification de toute position en estance, de toute détermination du sujet par le moi. Ce qui ne veut pas dire que le sujet se désiste, mais qu'il désiste sans se désister. [...] Penser la responsabilité depuis cette désistance du sujet de toute détermination venue des identifications qui en composent le masque, c'est aussi penser la responsabilité depuis l'inconscient qui ignore la différence entre le virtuel et l'actuel, entre l'intention et l'action. C'est élargir la responsabilité, c'est-à-dire ce dont le sujet a à répondre, bien au-delà des seules données de la conscience auxquelles se réfèrent habituellement le droit et la morale¹⁹².

Si la *désistance* est une forme de la dé-constitution du sujet, qui renvoie à l'idée selon laquelle le sujet ne peut jamais s'entendre dans une totalité, toujours ex-approprié, elle est aussi une forme de sa constitution sans cesse réitérée.

Finalement pour Derrida la question autour du sujet se spécifie. Au fond la question n'est pas celle d'un sujet se saisissant fantasmatiquement de lui-même pour s'interroger sur ce qu'il est, mais celle du Qui ? Et au-delà de Heidegger : « "qui (est) jeté ?", "qui" devient, "qui" depuis la destinérance de l'être jeté¹⁹³ ? »

Il le dit d'une autre manière ici :

Celui-ci [le sujet] suppose la présence, c'est-à-dire la substance, la stase, la stance. Ne pas pouvoir se stabiliser *absolument*, cela signifierait pouvoir *seulement* se stabiliser : relative stabilisation de ce qui reste *instable*, ou plutôt *non stable*. L'ex-appropriation ne se ferme plus, elle ne se totalise jamais¹⁹⁴.

Tout le questionnement de sa réflexion est sous-tendu dès lors par cette question du sujet balloté dans une temporalité a-chronologique : *Qui vient après le sujet ?* C'est la question posée par Derrida pour désamorcer « *un discours, répandu dans une époque récente, [qui] conclut à la simple liquidation du sujet*¹⁹⁵. » Il développe alors ses arguments autour du mouvement suivant : d'une part, il n'est pas possible d'affirmer que le XXème siècle a liquidé le sujet. S'il y a eu chez certains philosophes un effacement de la figure de l'homme, cela n'a certainement pas consisté à « liquider » le sujet. « Pour ces trois discours (Lacan, Althusser, Foucault), pour certaines des pensées qu'ils privilégient (Freud, Marx, Nietzsche), le sujet est peut-être réinterprété, resitué,

¹⁹² René Major *Derrida, lecteur de Freud et de Lacan*, article paru dans la revue *Études françaises*, 38, 1-2, 2002, p. 166.

¹⁹³ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretien*, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », Éditions Galilée, 1992, p. 285.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 269.

réinscrit, il n'est certainement pas liquidé¹⁹⁶. » Dès lors, le second mouvement, consiste à s'interroger sur cette idée d'un sujet qui s'est trouvé ainsi réinterprété, déplacé, décentré, réinscrit par ces stratégies philosophiques différenciées du XXème siècle.

L'interrogation se dit ainsi :

Si, à travers toutes ces stratégies différenciées, le "sujet" sans avoir été "liquidé" s'est trouvé réinterprété, déplacé, décentré, réinscrit, alors 1. qu'advient-il des problématiques qui semblaient présupposer une détermination classique du sujet (objectivité scientifique ou autre, éthique, droit, politique, etc.) et 2. qui ou qu'est-ce qui "répond" à la question "qui¹⁹⁷" ?

La question s'entrelace d'un double mouvement éthique et ontologique. Autrement dit, c'est parce qu'il y a déconstruction de l'ontologie, par la suspicion de la place traditionnelle qu'occupe le sujet dans la philosophie, que peut se penser l'éthique. Remettre en cause les déterminations classiques du sujet, revient à le démettre de ses illusions de souveraineté par rapport à lui-même et dans son rapport aux autres, au monde et à la pensée. C'est ce questionnement, qui n'a pas été assez radical selon Derrida, y compris avec Heidegger, dans la mesure où le questionnement ontologique qui porte sur le *subjectum* dans ses formes cartésiennes et post-cartésiennes est tout sauf une liquidation. C'est cette radicalisation du questionnement autour des enjeux problématiques du sujet qui pourrait dès lors permettre d'expliquer les tentations de mimétologie, les processus d'identifications repérables dans le parcours de pensée du philosophe allemand. Déconstruire le sujet c'est en quelque sorte pour Derrida, l'envisager en-dehors de lui-même. Non plus dans la présence pleine de la *phonè* lorsqu'elle s'illusionne de se tenir au plus proche d'elle-même, présente à elle-même dans l'immédiateté de la présence, mais dans le texte ou l'écriture, là où le sujet n'a pas une place mais une instance pour un « qui ». Derrida précise ce que seraient cette *place* et cette *instance* du sujet :

Dans le texte ou l'écriture, tels du moins que j'ai essayé de les interroger, il y a, je ne dirai pas une place (et c'est toute une question, cette topologie d'une certaine non place assignable, à la fois nécessaire et introuvable) mais une instance (sans stance, d'un "sans" sans négativité) pour du "qui", un "qui" assiégé par la problématique de la trace et de la différence, de l'affirmation, de la signature et du nom propre, du *jet* (avant tout sujet, tout objet, projet) comme *destinerrance* des envois¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretien*, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », Éditions Galilée, 1992, p. 271.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 273.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 275.

La question se situe donc sans se situer. C'est-à-dire qu'elle se place dans les renvois et envois de l'autre. Ainsi, au-delà ou en-deçà de Heidegger, il s'agit pour Derrida d'envisager la multiplicité des dispensations, des envois en tant qu'ils viennent de l'autre et non de l'être *lui-même*, et partant d'envisager d'autres possibles dans le rapport à soi, possibles fondés sur de l'altérité. Ainsi, ces envois de l'autre - qui ne sont aucunement « rapatriables dans *l'envoi de soi*, une différence comme envoi qui *ne serait pas un, et pas un envoi de soi*. Mais des envois de l'autre, des autres. Des inventions de l'autre¹⁹⁹ » -, ces envois de l'autre, Derrida les pense dans le vacillement de l'errance, de la destinerrance. C'est dire que ces envois se destinent vers soi-même, mais sans jamais y parvenir, sans jamais parvenir à destination de leur propre. Le « qui » devrait être ainsi entendu comme ce qui reste sans réponse, une ouverture qui se substitue au « je » fermé et unique : « non que cela signifie qu'il lui ait fallu seulement se demander : "Quel est ce moi que je suis ?", mais bien plus radicalement se ressaisir sans relâche, non plus comme "Je" mais comme un "Qui ?", l'être inconnu et glissant d'un "Qui ?" indéfini²⁰⁰. » Or, c'est parce que le moi se constituant par le sujet reste indéfini, un moi troublé d'incohérences et d'inconnaissable, que le sujet compense cette instabilité par la recherche constante d'un désir de présence. Ce désir, malheureusement, se consolide parfois à travers les processus de l'identification qui deviennent des processus de réassurance, de pseudo-résistance face à l'effacement du moi, à sa dislocation, sa dissémination, ces effets d'effacements étant toujours inextricables. Dès lors, si cette résistance est ce qui seul peut permettre de penser une constitution du sujet, elle devrait néanmoins se reconnaître elle-même comme illusoire. Cela est un devoir au sens éthique, devoir qui consiste à déjouer autant que faire se peut les tentations d'appropriation identitaires. Ce devoir devrait pouvoir se jouer dans l'expérience de la déconstruction. Car « quelque chose de cet appel de l'autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d'une certaine manière non identifiable, supposition sans suppôt, pour rester de *l'autre*, appel *singulier* à la réponse ou à la responsabilité. C'est pourquoi la détermination du "Qui" singulier, en tous cas sa détermination en sujet, reste toujours problématique. Et *doit* le rester. Ce devoir n'est pas seulement un impératif théorique²⁰¹. »

¹⁹⁹ Jacques Derrida *Psyché* – « Envoi », Éditions Galilée, 1987, p. 137.

²⁰⁰ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretiens*, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », Éditions Galilée, 1992, p. 290.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 290-291.

Comment alors penser cet impératif pratique et moral avec Derrida ? En plus de déconstruire les problématiques autour du sujet, de quels moyens dispose-t-on pour envisager un au-delà de la pulsion d'ipséité (pour reprendre l'expression de Simone Regazzoni) ? Et surtout en quoi consiste cette pulsion, comment la définir, avec Freud ou après lui, au-delà des apports théoriques de sa pensée, encore ancrés dans la métaphysique selon Derrida ?

2. 2 - Au-delà des principes : la question de la souveraineté et du pouvoir

a) La pulsion d'ipséité

Si la psychanalyse est convoquée par Derrida pour penser au-delà de Heidegger l'idée d'une désistance du sujet, il n'empêche que dans les *États d'âme de la psychanalyse* (en 2000) Derrida invective la psychanalyse. « Qu'est-ce qui ne va pas bien au-dedans de la psychanalyse, entre elle et elle, si je puis dire ? Qu'est-ce qui ne va pas bien ? Qu'est-ce qui souffre et se plaint ? Qui souffre de quoi ? Quelle est la doléance de la psychanalyse ? Quels cahiers de deuil ouvre-t-elle ? À signer par qui²⁰² ? » Ces questions de Derrida à la psychanalyse renvoient à celle de la résistance, au concept de résistance, à la psychanalyse qui serait dans une résistance à soi, à son propre principe et qui ferait qu'elle « n'a pas encore entrepris et donc encore moins réussi à penser, à pénétrer et à changer les axiomes de l'éthique, du juridique et du politique, notamment en ces lieux sismiques où tremble le phantasme théologique de la souveraineté et où se produisent les événements géopolitiques les plus traumatiques, disons encore confusément les plus cruels de ce temps²⁰³. » Alors même que le geste de la psychanalyse, en ce sens révolutionnaire, aura été de déconstruire l'idée de *souveraineté* en interrogeant son ancrage onto-théologique « (autonomie et toute puissance du sujet – individuel ou étatique -, liberté, volonté égologique, intentionnalité consciente, le moi, l'idéal du moi et le surmoi etc.) », elle résiste pourtant à elle-même en continuant à ne pas véritablement interroger « la mutation au sujet du sujet et du sujet citoyen, c'est-à-dire des rapports entre la démocratie et la citoyenneté ou la non-citoyenneté, c'est-à-dire l'État et l'au-delà

²⁰² Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 17.

²⁰³ *Ibid.*, p. 21.

de l'État²⁰⁴. » Autrement dit, cette souveraineté, le premier geste de la psychanalyse aura été de l'expliquer, mais pour autant elle résiste à ne pas prendre en compte cette mutation. Pourtant, poursuit Derrida, si ce qui s'appelle la psychanalyse, ce qui appelle à la psychanalyse nous a enseigné au moins une chose, c'est à nous méfier de la spontanéité alléguée – de l'autonomie et de la liberté supposée. Le rapport de Derrida à la psychanalyse est au final critique : elle n'est pas advenue à elle-même parce qu'elle se réfugie encore derrière les décisions ou les déclarations performatives de ses organisateurs ou de ses participants. Il faut donc penser la psychanalyse elle-même *sans alibi*. Elle devrait être en droit un processus révolutionnaire, la première révolution qui consiste à entendre jusqu'au bout, c'est-à-dire sans résistance, la mutation du sujet, car la psychanalyse continue de concevoir le sujet comme souverain, lorsque par exemple elle s'institue elle-même dans une parole déjà légitimée qui se prévaut de quelques conventions. Ainsi, elle doit, *sans alibi*, se penser elle-même au-delà de toutes les conventions, au-delà de la maîtrise, capable de mettre en déroute ce que l'économie d'un acte performatif est censée produire souverainement, c'est-à-dire un au-delà des présomptions d'un « je peux », d'un « ce pouvoir m'appartient », qu'impliquent toujours les actes performatifs. C'est pourquoi, lorsque Derrida s'adresse aux psychanalystes un siècle après ce que l'on pourrait appeler la révolution psychanalytique, il exprime d'emblée une suspicion à l'égard de ce terme « révolution » : « si c'en est une²⁰⁵ », ajoute-t-il. La suspicion à l'encontre de la psychanalyse, ainsi exprimée est assortie d'une nécessité de penser la mutation de la cruauté dans l'histoire « *more psychanalytico* », soit à la manière de la psychanalyse. Si elle peut être un instrument à l'usage éthique, elle doit néanmoins, *sans alibi*, se rendre elle-même *a-topos*, c'est-à-dire déroutante à la fois pour elle-même et pour la pensée.

Ainsi, ce à quoi convoque Derrida c'est à un au-delà...Un au-delà de Freud, tant « la spécificité du combat mené par Freud reste à aiguiser²⁰⁶ ». Le *sans alibi* auquel convoque Derrida concerne d'abord la capacité à se défaire de tout ce qui incline vers la souveraineté, y compris la souveraineté de la psychanalyse elle-même. « J'ai toujours été frappé par l'extraordinaire souci de hiérarchie statutaire dans les institutions psychanalytiques. Celles que je connais sont au moins aussi soucieuses de statut et de

²⁰⁴ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 22.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁰⁶ Élisabeth Roudinesco, Jacques Derrida, *De quoi demain, Éloge de la psychanalyse*, Éditions Flammarion, 2001, p. 283

hiérarchie que l'université la plus traditionnelle. Elles ressemblent aux corporations médicales, où l'on voit des patrons régner en maîtres sur des assistants soumis²⁰⁷. » C'est pourquoi si la psychanalyse représente pour Derrida un ressort pour penser les questions politiques et éthiques, elle ne peut prendre la pleine mesure de cette mission qu'en œuvrant à penser une politique qui, certes, ne pourra éradiquer la pulsion de pouvoir ou la pulsion de cruauté, parce qu'elles sont irréductibles, mais au moins qui commencera elle-même à penser une politique « courageusement désabusée, résolument dégrisée de Freud – et à l'égard de la souveraineté et à l'égard de la cruauté²⁰⁸ ». Pour cela elle doit advenir à elle-même, c'est-à-dire penser une révolution qui ne soit pas frontale, performative, s'éclairant d'une rationalité performante, mais qui passe par la ruse du détour, par des voies indirectes. La puissance de la psychanalyse, affirme Derrida, « tient toujours à la réaffirmation d'une raison "sans alibi" théologique ou métaphysique ». Il ajoute : « cette puissance peut donner à penser au-delà même du "pouvoir" et de la "pulsion de pouvoir", identifiée par Freud, donc dans la pulsion de souveraineté²⁰⁹. » René Major déclare :

Et lorsque, encore récemment, Derrida s'interrogeait sur la cruauté, sur cette chose irréductible dans la vie de l'être vivant, dans l'âme, dans la psyché, il ne voyait aucun autre discours - théologique, métaphysique, génétique, physicaliste, cognitiviste, etc. - que celui de la psychanalyse qui puisse s'ouvrir à cette hypothèse, en explorer les fondements sans leur surimposer un sens. Il voyait bien qu'il n'y a chez Freud, comme chez Nietzsche, aucune illusion d'éradication des pulsions de cruauté, de pouvoir ou de souveraineté, mais que des voies indirectes qui peuvent, dans des différences de modalité, de qualité, d'intensité, soumettre ces pulsions à une "dictature de la raison²¹⁰".

La raison qu'évoque René Major est celle dont parle Derrida mais à la suite de Freud, au-delà de ce que Freud appelle « raison ». Dans sa correspondance avec Einstein, Freud pour éradiquer la guerre et la violence retournée contre autrui, envisage la proposition suivante : « L'état idéal serait naturellement une communauté d'hommes, qui auraient soumis leur vie pulsionnelle à la dictature de la raison²¹¹. » Derrida dans *Les états d'âme de la psychanalyse* modifie la proposition freudienne et déclare à son tour la possibilité

²⁰⁷ Elisabeth Roudinesco, Jacques Derrida, *De quoi demain, Éloge de la psychanalyse*, Éditions Flammarion, 2001, 295-296.

²⁰⁸ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 37.

²⁰⁹ Elisabeth Roudinesco, Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 280.

²¹⁰ René Major, citation d'un article publié dans le journal *L'Humanité*, daté du 30 novembre 2004.

²¹¹ Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre ? Résultats, idées, problèmes II*, Éditions Presses Universitaires de France, p. 213.

d'un au-delà de la pulsion de mort grâce cette fois à la « raison psychanalytique²¹² ». Il ne s'agit pas de la raison telle qu'elle est conçue dans la tradition philosophique - c'est-à-dire logocentrique -, il s'agit d'une « raison psychanalytique ». René Major précise que cette raison d'un autre type suppose que : « Il [Derrida] conviera la psychanalyse à une inconditionalité qui échappe à la maîtrise de l'événement qu'elle produit, à un inconditionnel sans souveraineté, à un "sans alibi" qui serait son autre nom²¹³. » C'est dans cette exigence de penser la morale autrement, c'est-à-dire en ne partant plus seulement des processus d'une maîtrise de l'événement par le discours rationnel, que Derrida « convoque » la psychanalyse à advenir à elle-même. Il rappelle, dans un *Éloge de la psychanalyse* que si la psychanalyse est une ressource, elle se produit d'abord à propos des registres primordiaux de la responsabilité, du répondre-de... envisagé sans la volonté souveraine d'un sujet disposant de son libre-arbitre. Autrement dit, si la psychanalyse est selon Derrida un élan ou un coup d'envoi révolutionnaire, c'est davantage lorsqu'elle interroge la source du questionnement éthique à partir d'un sujet démis de son intentionnalité égologique, que lorsqu'elle « bricole » des outils rhétoriques qui ne sont que des armes provisoires contre une philosophie de la conscience. Derrida demeure circonspect face à cet appareil conceptuel de la métapsychologie freudienne. Il précise :

Ce ne sont pas les thèses freudiennes qui comptent le plus à mes yeux, mais plutôt la manière dont Freud nous a aidés à mettre en question un grand nombre de choses concernant la loi, le droit, la religion, l'autorité patriarcale, etc. Grâce à l'élan du *coup d'envoi* freudien, on peut par exemple relancer la question de la responsabilité : au lieu d'un sujet conscient de lui-même, répondant souverainement de lui-même devant la loi, on peut mettre en place l'idée d'un "sujet" divisé, différencié, qui ne soit pas réduit à une intentionnalité égologique. Et d'un sujet installant progressivement, laborieusement, toujours imparfaitement, les conditions *stabilisées* – c'est-à-dire non naturelles, essentiellement et à jamais *instables* – de son autonomie : sur le fond inépuisable et invincible d'une hétéronomie. Freud nous aide à mettre en question les tranquilles assurances de la responsabilité. [...] J'essaie de voir ce que peuvent vouloir dire les termes comme "répondre devant", "répondre à", "répondre de", "répondre de soi", dès lors qu'on les regarde du point de vue de ce que l'on appelle encore l'inconscient²¹⁴.

Réaffirmer une raison sans alibi, une raison psychanalytique est ce qui peut permettre de poursuivre, au-delà de Freud et de la question du sujet divisé, les interrogations autour de la responsabilité sans intention égologique. À cette démarche, s'ajoute la nécessité de penser un au-delà de la cruauté mais par des voies indirectes, celles où l'on

²¹² Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 83.

²¹³ René Major, citation d'un article publié dans le journal *L'Humanité*, daté du 30 novembre 2004.

²¹⁴ Elisabeth Roudinesco, Jacques Derrida *De quoi demain...Fayard/Galilée* 2001, « Éloge de la psychanalyse », p.277.

n'espère plus affronter la pulsion de cruauté et de pouvoir en l'éradiquant. Derrida parle de stratégie, de transaction différentielle. À l'illusion, il substitue la ruse du détour :

Ce qu'il faut cultiver (car il faut qu'un "il faut" s'annonce, et donc le lien d'une obligation éthique, juridique, politique), c'est une transaction différentielle, une économie du détour et de la différance, la stratégie, on peut même dire la méthode (car il s'agit ici de voie, de frayage, et de route) du cheminement *indirect* : une voie indirecte, toujours indirecte, de combattre la pulsion de cruauté. Le mot *indirect* s'articule comme la charnière de ce progressisme sans illusion. Freud pense, comme le Nietzsche de la *Généalogie de la morale* que la cruauté n'a pas de contraire, qu'elle est liée à l'essence de la vie et de la volonté de puissance²¹⁵.

Parce que la cruauté n'a pas de contraire, il faut composer avec elle. La cruauté est en effet irréductible dans la mesure où on ne peut déraciner les pulsions d'agression cruelle, il faut plutôt les détourner, les différer, par exemple, faire jouer la force antagoniste de la pulsion d'Éros, « l'amour de la vie, contre la pulsion de mort », plutôt que de faire jouer la raison contre la pulsion. Si la cruauté doit être envisagée de façon dégrisée, c'est-à-dire en comprenant qu'elle ne peut être déracinée, de même, il convient aussi de comprendre où se situe la question de la souveraineté.

Penser la souveraineté c'est l'envisager dans sa nature fantasmée. Simone Regazzoni affirme : « La souveraineté serait donc un "*principe-phantasme-archaïque*" [...] Un principe toujours lié à la logique de l'*arché* c'est-à-dire au fantasme du principe de pouvoir, du lieu du commandement et de la force, de l'origine absolue d'où tout vient, de la cause première rassemblée en soi, auprès de soi, dans le rêve d'une jouissance pleine et pure de soi-même comme jouissance vitale²¹⁶. » Ce fantasme de l'origine se trouve dans l'*arché*, c'est-à-dire dans ce qui nomme à la fois le commencement, là où est l'origine et ce qui suscite le désir de savoir. Mais c'est aussi commandement, là où s'exerce l'autorité détenue par les *archontes* de l'*arkheion* grec qui détiennent les documents officiels et sont les seuls à pouvoir les interpréter. Or, si le commencement se pervertit (aux origines de la philosophie par exemple) l'*arché* peut toutefois être retrouvée dans un recommencement vers ce qui aurait été oublié. C'est ce que considère Heidegger. Or, selon Nancy cette idée heideggérienne du recommencement participe de la définition de la *banalité du mal* :

La banalité du mal c'est avant tout le fait qu'un motif de rejet et d'épuration – donc conjointement un motif de régénération, de recommencement ou de métamorphose –

²¹⁵ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 72.

²¹⁶ Simone Regazzoni, *Au-delà de la pulsion de pouvoir – Derrida et la déconstruction de la souveraineté*, Revue Lignes 47, mai 2015 « Derrida politique », Éditions Lignes, 2015, p.77.

viennaise flotter comme un oripeau idéologique offert à tous les regards et à "l'étrange conviction qu'un changement de cœurs doit nécessairement suivre la chute de toutes les institutions humaines existantes" – ce qui est une façon de caractériser l'une des allures possibles de la conviction révolutionnaire²¹⁷.

À cette chute, doit succéder l'érection d'une nouvelle force, ce qui suppose le sacrifice de ceux qui détenaient les anciennes. Simone Regazzoni précise : Derrida greffe l'analyse « de la souveraineté sur celle du phallique et de son *phantasme* élaboré dans les pages de *Foi et savoir* ». Elle affirme : « On pourrait dire que le principe-fantasme de la souveraineté est un fantasme d'érection phallique et puissance vitale-mortelle absolues, un fantasme ou le fantasme phallogo-centrique de l'érection d'un pouvoir qui dépasse tous les autres²¹⁸. » Or, le principe du phallique, de *l'effet de phallus*, dit Derrida dans *Foi et savoir*, est qu'il peut se détacher de sa pure et propre présence et devenir le double de soi, là où se situe *l'automaticité colossale* de l'érection : le maximum de vie à garder indemne, indemnisée, immune et sauve, sacro-sainte²¹⁹. Simone Regazzoni ajoute : « Le pouvoir souverain s'élève et s'érige, se gonfle de toute sa puissance vitale-mortelle à partir de ce détachement de soi, de cette césure ou castration : il s'érige pour se défendre et se protéger de cette césure qui est à la fois ressource et menace de sa propre érection – menace de castration et de mort. La castration, comme la mort, est en jeu depuis l'origine comme jeu et césure dans la possibilité ou dans la puissance du présent et du présent vivant²²⁰. » Dans cette duplication de soi, en dehors de soi, comme fétiche possédé, érigé par soi, se situeraient les mêmes processus identificatoires que ceux décrits par Freud dans l'attache érotique liée à la crainte produisant la soumission volontaire au chef qui domine la foule. Il s'agit dans cette attache érotique d'un mouvement de sa propre auto-position, comme auto-appropriation de soi. C'est à cette même place que se situent les fantasmes de mort par l'élimination du chef, tant son charisme ne peut fonder à lui seul une source apaisée de l'autorité, la pulsion de

²¹⁷ Jean-Luc Nancy, *La banalité de Heidegger*, Éditions Galilée, 2015, p. 84-85.

²¹⁸ Simone Regazzoni, *Op.cit.*, p.78.

Afin d'illustrer chez Heidegger ce qui pourrait correspondre à ce fantasme de l'érection d'un pouvoir, nous renvoyons à cette citation de Heidegger dans *Nietzsche I*, dans laquelle il définit ce qu'est « *le penser* » : « Le penser constructeur et éliminateur est du même coup *anéantissant*. Il écarte ce qui auparavant et jusqu'alors assurait la consistance de la vie. Cette façon d'écarter débarrasse la voie de toutes fixations susceptibles de gêner l'érection d'une hauteur. Le penser constructeur et éliminateur peut et doit nécessairement effectuer ce déblayage, parce que, en tant qu'érection, il fixe déjà la consistance d'une possibilité plus haute. » *Nietzsche I – La volonté de puissance en tant que connaissance*, Éditions Günther Neske Verlag, 1961, Gallimard, 1971, pour la traduction française, p. 497.

²¹⁹ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, 2001, p. 73.

²²⁰ *Ibid.*, p.78.

souveraineté, couplée à celle de l'érection de soi, ne pouvant jamais être résorbée par les règles de la civilisation. La souveraineté se fonde ainsi sur le principe de l'auto-détermination de soi, sur la prise de possession de soi-même, sur le lien entre identité et pouvoir, partout où s'érige « le fantasme de la puissance souveraine ».

Au-delà de la souveraineté comme principe de pouvoir, Derrida nous indique une *pulsion d'ipséité*. Voici le cœur de la question :

[...] il y aurait donc le concept de *pulsion de pouvoir* – c'est-à-dire de l'habilitation, du "je peux", *I can* ou *I may*, en particulier du pouvoir performatif [...]. Cette pulsion de pouvoir annonce sans doute, avant et au-delà de tout principe, avant et au-delà même de tout pouvoir (le principe étant le pouvoir, la souveraineté du pouvoir), l'un des lieux de l'articulation du discours psychanalytique freudien avec les questions juridiques et politiques en général, avec tout ce qui concerne les données inédites, aujourd'hui, de cette double problématique de la souveraineté et de la cruauté²²¹. »

Au-delà de tout principe, avant même tout pouvoir, s'annonce cette pulsion de pouvoir sous la forme d'une pulsion d'ipséité. Cette question de l'ipséité est passée au crible de l'étymologie dans *Voyous*. Derrida annonce :

Chaque fois que je dirai *ipse*, *metipse*, ou « ipésité » [...] me fondant à la fois sur le sens reçu en latin, dans le code philosophique et sur l'étymologie, j'entendrai aussi bien le soi, le soi-même, l'être proprement soi-même. J'entendrai donc aussi bien le soi-même, le "même" du "soi" (c'est-à-dire le même, meisme, qui vient de *metipse*) que le pouvoir, la puissance, la souveraineté, le possible impliqué dans tout "je peux", le *pse* de *ipse* (*ipsissimus*) renvoyant toujours, Benvéniste le montre bien, à travers des relais compliqués, à la possession, à la propriété, au pouvoir, à l'autorité du seigneur, du souverain et le plus souvent de l'hôte (*hospites*), du maître de céans, du mari²²².

C'est avant toute souveraineté de l'État, de l'État-nation, du monarque ou du peuple en démocratie que se trouve impliquée, posée, supposée, imposée aussi dans la position même, dans l'auto-position de *l'ipséité même*, la raison du plus fort comme droit accordé à la force ou la force accordée au droit. La raison du plus fort, à l'inverse de ce que serait une raison psychanalytique, consiste à rendre raison, rendre compte - *logon didonai* -, selon une logique de la puissance ou du pouvoir de rendre compte, du calculable -, de ce qu'un sujet peut calculer pour rendre compte de ce qu'il peut décider pour lui et pour la communauté. Il s'agit de totaliser, de se totaliser soi-même, par la possibilité que l'on possède en propre de faire le tour de soi comme un tout, un tour pour faire un tout avec

²²¹ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 47-48, cité par Simone Regazzoni, *Au-delà de la pulsion de pouvoir – Derrida et la déconstruction de la souveraineté*, Revue Lignes 47, mai 2015 « Derrida politique », Éditions Lignes, 2015, p.79.

²²² Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 31-32.

soi-même, là où le soi-même se totalise, se rassemble en tendant vers la simultanéité, le rassemblement des valeurs d'ipséité et d'ensemble, de semblable, de simulation et d'assimilation. Rendre raison suppose donc la logique d'un pouvoir du *logos* de raisonner en rassemblant en soi pour les produire des *analogon*, c'est-à-dire des *rappports proportionnels*, des mesures. De même, il faudrait que la question politique soit posée – et en particulier par la psychanalyse, précise Derrida, en dehors des institutions internationales gouvernementales ou non gouvernementales –, qu'elle se pose à autre chose qu'à la souveraineté citoyenne. Autrement dit, à autre chose qu'un « sujet », mais à autre chose qui reste néanmoins de l'ordre du droit. Car, la difficulté en politique surgit au moment où l'on doit déterminer l'espace d'une liberté qui ne serait pas auto-déterminée, mesurée, une liberté « pré-subjective » dit Derrida, c'est-à-dire inconditionnelle, incommensurable, immense, incalculable, inappropriable. Cette difficulté a tous les traits de l'impossible, parce qu'il y a antinomie au cœur de la démocratie dans le couple liberté/égalité. En effet, l'égalité tend à introduire la mesure et le calcul, quand la liberté est par essence inconditionnelle, incommensurable. Comment penser alors, se demande Derrida et à l'inverse de l'égalité, « le "chaque un" de la singularité si difficile à déterminer aussi bien que le "tour à tour" ou le "chacun son tour", car si la liberté n'est plus l'attribut, d'une maîtrise ou d'une métrique, l'unité de calcul ne pourra plus être l'identité civile d'un citoyen patronymé, ni l'égalité d'une personne à d'autre, ni l'égalité d'un *ego* à d'autres *ego* égaux, ni même, au cas où l'on tiendrait au pouvoir grammatical et ontologique de dire "je", l'égalité d'un moi conscient, volontaire et intentionnel à un autre. [...] Mille questions se pressent ici. Que faire alors de ce que l'on appelle l'inconscient et donc de la divisibilité espacée, de la multiplicité hiérarchisée, du conflit de forces qu'il impose à l'identité souveraine ? Combien de voix pour un inconscient²²³ ? » « Ces questions, je me contente de les situer²²⁴ », continue Derrida. Car il faudrait aller au-delà, au-delà du principe même de la psychanalyse, qui dans son processus auto-immunitaire est un des ressorts privilégiés, une des réserves et des ressources vitales, alors même que ces forces sont mortelles (des ressources vitalement-mortelles, selon l'expression de Derrida), parce qu'elle mettent en danger l'implacable loi de la conservation auto-destructrice du « sujet » ou de l'ipséité égologique. Derrida le dit encore autrement : « Sans auto-immunité, je le dis un

²²³ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 82.

²²⁴ *Ibid.*, p. 83.

peu sentencieusement, pour faire vite, il n’y aurait ni psychanalyse ni ce que la psychanalyse surnomme “inconscient”. Ou “pulsion de mort”, ou cruauté des “sadisme et masochisme primaires”, etc. Ni donc, ce que nous appelons aussi tranquillement la conscience²²⁵. » Ce que cherche Derrida, c’est penser ce qui excède un déterminisme, mais ce qui excède aussi les calculs et les stratégies de la maîtrise, de la souveraineté ou de l’autonomie. C’est pourquoi, même si personne n’est un “sujet-libre”, en ce lieu, il y a du “libre”, un certain espace de liberté s’ouvre, ou en tous cas est supposé ouvert par (ce) qui vient, un *espacement* délivré, *dé-gagé* (avant et pour le gage, l’engagement, la réponse, la promesse, etc.) C’est pourquoi cette figure est liée à toutes les questions politiques de la souveraineté. C’est là que je suis exposé heureusement, si j’ose dire, vulnérable. Là où l’autre peut arriver, il y a “à venir”, ou de l’à-venir²²⁶. »

Ainsi au double de soi, fétiche séparé et dédoublé d’un soi-même que l’on érige dans la puissance de la souveraineté de l’ipséité, arrive l’autre, l’autre qui s’envoie, comme ce qui trouble mon identité en la doublant, c’est-à-dire en la dépassant, l’excédant. Il y a des envois de l’autre. On peut alors affirmer selon l’analyse de Jean-Claude Monod : « Toute origine est trouble et potentiellement double, le “propre” est toujours déjà affecté d’étranger, présence de l’Autre au lieu même où tenterait de se dire l’absolue mêmeté. La contribution première de Derrida à la pensée politique tient assurément à sa déconstruction de toutes les identités originelles²²⁷ [...]»

b) La force de se rendre à...

Pour excéder la sphère du performatif, il y a l’événement, l’à-venir comme ce qui est étranger à l’ordre des possibles, à l’ordre du « je peux », de l’ipséité. Derrida dans *Voyous* affirme : « Il y va ici, comme pour la venue de tout événement digne de ce nom, d’une venue imprévisible de l’autre, d’une hétéronomie, de la loi venue de l’autre, de la responsabilité et de la décision de l’autre – de l’autre en moi plus grand et plus ancien que moi²²⁸. » Si le propre est toujours déjà affecté d’étranger, il y a aussi l’autre qui est étranger à l’ordre des possibles. « Cet im-possible n’est ni une *idée* (régulatrice), ni un

²²⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 83.

²²⁶ Élisabeth Roudinesco, Jacques Derrida, *Imprévisible liberté*, Éditions Flammarion, 2001, p. 91-92.

²²⁷ Jean-Claude Monod, « “Plus d’un” engagement – Derrida. », *Mouvements* 4/2005 (n°41), p. 141-146

URL : www.cairn.info/revue-mouvements-2005-4-page-141.htm.

²²⁸ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 123.

idéal (régulateur). C'est ce qu'il y a de plus indéniablement *réel*. Et sensible. Comme l'autre. Comme la différence irréductible et non réappropriable de l'autre²²⁹. » L'autre est plus ancien que moi, imprévisible et c'est pourquoi je dois *me rendre* à sa décision. Dans *Demeure, Athènes* Derrida affirme : « Mais pourquoi ai-je attendu si longtemps pour me rendre à la Grèce ? Si tard dans la vie²³⁰ ? » OÙ la question de l'arrêt photographique renvoie à ce temps d'arrêt, à ce suspens pensé au cœur de l'étrangeté. Il est étrange d'avoir tellement attendu, d'avoir ainsi laissé en suspens ce temps de se rendre à la Grèce. Pourtant, ce suspens, ce retard sont pensés comme le temps d'une possibilité autre, comme ce qui fait ouverture, ce qui arrache ailleurs, plus loin, retraits du monde qui se pense comme intervalle, délai, contretemps de la vie. C'est un suspens qui pense la mort pour la vie, à l'adresse de la vie, là où l'on peut regarder la mort, nous devoir à elle, dans le but d'en penser le rythme, comme un au-delà de la mort, un au-delà aussi de la temporalité. Se devoir à la mort ouvre à la responsabilité se comprenant comme une déconstruction de la mort, c'est-à-dire la déconstruction ici envisagée comme « l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible, condition qu'elle partage avec le don, le "oui", le "viens", la décision, le témoignage, le secret et peut-être la mort²³¹ ». Dans ce rapport à la mort, Derrida se sépare profondément de Heidegger, car si nous nous devons à la mort, c'est pour apprendre à vivre enfin, là où la pensée est nommée « la vie *pour* la vie » : « Pour commencer à s'approcher de ce qui reste à penser, me semble-t-il, de ce que je surnomme ici "la vie *pour* la vie", il faut se rendre, oui, se rendre, c'est se livrer à, s'abandonner à, s'adonner, se donner, sans condition, mais aussi savoir où se rendre, savoir où l'on va, et y aller, savoir gagner l'adresse : se rendre, c'est gagner – terrifiante vérité²³². » Se rendre à la vie pour la vie, en traversant la question de la mort, est sans doute d'abord se rendre à la décision de l'autre, là où advient la possibilité de sortir de l'ordre du possible. Par exemple, s'il faut se rendre en se rendant à l'autre, il peut s'agir de faire reddition en arrêtant le combat de la cruauté, c'est-à-dire pouvoir envisager la mort de ses propres possibilités, afin que l'autre fasse événement, qu'il soit ce qui arrive, même s'il n'arrive jamais à destination de mon appel ou de mon attente. C'est là seulement que l'adresse se gagne à se perdre. « Contrairement à l'interprétation métaphysique, dialectique, "hégélienne", du

²²⁹ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 123.

²³⁰ Jacques Derrida, *Demeure, Athènes*, Éditions Galilée, 2009, p. 24.

²³¹ Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Éditions Galilée, 1993, p. 32.

²³² Jacques Derrida, *H.C. pour la vie, c'est à dire...*, Éditions Galilée, 2002, p. 110.

mouvement économique de la différance, il faut ici admettre un jeu où qui perd gagne et où l'on gagne et perd à tous les coups²³³. » Si l'on perd à tous les coups, c'est parce qu'il faut se rendre à l'évidence : il n'y a pas de présence pleine, il n'y a que « cette altérité radicale par rapport à tout mode possible de présence²³⁴ ». Cette altérité radicale est aussi conçue pour Derrida comme celle de l'inconscient, mais un inconscient qui reste encore prisonnier de sa dénomination métaphysique. Ce qui peut être pourrait excéder cette appellation freudienne d'« inconscient » et qui pourrait permettre de l'envisager autrement que comme une chose - puisqu'elle « n'est pas plus une "chose" qu'autre chose, pas plus une chose qu'une conscience virtuelle ou masquée²³⁵ » -, ce serait de la comprendre comme cette étrangeté qui fait trace, qui excède l'alternative de la présence et de l'absence. Tout comme l'altérité de l'inconscient ne renvoie pas à des horizons de présents modifiés – passé ou à venir- mais à un « passé » qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais, il y a la « trace de l'Autre », celle dont parle Lévinas. En effet, sans faire allusion à la psychanalyse, Lévinas parle d'« un passé qui n'a jamais été présent » pour qualifier la trace et l'énigme de l'altérité absolue : autrui. L'inconscient freudien est donc rapproché par Derrida de l'altérité absolue, celle de l'autre, pensée par Lévinas, qui par d'autres voies que celles de la psychanalyse, permet néanmoins comme la psychanalyse, de déconstruire l'idée de présence. Deux étrangetés peuvent être ainsi mises en parallèle : celle de l'inconscient et celle de l'autre. Dans les deux cas, il y a événement, il y a ce qui arrive autrement que par ma décision, à savoir par une décision qui ne m'appartient pas. Or, l'étrangeté de l'autre est spécifique par le fait qu'elle convoque encore plus frontalement à la responsabilité. Elle enjoint dûment à une responsabilité mais au-delà de la décision puisque c'est à la décision de l'autre que je dois me rendre. Celle qui a eu lieu avant moi, plus ancienne que moi et dont je dépends.

Ainsi, si le retard pris pour se rendre à la Grèce, à la mort ou à l'autre est à « cultiver », c'est parce qu'il s'agit d'un « *retardement à demeure*, le processus chronodissymétrique du moratoire, le délai qui taille le calcul de l'incalculable²³⁶ ». Le moratoire suppose le délai puisqu'il consiste à différer l'acquittement des dettes au nom de circonstances indépendantes de la volonté du débiteur. Ce n'est plus le débiteur qui décide, quelqu'un d'autre lui accorde le délai. L'autre est celui qui a décidé pour moi,

²³³ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « La différance », Éditions Les Éditions de Minuit, 1972, p. 21.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Jacques Derrida, *Demeure, Athènes*, Éditions Galilée, 2009, p. 24.

avant moi, sans que le sujet n'ait eu sa part, sans qu'il y soit pour rien. L'autre est la différence. Il en est *ainsi*. Hadrien Laroche dans l'article, *Court traité de la décision en deux pages*, travaille la question de la décision passive chez Derrida, et l'expression équivoque peut renvoyer aussi à cette injonction qui lui a été lancée par Derrida lorsqu'il était son étudiant : « Soyez inconscient ! », là où Hadrien Laroche entend : « Soyez responsable ! ». Autrement dit, rendez-vous ! Soyez un sujet qui se rend à ce que vous devez être. « Soyez ! » selon l'impératif de qui se dévoue à ne pas décider de façon performative ce qu'il pourra devenir : « Soyez vous-même » mais tout en sachant que cela est peine perdue, que c'est perdu d'avance, puisque cela ne relève pas de la puissance du sujet mais de la décision de l'autre. La passivité est en ce sens relative car il s'agit d'abord d'être, d'être soi, de gagner à être soi, mais sauvé-perdu : Soyez ! Mais soyez-le toutefois avec l'inconscience du don, d'un se rendre à..., sans la maîtrise de la conscience ou de la présence, soyez au rendez-vous de cette évidence-là, celle de l'autre. Rendez-vous au fait que vous ne pouvez rendre compte du tout de la totalité et qu'il y a de l'incalculable. Derrida selon Hadrien Laroche « s'intéresse à ce dont *je* n'est pas le sujet ; à ce qui est hors du savoir et du sujet, le "sans intérêt". C'est là ce qui touche au fond. [...] Le sans-fond : là même où le sujet n'est pas intéressé, indifférent et passif, là même où dirions-nous, il est vulnérable, amoureux, même²³⁷. » Dans *Politique de l'amitié* Derrida affirme :

Donner au nom de l'autre, voilà qui libère la responsabilité du savoir ; voilà qui fait donc advenir la responsabilité à elle-même, s'il y en a jamais. Car encore une fois, il faut savoir certes, il faut le savoir, il faut du savoir pour prendre une responsabilité, mais le moment décisif ou décisoire de la responsabilité suppose un saut par lequel un acte s'enlève, cessant à l'instant de suivre la conséquence de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui est déterminable par science ou conscience, et donc *s'affranchir* (c'est ce qu'on appelle la liberté), par l'acte de son acte, de ce qui lui est alors hétérogène, à savoir le savoir. *Une décision est inconsciente en somme*, si insensé que cela paraisse, elle comporte l'inconscient et reste pourtant responsable. Et nous déployons ainsi la conséquence classique, inéluctable, imperturbable d'un concept classique de la décision. C'est cet acte en l'acte que nous tentons de penser ici : "passif", livré à l'autre, suspendu au battement du cœur de l'autre²³⁸.

Hadrien Laroche commente : « Les trois temps, les trois plis ou les trois coups de ce court traité de la décision en deux pages apparaissent donc ici : la décision laisse le sujet indifférent, elle est passive (inconsciente), elle ouvre le cœur. Ce sont les trois coups de

²³⁷ *Les Temps Modernes*. Derrida, *l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670, Article de Hadrien Laroche « Court traité de la décision en deux pages », p. 81.

²³⁸ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* – « Cette "vérité" folle : le juste nom d'amitié », Éditions Galilée, 1995, p. 88.

la décision, son propre battement²³⁹. » Le battement du cœur de l'autre fait advenir le battement du mien, et je n'y peux rien. C'est pourtant de cet événement qu'advient la possibilité de décider, librement et nécessairement, de ce dont je ne décide pas.

Ce court traité, ajoute Hadrien Laroche, trouve un écho dans *Voyous* :

Ce qu'il faut penser ici, c'est cette chose inconcevable ou inconnaisable, une liberté qui ne serait plus le pouvoir d'un sujet, une liberté sans autonomie, une hétéronomie sans servitude, bref quelque chose comme une décision passive²⁴⁰.

La décision passive suppose que « ma » décision soit la décision de l'autre en moi, une décision « passive » de l'autre mais qui pour autant ne m'exonère d'aucune responsabilité. Cela suppose que soit repensée l'histoire de la raison, puisqu'il s'agit de penser une logique autre (inconsciente), selon laquelle le sujet est tendu entre deux forces d'opposition, qui en fait ne sont pas contraires, mais existent ensemble : d'une part la recherche de la vitalité de l'identité, la construction de soi-même dans la certitude d'être, mais d'un autre côté, le risque de se rendre à la mort, c'est-à-dire de sentir la défaite ou la défection de soi, là où l'on est sommé de se rendre à l'événement. Selon Hadrien Laroche, la question de la décision passive est hantée, habitée par Lévinas : « La défection ou défaite de l'identité du moi – ce qui peut à la rigueur se dire événement du Soi-même – précède tout événement subi ou mené par le sujet²⁴¹. » Le sujet s'y perd. Le sujet est le *persécuté*, vulnérable, résigné, soumis au non-conscient. Lévinas précise : « Le Soi, le *persécuté* [...] compris comme le non-volontaire de la persécution, laquelle en tant que persécution interrompt toute justification, toute apologie, tout logos²⁴². » Hadrien Laroche ajoute que selon Lévinas, la passivité ou indifférence est résignation, « (comme dans l'amour – à moins de ne pas aimer d'amour), il faut se résigner à ne pas être aimé²⁴³. »

Derrida, pourtant ne suit pas Lévinas jusqu'au bout de sa pensée, puisqu'il s'agit aussi pour lui, même dans la décision passive, de veiller à la *vocation* de déconstruire l'héritage. À Lévinas, il oppose la possibilité de conjuguer la vulnérabilité avec la force²⁴⁴.

²³⁹ *Les Temps Modernes*. Derrida, *l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670, Article de Hadrien Laroche « Court traité de la décision en deux pages », p. 73.

²⁴⁰ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 110.

²⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 1978, note 1, p. 185.

²⁴² *Ibid.*, note 1, p. 193.

²⁴³ *Ibid.*, note 1, p. 190.

²⁴⁴ Cette union entre la justice et la force est travaillée par Derrida dans *Force de loi*. C'est précisément afin d'éviter la barbarie nazie qui suppose la disparition du nom et de la singularité, que Derrida, contre Benjamin et Heidegger, refuse de penser dans le *Post scriptum* de l'ouvrage, une dissociation entre la justice et le droit. Or, la loi contient en elle-même un principe lié à la force. C'est dire alors que la force qui

Il s'agit pour Derrida là où je ne peux rien, là où je décide de ce que je ne peux pas décider, de recevoir, faire hospitalité non seulement au cœur de l'autre, mais aussi à une « pulsion rythmée. » Coexistent alors sans opposition, la vivance de l'autre sous la forme de cette pulsion rythmée, c'est-à-dire sa vivacité, voire sa violence qui supposent en même temps, ma fragilité, ma vulnérabilité, ma défaite et parfois même ma mort et tout cela réciproquement. Au-delà de la pulsion de mort, doit s'effectuer la traversée de la mort, pour moi-même et pour l'autre, afin d'avoir la force de se rendre à la décision de l'autre. Plus radicalement encore, Derrida se rend, au-delà de Lévinas, à la nécessité de penser le combat avec l'autre. Si Lévinas, regrette que « le Moi, sujet libre à qui tout autre ne saurait être que limitation invitant à la guerre, à la domination, à la précaution, au renseignement », Derrida, lui, pense au contraire une vertu du combat. La séparation envisagée par Lévinas entre moi et l'autre, est radicalisée. Il faut selon Derrida, le combat, la pulsion, il convient de penser le rythme du sang, sa pulsation, mais à la condition *sine qua non* d'en réfléchir les ressorts. Et ce qui peut aider à entendre les ressorts de la pulsion, c'est la psychanalyse, celle qui se fait précisément avec Freud, « théorie des pulsions ».

En effet, entendre les ressorts de la pulsion, ce serait pouvoir entrevoir la question du politique au-delà de cette question de la responsabilité du sujet singulier, volontaire « se rendant à... » plutôt que « répondant de... » au-delà de lui-même, c'est-à-dire dans la communauté. Or, c'est sur la question de la communauté que la pensée derridienne fait aporie, c'est-à-dire qu'elle est embarrassée, sans lieu. Si « se rendre à... » suppose d'aller vers un lieu, quel est ce lieu ? La question éthique interroge le lieu, parce qu'elle déborde de toute part la logique et le performatif. Vers où ce débordement fait-il signe ? La question se pose d'autant plus que l'adresse, la destination de l'envoi sont envisagées sans être situées : là aussi, il y est question du non-lieu, de la division de l'adresse ou d'un envoi qui est envoi de l'autre, des autres, des inventions de l'autre. Cet « autre *lieu* sans âge, un autre "avoir-lieu", la place ou le placement irremplaçable d'un "désert dans le désert", espacement d'avant le monde, le cosmos ou le globe²⁴⁵ [...] »,

prévaut à la loi pourrait garantir que jamais le droit ne puisse supplanter la justice. Or, il n'est de justice que face à la singularité de l'autre et c'est en ce sens alors que la singularité est justice excédant toujours le droit et qu'elle porte l'indécidable, l'incalculable et donc la différence irréductible. Si cette différence est pensée par Lévinas en terme de séparation, Derrida la radicalise en l'envisageant comme refus de la moindre dissolution de la singularité dans la communauté, ce qui réclame de maintenir une résistance contre l'autre, un combat, une force d'opposition, celle qui pourrait maintenir la justice par le droit.

²⁴⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 15.

Derrida le nomme du nom platonicien de *khôra* désignant la localité mais comme non-lieu, espacement et intervalle. En effet, *khôra* donne lieu mais sans assurer aucun fondement, aucun sol. Elle est précisément cette venue de l'événement qui donne *lieu* sans jamais rien *donner*, elle n'existe pas pour elle-même, elle est sans être, elle fait place. À l'inverse, seule l'appartenance au lieu autorise la vérité du *logos*, c'est-à-dire son effectivité politique, son efficience pratique et pragmatique, une « performativité », un « rapport effectif du discours à la chose même, à l'affaire (*pragma*) et de son action (*praxis, ergon*²⁴⁶) ». Au contraire, les spécialistes du non-lieu, tel Socrate, s'excluent d'eux-mêmes de l'action et de l'affaire. Il n'y a pas de place pour eux dans le lieu politique où l'on parle, mais une place d'errance, une place mobile, où la parole n'est ni adresse, ni ce qui s'adresse, celle qui arrive dans un troisième genre et dans l'espace neutre d'un lieu sans lieu, un non-lieu et un effacement de tous les types, de tous les genres, un effacement de soi. C'est à cette non-place que se place Socrate : là où il peut être en dehors pour répondre de son nom. « Cette place introuvable, Socrate ne l'occupe pas mais c'est celle depuis laquelle, dans le *Timée* et ailleurs, *il répond à son nom*. Car il faut toujours, comme *khôra*, l'"appeler de la même façon". Et comme il n'est pas sûr que Socrate lui-même, celui-ci, soit quelqu'un ou quelque chose, le *jeu des noms propres* devient plus abyssal que jamais : qu'est-ce que le lieu ? À quoi et à qui donne-t-il lieu ? Qu'est-ce qui a lieu sous ces noms ? Qui es-tu, *khôra*²⁴⁷ ? » Ainsi, l'effacement du lieu et de soi-même est voulu afin de faire hospitalité à l'autre. Socrate s'adresse à l'autre depuis la place de l'autre pour affirmer que lui, n'a pas de place. « N'avoir aucune détermination propre, sensible ou intelligible, matérielle ou formelle, donc aucune identité à soi²⁴⁸ », c'est donc ce qui caractérise *khôra*, afin de rendre, laisser, donner la parole à l'autre et lui dire : « Vous avez lieu, ayez lieu, venez²⁴⁹. » Venez ! Soyez inconscient ! Rendez vous ! Injonctions faites à l'autre en même temps qu'à soi-même, sans dimension politique dans la mesure où il s'agit de refuser aussi la place politique.

Voilà sans doute pourquoi le problème politique est posé par Derrida de façon aporétique, sans réponse, sans possibilité d'efficacité ou de performativité, puisqu'il s'agit de récuser d'emblée un « faire » qui découlerait de la pensée de *khôra* :

De cette pensée on ne peut sans doute *déduire* aucune politique, aucune éthique et aucun droit. Bien-sûr, on ne peut rien en *faire*. On n'a rien à en faire. Mais irait-on jusqu'à en

²⁴⁶Jacques Derrida : *Khôra* Edition Galilée, 1993, p. 57.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 63.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 57.

conclure que cette pensée ne laisse aucune trace sur ce qu'il y a à faire – par exemple dans la politique, l'éthique ou le droit à venir ?

Sur elle, peut-être, sur ce qui reçoit le nom de *khôra*, un appel viendrait ainsi prendre l'appel : l'appel à une pensée de l'événement à *venir*, de la démocratie à *venir*, de la raison à *venir*. Cet appel porte tous les espoirs, certes, mais il reste, en lui-même, sans espoir. Non pas désespéré mais étranger à la téléologie, à l'espérance et au *salut* de la salvation. Non pas étranger au *salut* à l'autre, non pas étranger à l'adieu ("viens" ou "va" en paix), non pas étranger à la justice, mais encore hétérogène et rebelle, irréductible au droit, au pouvoir, à l'économie de la rédemption²⁵⁰.

Nous entendons donc à l'issue de ces perspectives derridiennes, deux sortes de « se rendre à... », à la fois opposés et concomitants :

- se rendre à la force vulnérable, *force faible*, qui expose inconditionnellement à (ce) qui vient et qui vient l'affecter, la venue de cet événement excédant la condition de maîtrise et l'autorité conventionnée, autant que la souveraineté, puisqu'elle refuse le performatif ;

- se rendre au combat, non pour dominer ou exercer un quelconque pouvoir, mais pour sauvegarder l'hétérogénéité irréductible. En effet, si le politique ne peut s'exprimer chez Derrida que comme un à *venir*, c'est parce qu'il y a profondément dans sa pensée le refus de la communauté instituée, le refus d'un « nous ».

En cela aussi, il fait signe vers la psychanalyse : parler d'un sujet démis de ses prérogatives de souveraineté, c'est envisager que puisse exister une singularité, se constituant à la lumière de sa spécificité, de l'unicité de son désir et qui ainsi n'aurait plus pour aspiration de chercher une protection dans le rassemblement avec d'autres, là où tous les risques de se démettre de son discernement responsable pourraient advenir. Reste à envisager pour Derrida et au-delà de la psychanalyse, qui elle aussi est intriquée dans ces processus de pouvoir au sein de ses institutions, comment cette singularité pourrait exister tout en résistant aux processus auto-immunitaires ou identificatoires présents dans toute logique ou système communautaires. Même si l'aporie demeure irréductible lorsqu'il s'agit de concilier refus des identifications aliénantes et nécessité de penser une idée de la communauté, comment continuer à soutenir la question du politique ?

²⁵⁰ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 15.

c) Au-delà d'une histoire linéaire, une pensée de la vie

Le politique se soutient de soutenir l'aporie. C'est là l'un des apports freudiens primordiaux dont hérite Derrida. Freud travaille sur le fait que chaque homme est virtuellement un ennemi de la civilisation, puisqu'existent chez tous les être humains des tendances destructrices, anti-sociales et hostiles à la civilisation, cela dans la mesure où la civilisation est oppressive et elle demande le sacrifice des aspirations narcissiques de l'individu. Le renoncement pulsionnel, donc les sacrifices que réclame la communauté, induit du ressentiment qui engendre de la cruauté. L'interdit fait symptôme. Mais dans le même temps, c'est cela qui produit l'histoire. Il existe un cercle vicieux au sein même de la civilisation : plus le progrès s'établit, plus le renoncement est exigé. La pulsion de mort exécute le travail de sape de la civilisation. Paul-Laurent Assoun le dit ainsi :

Ce que dit l'*Unbehagen* ou « Malaise », c'est le travail de sape de la pulsion de mort au cœur sombre de la *Kultur*. S'il n'y a pas en l'homme de « pulsion de perfectionnement » - épine plantée dans la foi humaniste -, il y a bien du progrès. Mais plus cela progresse, plus les effets du refoulement s'accroissent, plus la pulsion de mort s'intériorise. Étrange pulsion, s'étonne Freud, que celle qui travaille à la destruction de sa propre demeure organique... et culturelle, peut-on ajouter. L'homme ne veut pas la mort, il quête des « techniques de bonheur », mais ce qu'il trouve au bout de son chemin, c'est bien la possibilité de déliaison entre Éros et Thanatos²⁵¹.

Cette déliaison, est ce qui crée le symptôme partout où elle advient, tant au niveau de l'individu que de la société. Selon Freud, il existe deux pulsions fondamentales : l'*Éros* et la *pulsion de destruction*. La pulsion de l'*Éros* pourvoit à l'intégrité du soi, elle a pour mission de conserver : c'est la liaison. Ainsi même si au sein de l'*Éros* des pulsions sont opposées l'une à l'autre, par exemple, conservation de soi et conservation de l'espèce, ou l'opposition entre amour du moi et amour d'objet, il n'empêche qu'elles entrent dans le cadre de ce qui permet « les plus grandes unités », c'est-à-dire la liaison. En revanche, le but de l'autre pulsion, celle de destruction est de « briser les rapports, donc de détruire les choses ». « Il nous est permis de penser de la pulsion de destruction que son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique et c'est pourquoi nous l'appelons ainsi *pulsion de mort*²⁵². » En fait, le mécanisme psychique œuvre la plupart du temps à

²⁵¹ Assoun Paul-Laurent, « Inconscient anthropologique et anthropologie de l'inconscient. Freud anthropologue », *Revue du MAUSS*, 2011/1 (n° 37), p. 71-87. DOI : 10.3917/rdm.037.0071. URL : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-1-page-71.htm>, p. 43.

²⁵² Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1949, Éditions Presses Universitaires de France, 1949, p. 8-9.

équilibrer les pulsions afin de maintenir le lien entre le moi et le monde extérieur. Cet équilibre se signale par des impressions ressenties par le moi, car les pulsions s'accompagnent du couple plaisir-déplaisir aussi bien pour le ça que pour le moi. « Le ça, coupé du monde extérieur, a son propre univers de perception. Il ressent avec une extraordinaire acuité certaines modifications à l'intérieur de lui-même, en particulier les variations de tensions de ses pulsions, variations qui deviennent conscientes en tant qu'impressions de la série plaisir-déplaisir²⁵³. » Or, « le ça obéit à l'inexorable principe de plaisir », affirme Freud, quand les autres instances psychiques (moi et sur-moi) modifient ce principe de plaisir afin de se soumettre au principe de réalité. Autrement dit, le moi, lorsqu'il résiste aux pulsions du ça, éprouve un sentiment de satisfaction et de sécurité, tant les exigences du ça sont ressenties par le moi comme désorganisant son unité et son intégrité. Néanmoins les instances psychiques du moi et du sur-moi ne parviennent jamais vraiment à supprimer les exigences du ça. En effet, s'il y a bien une satisfaction ressentie par le moi - momentanément soulagé de l'angoisse lorsqu'il a réussi sa mission de conservation de soi, déjouant ainsi les « tentatives » de désorganisation de la force de la pulsion²⁵⁴ -, advient toutefois et en même temps, intriquée avec cette satisfaction, l'insatisfaction du ça, qui continue d'exiger l'expression de la pulsion. C'est en cela que coexistent, ressentis par le moi, d'un côté le déplaisir-angoisse face aux exigences pulsionnelles du ça et de l'autre le plaisir-satisfaction, lorsqu'il consent à se soumettre aux exigences du sur-moi. Entre les deux, même si l'équilibre se maintient, le moi se sent faible et peureux.

Or, parfois, les variations de tensions aboutissent au déséquilibre, il y a alors déliaison. Le moi est débordé, ce qui s'exprime par la menace d'une destruction d'autrui (agressivité) ou d'une destruction de soi-même (culpabilité). Par exemple, à l'époque où s'instaure le sur-moi, si des charges considérables de la pulsion d'agression se fixent à l'intérieur du moi, elles vont y agir sur le mode auto-destructeur. Freud met ainsi en évidence le paradoxe de toute civilisation : plus la régulation des pulsions est drastique, par la mise en place des exigences morales, plus se délient les pulsions donc plus s'accroissent les phénomènes d'agressivité. C'est pour cela que Freud affirme :

²⁵³ Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1949, Éditions Presses Universitaires de France, 1949, p. 73.

²⁵⁴ L'angoisse est selon Freud le signal ressenti par le moi lorsqu'il doit résister aux forces de la pulsion, y résister produit un soulagement de l'angoisse : « le moi se sert des sensations d'angoisse comme d'un signal d'alarme qui lui annonce tout danger menaçant son intégrité. » (*Ibid.*, p. 74.)

« Réfréner son agressivité, en effet, est en général malsain et pathogène²⁵⁵. » Ce sont bien les effets de la civilisation, qui rompent l'alliance, lorsque la pulsion de mort qui agissait intérieurement jusque là et de façon muette, se délie. Si la destruction s'extériorise et s'exprime par la violence, il faut alors la réprimer afin que les tenants de la civilisation puissent perdurer : la raison opère en maître souverain alors même que le moi n'est plus maître mais morcelé, divisé, débordé. La répression est contre productive : elle produit les névroses, sans que jamais ne soit anéanties les pulsions qui tentent sans cesse de resurgir. Le mouvement fait compulsion, il est répétition. Ainsi, lorsque l'homme se targue de vouloir la paix et le bonheur pour l'humanité, il déploie en fait et à son insu ce qu'il en est de la relance incessante des pulsions.

Derrida, dans l'article intitulé *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté*²⁵⁶, renvoie à la distinction freudienne entre l'homme et l'animal du point de vue d'une relance des pulsions. Selon Freud, si l'homme est historique c'est parce qu'il s'inscrit dans une dynamique incessante entre la libido et la pulsion de destruction. Pour l'animal, en revanche, il y a un équilibre relatif entre le monde environnant et ses pulsions. C'est pourquoi, l'animal est lui, arrêté dans son histoire, dans laquelle il ne peut s'inscrire. Derrida affirme :

Pour l'homme, il est possible qu'un excès ou une relance de la *libido* ait provoqué une nouvelle rébellion de la pulsion de destruction, un nouveau déchaînement de la pulsion de mort et de la cruauté et donc une relance (finie ou infinie) de l'histoire. C'est l'histoire même, semble suggérer Freud, c'est la possibilité et la nécessité de l'avenir dont sont privés les animaux et auquel l'homme ne renonce pas. La recherche de la souveraineté, sous la forme du souverain bien, l'être en mal de souveraineté, serait hélas indissociable de la possibilité du mal même de la pulsion de pouvoir (*Bemächtigungstrieb*) et de la pulsion de destruction, voire de la pulsion de mort. Nous savons que l'effet de souveraineté – celle-ci fut-elle niée, partagée, divisée -, je ne dis pas la souveraineté elle-même, mais l'*effet* de souveraineté, est politiquement irréductible²⁵⁷.

En effet, la politique n'a pas les moyens de s'opposer au fait, mis en évidence par Freud, que l'homme n'est pas un être doux mais qu'« il peut se targuer de compter au nombre de ses dons instinctifs une grosse part d'agressivité²⁵⁸ ». D'autant plus que se jouent en lui et sans cesse ces relances pulsionnelles. Freud déjà en 1930 dans *Le malaise dans la civilisation* aboutit à ce constat « pessimiste » :

²⁵⁵ Sigmund Freud, *Op.cit.*, p. 9-10.

²⁵⁶ Jacques Derrida : *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté* Conférence de Strasbourg 8 juin 2004 in Revue Cités P.U.F. 2007/2 – numéro 30 p. 103 à 140

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 139-140.

²⁵⁸ Sigmund Freud, *Le malaise dans la civilisation*, Éditions Points, janvier 2010, p.119.

[La civilisation] est un processus au service de l'éros, qui veut rassembler des individus humains isolés, puis des familles, puis des ethnies, des peuples, des nations en une grande unité, l'humanité. Pourquoi cela doit nécessairement se passer, nous l'ignorons ; admettons justement que c'est l'œuvre de l'éros. Ces ensembles d'êtres humains sont destinés à être liés par la libido ; la nécessité seule, les avantages de la communauté ne les maintiendront pas réunis. Mais à ce programme de la civilisation s'oppose l'agressivité naturelle des êtres humains, l'hostilité de l'un envers l'autre et de tous envers lui. Cette pulsion agressive est la descendante et la principale représentante de la pulsion de mort que nous avons trouvée à côté de l'éros, qui se partage avec lui la domination du monde. Dès lors, il me semble que le sens de l'évolution de la civilisation n'est pas obscur. Elle doit nécessairement nous montrer le combat entre éros et mort, pulsion de vie et pulsion destructrice, tel qu'il se livre à travers l'espèce humaine²⁵⁹.

Dire que le sens de la civilisation n'est pas obscur, sous-entend qu'il ne sert à rien de vouloir résorber cet antagonisme des pulsions. Néanmoins, Freud termine *Le malaise dans la civilisation* en évoquant des propositions de thérapies pour les névroses collectives. Il espère que « quelqu'un entreprendra un jour l'aventure d'une pathologie des communautés de civilisation », c'est-à-dire l'étude des symptômes, point d'appui pour les névroses individuelles, mais qui sont encore peu repérables au niveau des « masses ». Même si Freud reste dans la plus grande prudence quant à l'analogie entre les mécanismes de la névrose individuelle et ceux des pathologies des communautés civilisées, il n'empêche qu'il participe là aussi de l'illusion que le savoir pourrait résorber les effets délétères de l'antagonisme des pulsions. Cela est d'autant plus urgent, poursuit Freud, que nous sommes arrivés aux temps où la pulsion de destruction puisse déjà faire que les hommes parvinssent à s'exterminer les uns après les autres jusqu'aux derniers.

Or, Derrida, refuse cette voie freudienne d'une éviction possible des antagonismes pulsionnels par le progrès du savoir et de la raison. Il soutient plutôt l'aporie, c'est-à-dire l'impossible du politique. Il affirme au contraire de Freud, que le psychanalyste doit se rendre, lui aussi « à la chance ou au risque de la décision responsable, au-delà de tout savoir concernant le possible²⁶⁰ ». Pour Derrida, il s'agit là comme ailleurs, de soutenir l'absence de solution, ce qui fait partie, à part entière, du processus spéculatif requis pour penser un au-delà de la pulsion. Il relève pour déjouer le processus spéculatif de la raison logique, le concept d'*indirection* et le spécifie ainsi à partir de la lettre à Einstein *Pourquoi la guerre ?* :

Bien que Freud ne le dise pas, et surtout pas de cette façon, ce concept de *indirection* me paraît prendre en compte, dans la médiation du détour, une discontinuité radicale, une hétérogénéité, un saut dans l'éthique (donc aussi dans le juridique et le politique)

²⁵⁹ Sigmund Freud, *Le malaise dans la civilisation*, Éditions Points, janvier 2010, p.135.

²⁶⁰ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse - Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 77.

qu'aucun savoir psychanalytique en tant que tel ne aurait propulser ou autoriser. Au sujet de la polarité amour/haine (qu'il compare politiquement pour Einstein à la polarité attraction/répulsion), Freud dit clairement en effet que, comme la polarité conservation/destruction cruelle, elle ne doit pas être hâtivement livrée à des jugements éthiques évaluant "le bien et le mal"²⁶¹.

C'est dire que « le psychanalyste n'a pas à évaluer ou à dévaluer, à discréditer la cruauté ou la souveraineté d'un point de vue éthique²⁶² ». Parce qu'il sait, et nous venons de le montrer avec Freud, « qu'il n'y a pas de vie sans la concurrence des deux forces pulsionnelles antagonistes²⁶³ ». Cela signifie aussi qu'en plus de la décision passive à laquelle il faut avoir la force d'aller, il faut de surcroît supporter une hétérogénéité, c'est-à-dire une discontinuité, un saut dans l'indécidable.

Derrida ouvre alors la question de l'histoire, au-delà de Heidegger et au-delà aussi de Freud. En effet, l'histoire selon Derrida doit se comprendre en discontinuité, en hétérogénéité, dans des sauts biffant la possibilité de la penser dans une maturation de la rationalité. Il n'y a pas de commencement de l'histoire, pas plus que l'on ne peut résorber la cruauté avec une solution historiquement envisagée par un retour qui permettrait de retrouver des origines plus authentiques, ce que propose Heidegger. Cela suppose également, au-delà de Freud de rompre avec une stratégie du possible ou de l'histoire qui se penserait selon des mutations performatives, autrement dit dans des processus de progrès c'est-à-dire dans la réalisation d'une rationalité ultérieure, ce à quoi Freud souscrit lui-même par l'idée d'une économie du possible grâce aux effets de la sublimation par exemple. À ces processus, Derrida oppose d'envisager l'histoire selon des sauts, des hiatus, là où le progrès n'est jamais possible dans la mesure où l'histoire ne peut être performative, c'est-à-dire ne peut maîtriser, neutraliser l'événement, l'arrivance de l'altérité.

René Major, dans *...entre Derrida et Freud*, article de 2015 consacré à la question du politique chez Derrida, affirme que selon le philosophe, il n'y a pas d'histoire linéaire mais une histoire faite d'interruptions et de reprises dans le temps. « La diachronie et la synchronie ne s'opposent pas purement et simplement, mais sont imbriqués dans un processus d'altération réciproque²⁶⁴. » Major affirme qu'avec Derrida :

²⁶¹ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 76.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ René Major, *...entre Derrida et Freud*, Revue Lignes, numéro 47 : *Derrida politique*, Éditions Lignes www.editions-lignes.com, mai 2015, p. 163.

Ce qui est mis en question n'est rien moins que la façon de penser l'histoire en la périodisant alors qu'aucune ligne indivisible n'en marque les frontières : de l'âge classique "*les effets sont encore perceptibles*", de l'antiquité grecque "*les concepts sont plus vivants et survivants que jamais*" etc. La singularité de l'événement est "*d'autant plus irréductible et déroutante qu'on renonce à cette histoire linéaire*". Derrida se situe depuis longtemps, depuis "*Freud et la scène de l'écriture*" le plus explicitement dans le sillage de la voie tracée par une pensée qu'il n'y a pas de pur présent, de pure présence, que le présent porte toujours des traces du passé, d'un passé lointain ou proche, quel que soit l'avenir que ce présent tente de dessiner²⁶⁵.

L'aporie du politique ne peut donc que demeurer, parce qu'il ne peut y avoir réalisation d'un devoir-être dans l'histoire et au niveau collectif. Toutefois, il peut y avoir une pensée qui se décentre du politique et de l'histoire, en les envisageant à partir d'un autre rapport. Cette pensée qui laisse une chance de penser le décentrement, c'est celle de la psychanalyse. Certes, Freud ne propose aucune nouvelle conception du monde, pas plus que Derrida. Mais, ils envisagent l'un à la suite de l'autre (Derrida tentant de penser aussi un changement de rapport à Freud), de laisser place à un espace. Major le dit ainsi : laisser un espace « - où se loge l'idée de Dieu, de ce qu'on appelle de ce nom ou d'un autre nom comme le grand autre - la place d'un autre rapport à tout autre, à soi et au monde, un rapport qui ne soit pas entièrement pris dans les effets de la pulsion de pouvoir, de domination et de souveraineté, c'est-à-dire dans l'arrondissement à son service du *zoè* et du *bios*, de tous les registres pulsionnels de l'agressivité et de la sexualité. La psychanalyse est en ce sens politique²⁶⁶ », mais en aucun cas une politique performative et linéaire. Car, le changement de rapport s'envisage à partir d'une hétérogénéité à tous les niveaux : entre soi et l'autre, au sein de soi-même et dans l'histoire.

Derrida ne fait alors qu'affirmer ou plus exactement il ne peut que proposer de ne pas pouvoir car il se situe dans un au-delà du performatif, cela dans la mesure où il tente de penser une déconstruction de tous les processus du pouvoir en lesquels est toujours susceptible de se cacher la cruauté. Autrement dit, plutôt que d'affirmer qu'il *peut* y avoir quelque référence à l'inconditionnel - à l'inconditionnel sans souveraineté et donc sans cruauté ce qui reviendrait au pouvoir du « je peux » (*I can, may*) -, Derrida avance une affirmation. Tout comme l'on avance un pion sur l'échiquier du jeu de l'adversaire, jamais certain que la stratégie soit opératoire et peu importe, car Derrida s'avance sans

²⁶⁵ René Major, *...entre Derrida et Freud*, Revue Lignes, numéro 47 : *Derrida politique*, Éditions Lignes www.editions-lignes.com, mai 2015, p. 168.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 169.

s'avancer, sans proposer de réponse c'est-à-dire sans envisager la moindre performance de l'affirmation :

Cette affirmation que j'avance, elle s'avance elle-même, d'avance, déjà, sans moi, sans alibi, comme l'affirmation originaire *depuis laquelle*, et donc *au-delà de laquelle* les pulsions de mort et de pouvoir, la cruauté et la souveraineté se déterminent "au-delà" des principes. L'affirmation originaire, qui d'avance ainsi s'avance, elle se prête plutôt qu'elle ne se donne. Ce n'est pas un principe, un principat, une souveraineté. Elle vient donc de l'au-delà, et donc de l'au-delà de l'économie du possible. Elle tient à une vie certes, mais à une vie autre que celle de l'économie du possible, une vie im-possible sans doute, une sur-vie, et non symbolisable, mais la seule qui *vaill*e d'être vécue, sans alibi, une fois pour toutes, la seule à partir de laquelle (je dis bien à *partir* de laquelle) une pensée de la vie devient possible²⁶⁷.

Cette pensée de la vie, même si elle est pensée comme impossible, s'entend de façon vibrante chez Derrida dans cet appel de 2004 :

Mais comment faire pour que cet être en mal de souveraineté légitime et inconditionnelle ne devienne pas une maladie mortifère ? C'est l'impossible même. La politique, le droit, l'éthique sont peut-être autant de tractations avec cet impossible-là²⁶⁸.

Penser un changement de rapport pour une vie sans alibi, ce pourrait être ainsi se penser soi-même dans la résistance, le combat, le seul qui vaill, celui qui se joue entre soi et soi-même, celui où « le sujet, dans son irréductible singularité » peut se soustraire « aux rhétoriques et stratégies de soumission et d'assujettissement²⁶⁹ » aux lois de la souveraineté. Là où par un jeu de tractations entre la pulsion d'*Éros* et la pulsion de mort, pourrait s'envisager un au-delà de ce qui en elles produisent parfois la destruction, la barbarie, les génocides. Derrida, dans les *États d'âme de la psychanalyse*, évoque ce genre de tractations. Nous en répétons les modalités : faire jouer la force antagoniste d'*Éros*, l'amour et l'amour de la vie contre la pulsion de mort. Une chance qui se joue au niveau singulier dans la cure et qui permet au-delà l'affirmation d'une force opposable à la cruauté.

Indirection, ruse du détour (*Umweg*), cela consiste, pour le dire trop vite mais ce n'est pas l'essentiel de ce qui m'importe ici, à faire jouer la force antagoniste d'*Éros*, l'amour et l'amour de la vie contre la pulsion de mort. Il y a donc un contraire à la pulsion de cruauté même si celle-ci ne connaît pas de fin. Il y a un terme opposable, même s'il n'y a pas de terme qui mette fin à l'opposition. Ce stratagème *indirect* de l'antagonisme entre *Thanatos* et *Éros* opère de deux façons, c'est-à-dire en cultivant deux sortes de liens, et de liens émotionnels. D'abord ceux qui nous lient à l'aimé, à l'objet d'amour, même sans but

²⁶⁷ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 82.

²⁶⁸ Jacques Derrida, *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté*, La conférence de Strasbourg 8 juin 2004, P.U.F. Cités 2007/2 – n° 30 page 140.

²⁶⁹ René Major, *...entre Derrida et Freud*, Revue Lignes, numéro 47 : *Derrida politique*, Éditions Lignes www.editions-lignes.com, mai 2015, p. 170.

sexuel. La psychanalyse, ajoute Freud, n'a pas à rougir de parler ici d'amour, comme le fait la religion avec les mêmes mots – qu'il cite sans rappeler que ce ne sont pas les mots de n'importe quelle religion ("Tu aimeras ton prochain comme toi-même"). Chose plus facile à exiger qu'à faire, souligne-t-il en souriant. Mais ce "comme toi-même" définit le second lien, le second type de ligature ou d'obligation venant limiter le déchainement de la déliaison²⁷⁰.

Il n'y a pas de terme qui mette fin à l'opposition entre *Éros* et pulsion de mort, néanmoins, l'amour est convoqué. Toutefois, il s'agit d'un amour qui, pour Derrida et au-delà de Freud, se pense à la fois dans une affirmation de sa propre singularité face à la singularité de l'autre et où la discorde garantit que si l'autre veut ma mort, « du moins la veut-il, peut-être, lui, la mienne, singulièrement. Ce que ne fera pas l'ami déclaré s'il se contentait de se déclarer tel tout en manquant au nom, à la référence qui porte le nom²⁷¹. » Repenser l'amour ou l'amitié au sein même de la discorde, du *polémos* de la disharmonie, donc en cultivant l'opposition ou la tension plutôt que de chercher à les résorber, n'est-ce pas en cela que pourrait se penser une nouvelle vertu, une vertu venant limiter le déchainement de la déliaison non plus à travers les principes illusoire d'une « accordance » amoureuse, mais par une pensée du *dissensus* ?

d) Le *polémos* ou l'infraternité

Le « nous » est d'emblée problématique pour Derrida, dans la mesure où il évince un certain type de singularité, seule susceptible d'éradiquer les risques de la dissolution du sujet dans la communauté ou le rassemblement. Face au « nous » pensé comme espace clos, il faut avancer l'affirmation d'un sujet fort de sa vulnérabilité à n'être pas maître, souverain de lui-même, susceptible ainsi de ne plus appartenir mais d'être avec. Evelyne Grossman, dans l'article *Appartenir, selon Derrida*, avance l'hypothèse suivante : « Toute [la] réflexion [de Derrida], me semble-t-il est ici une réélaboration de l'idée même de communauté et d'appartenance. Il ne s'agit plus d'un "être-ensemble" de la communauté, comme chez Nancy ou Blanchot, mais d'un "être-avec"²⁷². » Elle précise comment Derrida s'oppose à Sartre selon lequel existe « une tranquille distinction de

²⁷⁰ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 74.

²⁷¹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – L'oreille de Heidegger – Philopolémologie (Geschlecht IV)*, Éditions Galilée, 1995, p. 91.

²⁷² Evelyne Grossman, « Appartenir, selon Derrida », *Rue Descartes* 2006/2 (n° 52), p. 6-15.

l'individuel et du social, l'individu étant appelé à mettre ses forces au service d'une cause à défendre, avant de se fondre éventuellement dans la jouissance fusionnelle de l'action collective. Or, entre le singulier et le collectif, pour Derrida, il y a précisément un *entre* qui les met en mouvement, qui le déforme et les défait, les fait passer l'un dans l'autre, leur interdisant de se fixer face à face comme deux entités distinctes²⁷³. » Elle poursuit alors en affirmant que : « c'est cela que [Derrida] nous suggère sans doute aussi : sortir de cette axiomatique du soi et du *chez soi* (ce qu'il appelle parfois l'*ipséité* : c'est-à-dire le rassemblement réappropriant de soi). Alors il n'y a plus de maison mais du *Unheimlich* à l'œuvre²⁷⁴. » Reconnaître le *Unheimlich* à l'œuvre, se rendre à l'*atopos*, cela passe par le décentrement du rapport à soi que permet la psychanalyse tant dans son ancrage thérapeutique que métapsychologique. Or, ce décentrement doit être polémique. Il doit aboutir à la possibilité du combat, permis par le travail du transfert lorsqu'il donne au sujet la force de résister aux risques d'une identification dangereuse. Ce combat est aussi requis dans la lecture des textes qui doivent toujours être lus à la lumière d'une hétérogénéité irréductible quant à l'altérité qu'ils contiennent. Le *philein* de la philosophie suppose la différance, et tout comme pour la démocratie, la différance ne peut pas s'envisager dans la réconciliation. Toutes deux, la philosophie et la démocratie, doivent être sans cesse reconduites à « l'ajournement de l'économie du même ». La tension vers... comme renvoi de l'autre doit être maintenue. Il ne doit pas y avoir de désir nostalgique de retrouver une harmonie, le disjointement doit demeurer indépassable. « Car il y va aussi et du même coup, la chose étant marquée par le même mot en différance, de la différance comme renvoi à l'autre, c'est-à-dire comme expérience indéniable – je souligne : *indéniable* – de l'altérité de l'autre, de l'hétérogène, du singulier, du non-même, du différent, de la dissymétrie, de l'hétéronomie²⁷⁵. » Il ne doit pas y avoir l'interprétation heideggérienne de la *Dikè* comme rassemblement, ajointement et harmonie. Mais au contraire il faut, pour la démocratie à venir, une messianicité sans messianisme, c'est-à-dire « accorder la justice au désajointement, à l'être *out of joint*, à l'interruption du rapport, à la déliaison, au secret infini de l'autre²⁷⁶ ».

Ainsi, au-delà d'une suspicion à l'égard de l'harmonie, Derrida envisage la *philia* ou l'amitié, avec d'autant plus de force qu'elle contient de la « tension haineuse ». La

²⁷³ Évelyne Grossman, « Appartenir, selon Derrida », *Rue Descartes* 2006/2 (n° 52), p. 6-15.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 63.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 128.

haine ne doit pas être dissociée de la *philia*. Il faut entendre la haine comme ce qui dans la *philia* protège du sacrifice de mourir pour l'autre ou de faire mourir l'autre, comme ce qui permet le refus de l'obéissance et de la soumission aux exigences idéologiques de l'autre, dans le cas où elles seraient inacceptables. C'est là sans aucun doute que la pensée de Derrida assume l'aporie politique. Le « nous » ne doit jamais résorber la haine de l'autre lorsque je fais alliance avec lui dans une communauté, pour que jamais ne puisse s'envisager le sacrifice pour la communauté. Cette haine doit nécessairement être, dans tous les cas, pensée dans la distance respectueuse permettant que ne se déploie pas l'agressivité d'un corps à corps, pouvant provoquer une mise à mort de l'autre ou à l'inverse une dissolution de soi dans une communauté. Être juste, nécessite que l'on reconnaisse l'exigence d'une « certaine rupture de réciprocité et d'égalité avec l'autre, l'interruption aussi de la fusion ou confusion entre toi et moi²⁷⁷ ». Sans cette rupture, le risque d'appropriation à l'œuvre dans tout sentiment se manifeste, notamment par les sentiments de convoitise et de cupidité ou les risques de l'identification sans discernement. Il s'agit alors d'une justice qui fait signe au-delà : au-delà de la fraternité, de l'appropriation, de la proportion, portée par la capacité à aimer l'autre fraternel non pas tel un ami mais plutôt en ennemi. Cultiver les antagonismes permet de penser, au-delà de l'*Éros*, un lien clair et désillusionné, faisant face aux cruautés, *sans alibi*. Une nouvelle vertu politique pourrait dès lors s'exprimer ainsi dans la ruse du détour : celle de la dissimulation des principes ou des forces de déliaison sociale, toutes les disjonctions menaçantes, cela dans le seul but de préserver le lien social et la *Menschenfreundlichkeit*. Un lien délié des droits d'appropriation de l'autre, de ses liens mortels, lien délié de tout cela car étant passé par le filtrage de la désillusion. Ce détour permet alors de montrer d'une part l'idée d'une justice pensée dans la disproportion des rapports entre les hommes, en particulier entre les amis, qui doivent être traités au mieux comme doivent l'être des ennemis, et d'autre part l'idée de l'histoire comme production de ces rapports de forces antagonistes. Une justice dans le devenir doit être alors ce qui réfute l'équilibre permis par une histoire linéaire, simplifiant, nivelant les antagonismes pulsionnels.

Nous voudrions montrer que toute cette question autour d'une raison psychanalytique tentant de penser une autre responsabilité au-delà du conscient, dans

²⁷⁷ Jacques Derrida *Politiques de l'amitié*, Chapitre 3 « Cette « vérité » folle : le juste nom de l'amitié », Éditions Galilée, 1994, p. 81.

le lien entre les pulsions, renvoie encore aux enjeux éthiques posés par la philosophie de Heidegger. Lorsqu'advient la sidération de ce que sa compromission politique ouvre en discordance avec ce que la philosophie tente de penser, à savoir la dignité de l'humanité, alors Derrida propose d'affirmer paradoxalement cette nécessité de la tension, de la discorde. Il applique ainsi, dans sa lecture d'une définition de la philosophie, et de celle de Heidegger en particulier, le principe freudien de la coexistence irréductible entre la pulsion de l'Éros et la pulsion de mort. À partir du cas très spécifique de Heidegger, pourraient alors se penser plus largement les risques auxquels s'expose toute pensée.

Derrida dans l'ouvrage *L'oreille de Heidegger – Philopolémologie (Geschlecht IV)*, affirme que Heidegger parvient à faire resurgir la nostalgie qui est l'origine de la philosophie. La philosophie est une réaction à la perte du *phileîn* originaire, de l'*homologeîn*, de la correspondance avec le *lógos*. La philosophie se tient dans la crispation de cette tension nostalgique qui ferait d'elle une recherche, une quête, la tension d'un désir. Cette nostalgie, reconduite par Heidegger, se repère dans la façon dont il proclame après la guerre (en 1955) la nécessité de la paix. Derrida le dit ainsi : « puis après la guerre et la fin du nazisme, le voici [Heidegger] qui déclare la paix, il multiplie les déclarations d'amour et d'amitié, il chante l'unité, l'*Hen pánta* de l'être qui rassemble dans la concorde, l'harmonie et la correspondance homologique²⁷⁸. » Il « perd » en quelque sorte ce qu'il affirmait au paragraphe 74 de *Sein und Zeit* du *kampf*, du combat, qui est alors encore relié au mot *Freund*. Au moment de *Sein und Zeit*, Heidegger pensait encore une vertu du *polémos* au sein de la *philein*. Derrida le dit ainsi :

C'est parce que la voix de l'ami n'exclut pas l'opposition, c'est parce qu'elle ne s'oppose pas à l'opposition qu'il n'y a pas d'opposition essentielle entre le *phileîn* et le *kampf*, ou comme cela sera dit plus tard, le *pólemos*. [...] L'opposition elle-même, mais aussi la résistance, la désobéissance, l'insoumission (*Widersetzen*) sont décrites comme les possibilités essentielles du "s'écouter-l'un-l'autre", (*Aufeinander-hören*), de l'écoute fidèle ou docile (*Hörigkeit*) et de l'appartenance (*Zugehörigkeit*) dont reste exemplaire l'écoute de la voix de l'ami que chaque *Dasein bei sich trägt*²⁷⁹.

À ce moment là, affirme Derrida, le mot *Kampf* n'est pas encore contaminé par un sol idéologique dont il reçoit et alimente l'irrigation, celui qui s'exprimera pour Heidegger dans la restructuration de l'université conforme au « *Führer-prinzip*²⁸⁰ ». « La pensée du *Kampf*, discrètement mise en place dans *Sein und Zeit*, nous l'avons vu, s'introduit en

²⁷⁸ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié - L'oreille de Heidegger – Philopolémologie (Geschlecht IV)*, Éditions Galilée, 1995, p. 392.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 361, 362.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 361, 392.

force vers la fin du *Discours* [...] à un moment manquant²⁸¹. » Ce moment manquant, c'est celui du rassemblement, ce qui doit rassembler l'université allemande, et la rassembler originellement en une *seule* force *manquante*, d'un seul trait. Cette force manquante, à la fois unifiée et unifiante, c'est le combat (*Kampf*). Seulement, le *Kampf* ne s'y présente plus comme ce qui maintient un rapport d'hétérogénéité entre le *philein* et le *polémos*, mais comme ce qui rassemble les trois devoirs (le service du travail, le service militaire et le service du savoir), il rassemble l'être-allemand dans l'unité de sa triple mission. La tension et la distance ne sont plus requises. Car si le combat doit se situer aussi à l'intérieur de soi, dans la recherche d'une auto-affirmation (*Selbstbehauptung*), d'une auto-méditation (*Selbstbesinnung*) et d'une auto-nomie (*Selbstverwaltung*), il s'agit encore d'un combat qui rassemble et gomme l'hétérogénéité. En effet, Derrida affirme : « le combat rassemble avec soi, il est le rapport à soi comme différend. Et le *selbst*, ce rapport à soi, est bien déterminé, du moins dans ce texte, comme volonté et logique oppositionnelle de la volonté²⁸². » Derrida poursuit : « Volontarisme signifie ici qu'il dépend de nous d'être nous, d'être ainsi ce que nous sommes et devons être. L'*autós* c'est nous, il dépend de nous, mais de nous en tant que nous portons la résistance de l'adversaire en nous²⁸³. » La volonté doit alors s'écouter comme la force, « la force spirituelle de l'Occident, ce qui donne au peuple allemand l'unité exemplaire de sa mission historique pour en faire le peuple de l'historialité spirituelle, un peuple "*geschichtlich-geistige*²⁸⁴" ». Ainsi selon Heidegger, « le *pólemos* (*Auseinandersetzung*) ne dissocie pas l'unité, il la détruit encore moins. Il la forme, il est rassemblement (*lógos*). *Pólemos* et *lógos* sont le même²⁸⁵. » C'est dire que la volonté n'exclut pas la dissolution dans le « nous » du *volk*, au contraire elle la réclame. Le « nous » est alors ce qui dissout la singularité.

À cette force spirituelle comme rassemblement, comme unification dans le « nous », Derrida oppose un tout autre type de conflit : le *poléros*²⁸⁶. Il s'agit bien de

²⁸¹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié - L'oreille de Heidegger - Philopolémologie (Geschlecht IV)*, Éditions Galilée, 1995, p.393.

²⁸² *Ibid.*, p. 400.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 401.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 411.

²⁸⁶ Ce néologisme, *poléros* formé par la contraction de *polémos* et *d'éros*, permet de rendre compte pour Derrida de la dissociation qu'il convient de maintenir entre le conflit et l'amitié. En cet impossible se situe la possibilité d'une résistance éthique de ne pas se dissoudre dans un « nous », dans une communauté venant soutenir, par procuration et identification, les désirs d'élection et de puissance du sujet. De même, dans *Résistances - De la psychanalyse*, *poléros* se décline autour des occurrences envisagées par Derrida

penser un conflit, un combat d'une toute autre nature que celui du *kampf*. C'est un conflit dans lequel les forces antagonistes en jeu permettent d'entendre l'inouï, ce qui pourrait faire écho à l'insu. Autrement dit, s'il faut penser réunis le *polémos* et l'*éros*, c'est afin de veiller à ce que ne se résolvent jamais, ne se réduisent jamais les oppositions. La distance de ce qui se fait entendre dans la création comme force du commencement qui sépare en s'opposant, qui introduit de la dissociation, qui ouvre les intervalles, ne doit jamais en revanche, se séparer du *philein* c'est-à-dire de ce qui est *aimance*. Derrière le conflit, c'est la différence qu'il faut lire pour Derrida. Car, selon lui, ce que Heidegger a finalement annulé, c'est tout ce que ce combat doit maintenir comme distance. Il s'est rendu sourd au combat pour privilégier la paix et l'harmonie, par un rassemblement général, celui du *logos*. Finalement, « l'oreille de Heidegger est celle qui entend et sacrifie la voix discordante, inouïe, celle de l'inimitié originaire que le *Dasein* aura porté en lui, "avant" le rassemblement du *logos*²⁸⁷. » Heidegger aurait sacrifié l'entente de la discorde à force de l'entendre mal, c'est-à-dire sur fond d'un combat comme le *Kampf* hitlérien, en vue du « nous » et de sa mission pour le peuple allemand. Pour Derrida, il faut au contraire, porter la voix de l'ami, une voix muette et sourde au rassemblement, présupposant d'entendre au-delà de l'ouï du philosophe, avec de nouveaux tympons greffés (ceux de la théorie et de la conceptualité ayant été crevés, déformés à cause de leur propension à vouloir pouvoir). Des tympons qui plutôt qu'entendre vraiment, en appelle plutôt à l'écoute de l'insu et de l'indécision, celle de la responsabilité jusque dans l'inconscient.

Nous voudrions montrer dès lors que l'aporie politique est en elle-même éthique, ceci venant appuyer l'idée d'un *polémos* irréductible qui déjoue nécessairement le « nous » de toute communauté. Par la façon dont Derrida conçoit la démocratie peut se comprendre à quel point le « nous » est pour lui vecteur de tous les risques d'assujettissement et de soumission, lorsque l'autre se substitue à tout autre et devient par là le même. Dans *La démocratie est-elle à venir ?*, Jacques Rancière analyse la spécificité de l'idée de démocratie selon Derrida. Selon Rancière, dans la vision politique de Derrida, l'idée du sujet politique ou de la capacité politique sont absents. « Il y a une chose que Derrida ne peut admettre, à savoir l'idée de la substituabilité, de l'indifférence

sur la question de l'analyse sans fin ou autrement dit de l'impossibilité de parvenir à une solution dans l'analyse.

²⁸⁷ Pierre Delain, *Derridex* – Article [Derrida, l'inouï] - <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

à la différence ou de l'équivalence du même et de l'autre²⁸⁸. » Cette idée se fonde sur le fait que selon Derrida, « l'essence de la politique est la souveraineté, laquelle est une idée d'origine théologique. La souveraineté est d'abord celle du Dieu tout-puissant. [...] Dans cette perspective, le concept de *démos* ne peut avoir aucune spécificité. Il se ramène au concept d'un sujet souverain autodéterminé, homogène à la logique de la souveraineté qui soutient les États-nations²⁸⁹. » De là il s'agit de comprendre, poursuit Rancière, pourquoi Derrida fait un procès contre la fraternité. Précisément, la fraternité selon Derrida, rejoue les enjeux d'une certaine substituabilité à travers l'idée de l'égalité. En effet, dans l'égalité se dit la proportion, la calculabilité. Or, il existe, selon les analyses de *Politiques de l'amitié*, une vertu de la disproportion, de l'incalculable, du dissymétrique entre moi et l'autre. La démocratie que pense alors Derrida relève de l'idée de l'*heteron*. Rancière affirme : « Cet *heteron* est l'extérieur, le distant, l'asymétrique, l'insubstituable²⁹⁰. » Au point que selon Rancière, l'aporie du politique chez Derrida est le *dissensus*. Dans le sens où :

L'aporie signifie qu'il n'y a pas d'anticipation d'accord dans la pratique du désaccord. Cela signifie aussi qu'il n'y a pas de partie qui puisse jouer le rôle du tout, pas de sujet mettant en acte l'équivalence entre le même et l'autre. [...] Il [Derrida] veut en effet répudier l'identification de la "démocratie à venir" avec une idée régulatrice kantienne. Son premier argument est qu'elle ne peut pas être une idée régulatrice puisqu'elle doit agir ici et maintenant. Mais le sens de l'argument, c'est qu'elle doit mettre en acte ici et maintenant l'impossibilité de tout *ici* et de tout *maintenant*²⁹¹.

Finalement, la démocratie pour Derrida doit se penser comme l'ouverture à l'événement de l'autre, la justice supposant une dissymétrie radicale. Cette conception de la démocratie ne peut donc qu'être à venir sans jamais arriver et elle se soutient d'une idée de l'éthique « qui signifie proprement la loi de l'*heteron*, un *heteron* construit en croisant l'*Autre* lévinassien avec la *Chose* lacanienne. Cette vision de l'éthique substitue la loi inconditionnelle de l'autre à la loi inconditionnelle kantienne d'une autodétermination du sujet²⁹². ».

Or, c'est dans cette loi inconditionnelle de l'autre que le « se rendre à... » s'inscrit afin de « répondre pour ». Au-delà de ce que le sujet peut décider dans son autodétermination, le sujet est seulement libre de l'inéluctable, ou autrement dit il doit agir

²⁸⁸ Jacques Rancière, *La démocratie est-elle à venir ? – Ethique et politique chez Derrida*, Revue *Les Temps Modernes*. Derrida, l'événement déconstruction, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670, p. 162.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 164.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 167.

²⁹² *Ibid.*, p. 167.

comme s'il était libre de ce qui lui arrive, sans jamais l'être pleinement. Si Rancière conclut au fait que Derrida ne fait que reconduire un principe théologique de souveraineté, celle de l'autre à laquelle je suis indifféremment soumis (que ce soit Dieu ou tout autre), c'est sans doute à défaut de comprendre ce que Derrida entend par « la décision passive », celle qui consiste à entendre l'appel de l'autre sans ne jamais pouvoir répondre avec justesse ou justice, mais à tout le moins, en ayant eu la possibilité de « répondre pour... » c'est-à-dire de porter la voix de l'autre, de l'entendre dans l'inouï de la dissociation à jamais ininterrompue entre lui et moi. C'est ainsi que pour Derrida, il convient non pas d'agir, de décider, de s'interposer, mais de faire promesse de la venue de l'autre y compris lorsqu'il n'est plus là, lorsqu'il est spectre, fantôme, animal ou fou. Rancière admet que :

L'autre, en ce premier sens, c'est tout être, vivant ou inerte, qui a besoin que je réponde pour lui. C'est ce que signifie la responsabilité : l'engagement envers un autre qui m'est confié et pour qui je dois répondre. Mais, en second sens, c'est tout être, ou toute chose, qui a sur moi un pouvoir sans réciprocité. C'est la démonstration que résume *Spectres de Marx*, l'analyse de l'effet de visière. Le spectre ou la chose me regarde d'une manière qui exclut toute symétrie de positions. Nous ne pouvons croiser son regard²⁹³.

Nous ajoutons que cet effet de visière peut aussi s'appliquer à soi-même, lorsque dissociés de notre propre désir, nous ne pouvons croiser en transparence le regard des motifs de nos actions. Il est primordial de le préciser pour entendre qu'il n'y a pas chez Derrida une reconduction de la souveraineté de l'autre auquel je serais indifféremment soumis puisque c'est aussi avec moi-même que se joue la position qui exclut toute symétrie. En effet, je suis tout autant séparé, divisé de moi-même que je le suis de l'autre. L'inconscient doit s'entendre ici également comme l'inouï d'un « je est un autre », ce je auquel je manque et dont je dois aussi répondre. Ethique du tout autre en effet, où la gageure d'un « se rendre à... » se substitue au « répondre de... », gageure soutenue jusque dans ces apories introspectives.

De même, il est primordial de montrer que s'il y a loi inconditionnelle de l'autre, « commandement éthique, le commandement de l'Autre Absolu », cela ne suppose pas, comme l'affirme Rancière qu'il y ait absence de l'idée du sujet politique ou de la capacité politique. La dissymétrie, l'incalculable, l'insubstituabilité entre moi et l'autre, supposent précisément que puisse toujours et partout s'affirmer la responsabilité de la singularité. S'il y a incapacité ou plus exactement aporie du politique, selon Derrida, c'est dans le fait

²⁹³ Jacques Rancière, *La démocratie est-elle à venir ? – Ethique et politique chez Derrida*, Revue *Les Temps Modernes*. Derrida, *l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670, p. 171.

qu'il s'agisse de le penser en dehors de la communauté. Car c'est au contraire et précisément dans sa singularité non-substituable que le sujet se doit d'affirmer une responsabilité absolue, pouvant le cas échéant rayonner dans une pratique politique d'un nouveau genre, celle qui entend l'infraternité résonner comme ce qui prémunit du sacrifice ou de la dissolution de soi au nom d'une cause. Il suffit de lire dans *Donner la mort* ce qu'est pour Derrida l'aporie de la responsabilité. Il affirme qu'une « responsabilité qui consiste à *parler*, c'est-à-dire à s'engager dans l'élément de la généralité pour se justifier, pour rendre compte de sa décision et répondre de ses actes, loin d'assurer la responsabilité pousse à l'irresponsabilité²⁹⁴. » En effet, « loin d'assurer la responsabilité, la généralité de l'éthique pousse à l'irresponsabilité. Elle entraîne à parler, à répondre, à rendre compte, donc à dissoudre ma singularité dans l'élément du concept. Aporie de la responsabilité : on risque toujours de ne pouvoir accéder, pour le *former*, à un concept de la responsabilité. Car la responsabilité (on n'ose plus dire le concept universel de responsabilité) exige à la fois le compte rendu, le répondre-de-soi en général, du général et devant la généralité, donc la substitution, et d'autre part, l'unicité, la singularité absolue, donc la non-substitution, la non-répétition, le silence et le secret²⁹⁵. » C'est en ce sens que pour Abraham, *l'éthique est la tentation*. Une éthique qui serait de la décision, là où le sujet s'affirmerait dans l'élément du général, s'y dissolvant pour se justifier au nom de la responsabilité *en général*. Il faut au contraire refuser la dissolution de la singularité dans l'élément du général, c'est-à-dire se revendiquer unique, comme une singularité résistante à toute loi, y compris à la loi de la constitution de soi qu'est la décision ou la responsabilité.

Pour satisfaire à cette revendication, peut-être peut-on à nouveau invoquer l'idée de « la décision passive », celle qui ne peut et ne doit se justifier, tant elle suppose que si le sujet existe bel et bien dans sa singularité, il n'en reste pas moins troué, divisé, séparé de lui-même et de l'autre, ouvert de part en part à un nouveau genre de responsabilité, impensable en tant que telle, c'est-à-dire « *inconceputalisable* » ?

²⁹⁴ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, p. 88.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 88-89.

Conclusion de la première partie

En considérant le sujet à travers les questions qui ouvrent sur des apories, nous avons voulu montrer comment Derrida interroge les conceptions traditionnelles du sujet, héritées de la philosophie. Le sujet est traditionnellement ce qui est désigné comme la représentation originaire de soi, celle qui s'obtient, selon la phénoménologie dans un point-source, une impression originaire. Or, selon Derrida il n'y a pas de présence pleine à soi-même, pas même dans le vouloir-dire intentionnel de la *phoné*. Il tente dès lors de transgresser la clôture de la métaphysique dans laquelle le sujet se maintient dans la posture logique de la représentation de lui-même. En effet, ce que tente de représenter la philosophie, c'est à chaque fois la présence de ce qui est déjà présent. Elle pense le paraître dans sa visibilité, à partir de ce qui fait apparaître, à savoir le sujet. Il s'agit au contraire pour Derrida d'envisager le sujet dans la différance, c'est-à-dire dans les fissures de l'identité à soi, à jamais instable. Partant de ce caractère « naturellement » exilé du sujet, il radicalise le geste et réclame que se provoque encore davantage de déstabilisation. Ainsi, contre le couvreur ou la dissimulation de la question du sujet sous des dépôts ontologiques et ontiques, doit se penser un travail de déconstruction. Déconstruire les formations du sujet que sont le moi, le sujet, l'individu, l'État ou le droit, c'est montrer que ce ne sont là que des tentatives de formations ou des effets d'indivisibilité, voués à l'échec. En réalité, il n'y a pas d'indivisibilité. Ce travail à propos du sujet est parallèle à celui réclamé et provoqué au sein de la philosophie, là où il s'agit de déposer des propositions contradictoires ou intenable. C'est alors à partir d'un ailleurs que Derrida conçoit sa lecture des textes. La lecture ne peut plus s'envisager dans un vis à vis, « face » aux textes, mais en creux, à une place déséquilibrée, précaire et même intenable : un en-dedans-en-dehors. En effet, tout comme le sujet, la pensée est déjà en elle-même ouverture vers un ailleurs du texte donc nécessairement en errance. Alors, si la lecture de Derrida se penche plus particulièrement sur le texte d'Heidegger, c'est afin de recueillir, après lui, l'impensé, c'est-à-dire perpétuer le mouvement d'insécurité que propose le philosophe allemand, lorsqu'il explore le champ de la différence entre l'être et l'étant et affronte la question de la présence. Heidegger semble être en effet celui qui opposera « au statut d'auto-promotion que le sujet moderne s'attribue à lui-même », l'idée que le *subjectum* est d'abord *jectum* : jeté dans l'existence et par là se trouvant privé d'un fondement dernier, d'un *fundamentum*

inconcussum ou de certitude absolue. Le sujet ne peut avec Heidegger ni être envisagé dans une permanence, sans cesse confronté au mouvement des phénomènes du monde, ni ne peut avoir un accès privilégié à lui-même, étant absenté de lui-même, s'abandonnant la plupart du temps à la dictature du « on ». Heidegger en déconstruisant ainsi le sujet, ouvre au *Dasein* (ou l'être-dans-le-monde) qui ébranle, « détruit » l'idée d'une subjectivité pensée dans l'opposition de soi au monde. Le sujet n'est plus ce qui s'oppose au monde, se représente face au monde, mais est « dedans » le monde²⁹⁶.

Pourtant et malgré cette ouverture que permet Heidegger, nous avons mis en évidence que Derrida supplée de son écriture le geste heideggérien qui selon lui échoue finalement à sortir de l'idée de présence. Cet échec se lit à plusieurs indices. Le premier est que Heidegger réclame, pour nommer ce qui se déploie dans l'Être, un nom unique, le nom de l'Être. Le second tient dans le fait qu'il persiste dans une anthropologie pourtant dénoncée. En effet, quand bien même le *Dasein* n'est pas un étant, ni même une nouvelle détermination de l'homme par rapport à l'âme, l'esprit, la conscience ou la raison, il se donne pourtant dans le rassemblement du propre, c'est-à-dire dans le fantasme d'une appropriation de soi. Car s'il est de la mission de l'homme de chercher à dire l'Être, cela ne se peut qu'à partir du *Da*, parce qu'il y a présence du *Da* qui est là, qui est cet espace où se fait l'éclaircie de l'être. Le *Da* en lequel l'homme ek-siste est la zone d'éclaircie de l'être. Or, cette éclaircie n'advient que lorsque s'assume une attention soutenue à la voix de l'être, audible par le souci issu de la temporalité. C'est dire que cette éclaircie ne se produira que si se produit l'ek-sistence présente à elle-même. Le troisième indice est à la fois le plus repérable et le plus insidieux : Heidegger est pris dans les processus d'une « mimétologie inavouée ». Prisonnière d'un *double-bind*, sa pensée est surdéterminée dans la recherche d'une identification nationale : enfermée dans une volonté d'imitation nationale, elle revendique pourtant le refus de l'imitation. Le philosophe trouve une certaine responsabilité dans l'idée d'une pensée « haute », ouverte vers davantage d'authenticité, mais seule la pensée est importante dans ce cas. Cette responsabilité devient alors retorse et désastreuse lorsqu'elle se resserre dans l'étau d'un usage d'une seule langue, la langue allemande, seule susceptible d'amener la pensée vers son élévation spirituelle. L'être doit se comprendre là où le sujet rompt avec son

²⁹⁶ Voir l'analyse de Jean Grondin, dans l'article intitulé *Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du dasein ?* Paru dans P. Brickle (Dir.), *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 191-197.

subjectivisme pour s'élever plus haut, pour se hisser jusqu'à la volonté d'être lui-même dans le « nous » du peuple allemand. Cela suppose que le « nous » trouve sa force dans les puissances de la terre et du sang. Alors même que Heidegger semblait entendre la nécessité de ne plus penser le sujet comme ce qui s'empare, domine, fait face frontalement au monde pour le dominer de ses velléités de maîtrise, il demeure dans l'idée d'un « maintien de soi » résultant de « la résolution devançante qui doit conquérir un sol, un espace de lucidité et de probité pour l'existence. La constance de soi doit être conquise sur la déchéance, sur la dispersion du *Dasein*²⁹⁷. »

Nous avons alors montré que la psychanalyse entre en scène avec Derrida afin d'aider à entendre une responsabilité qui ne se situe plus seulement face à l'acte de penser et qui donc ne saurait être désincarnée. Si le sujet est sans cesse envisagé par Derrida comme étant en errance vis à vis de lui-même, c'est parce que c'est en ce sens qu'il est convoqué à ne plus vouloir conquérir le monde, mais plutôt à se rendre à l'autre, sans alibi et dans sa singularité, c'est-à-dire à s'engager dans une responsabilité d'un autre type. La pensée n'est plus au centre des enjeux derridiens, bien au contraire puisque c'est la pensée qui, par l'instrument du concept (et en particulier la pensée d'un concept universel de la responsabilité), risquerait de dissoudre ma singularité dans cet élément du concept. Autrement dit, là où la responsabilité se justifie, se parle, c'est-à-dire s'engage dans l'élément de la généralité, il y a le risque de dissoudre la singularité et de perdre dès lors la force d'une non-substitution, d'une unicité résistante au collectif. La pensée détient ainsi les moyens de la conquête, c'est elle qui foment, par sa structure, la domination de l'homme sur le monde, de l'homme par l'homme. Ce que Derrida veut envisager c'est une autre raison que celle fondée sur la tradition philosophique : il souhaite penser une raison psychanalytique. Cela suppose que le sujet soit repensé. Du reste, Derrida ne cesse de convoquer la question du sujet dans sa dimension éthique en vue d'élargir les champs de sa responsabilité. Il envisage la faiblesse d'un sujet comme une force qui provoque la dissociation ou l'altérité infinie. « Penser une certaine justice, suppose la dysharmonie, la dissonance absolue, l'altérité, la singularité absolue – quelque chose qui ne se laisse pas rassembler²⁹⁸. » Avec Derrida doivent exister ensemble, sans opposition, l'altérité et la singularité au sein du sujet. Autrement dit, la

²⁹⁷ Jean Grondin, dans l'article intitulé *Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du dasein ?* Paru dans P. Brickle (Dir.), *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 191-197.

²⁹⁸ Dominique Janicaud, *Heidegger en France – II. Entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999*, Éditions Albin Michel, 2001, p. 116 – 117.

maison, l'abri qu'est le sujet qui pense, envisage, sent et se représente est habité d'un moi qui ne décide pas. La « décision passive » ou plus exactement la désistance, - c'est-à-dire l'idée derridienne selon laquelle le sujet est désisté sans être pour autant passif, qu'il n'est pas seulement le sujet d'une réflexion, d'une décision, d'une action ou d'une passion, mais qu'il se trouve dans l'impossibilité de consister, c'est-à-dire dans une singulière impossibilité, comme dé-constitution et non inconsistance -, vient faire écho à la pensée freudienne d'une fin de la souveraineté du moi dans le psychisme.

C'est à la lumière de cette conception derridienne du sujet et du rapport au moi que se profile alors l'idée du politique chez Derrida. La question politique doit se fonder dans le refus d'une pulsion d'ipséité. Cette pulsion consiste dans le pouvoir d'auto-détermination de soi, dans la prise de possession de soi, partout où s'érige le fantasme d'une puissance souveraine. Le *pse* de *ipse* renvoie toujours à des processus de propriété et d'autorité du pouvoir. En effet, avant toute souveraineté de l'État, du monarque, ou du peuple en démocratie se trouve impliquée et posée *l'ipséité même* comme la raison du plus fort. À l'inverse, la raison psychanalytique interroge le désir de puissance et d'appropriation du même, là où la raison du plus fort consiste à rendre raison, c'est-à-dire à se référer à une logique de la puissance de rendre compte du calculable, du mesurable, à un pouvoir du *logos* afin de produire des *analogon*, des rapports proportionnels entre moi et l'autre, afin de le mesurer à moi-même, de le rendre commensurable. Le politique doit donc s'entendre aussi à travers la résonance de la psychanalyse lorsqu'elle réclame la singularité du sujet qui ne peut jamais être mesuré à d'autres selon les seuls termes d'une égalité. Il n'y a pas d'égalité de l'*ego* à d'autres *égo* égaux. L'égalité réclamée dans la démocratie se fonderait ainsi sur la pulsion d'ipséité. C'est pourquoi, entendre les ressorts de la pulsion, ce serait pouvoir entrevoir la question du politique au-delà de cette question de la responsabilité du sujet singulier, volontaire, « se rendant à... » plutôt que « répondant de... ». Un sujet trop confiant de son pouvoir d'auto-détermination, trop désireux de s'affirmer en sa puissance, risque paradoxalement toujours de disparaître derrière les processus d'assimilations à l'œuvre dans toute communauté. En effet, la communauté se construit sur des mécanismes qui peuvent devenir dangereux du point de vue éthique lorsque le sujet trop peu débarrassé de ses velléités narcissiques, ne peut résister aux tentations de mimétismes, d'identifications permettant le renforcement de ce narcissisme. Le « nous » est toujours suspect avec Derrida ou en tous les cas ne cesse d'être interrogé quant à ses intentions

véritables. Ainsi, pour penser au-delà de la pulsion d'ipséité, il faut interroger la volonté de performativité du discours et du politique, car le *I may* ou le *I can* sont encore des effets de l'ipséité enferrée dans les pulsions de la maîtrise et de la domination. Il faut plutôt penser l'événement qui donne *lieu* à l'autre à des envois ou renvois de l'autre. Il faut envisager une place d'errance, une place mobile, où la parole n'est ni adresse, ni ce qui s'adresse, celle qui arrive dans un troisième genre et dans l'espace neutre d'un lieu sans lieu, un non-lieu et un effacement de tous les types, de tous les genres, un effacement de soi. « N'avoir aucune détermination propre, sensible ou intelligible, matérielle ou formelle, donc aucune identité à soi²⁹⁹ », cela pour se prémunir contre les identifications mimétiques au tout autre.

Ainsi nous avons affirmé que deux étrangetés peuvent être mises en parallèle : celle de l'inconscient et celle de l'autre (et non celle du tout autre). Dans les deux cas, il y a événement, il y a ce qui arrive autrement que par ma décision, à savoir par une décision qui ne m'appartient pas. Or, l'étrangeté de l'autre est spécifique par le fait qu'elle convoque encore plus frontalement à la responsabilité. Elle enjoint dûment à une responsabilité mais au-delà de la décision puisque c'est à la décision de l'autre que je dois me rendre. Celle qui a eu lieu avant moi, plus ancienne que moi et dont je dépend. Cette responsabilité consiste à faire comme si le sujet était libre de ses décisions. Cette liberté se dit avec la force et dans le conflit, au-delà de Lévinas et de Heidegger à la fois, dans l'appel au *poléros*, un *polémos* de l'*Éros*. La fraternité, concept pourtant si consensuel, est déconstruite par Derrida car elle est le lieu du calculable, de la mesure en forme d'égalité, de ce qui décide et impose. Il faut aimer être ennemi, c'est-à-dire être dans la plus haute exigence avec soi-même et avec l'autre, afin d'advenir à ce refus du même, du mimétisme, des identifications nauséabondes, des « nous » rassemblés dans l'unique, et ce refus doit s'imposer sans alibi. Heidegger aurait ainsi, à l'inverse, sacrifié l'entente de la discorde à force de l'entendre mal, c'est-à-dire sur fond d'un combat comme le *Kampf* hitlérien, en vue du « nous » et de sa mission pour le peuple allemand.

Cette démarche d'infraternité, Derrida la réclame alors et aussi à l'encontre de la psychanalyse. Selon lui, il faut porter la voix de l'ami, une voix muette et sourde au rassemblement, présupposant d'entendre au-delà de l'ouï du philosophe ou du psychanalyste, avec de nouveaux tympanes greffés (ceux de la théorie, de la raison et de la conceptualité ayant été crevés, déformés). Des tympanes qui plutôt qu'entendre

²⁹⁹ Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, p. 35.

vraiment, en appellent à l'écoute de l'insu et de l'indécision, celle de la responsabilité jusque dans l'inconscient. Ainsi l'aporie du politique, la suspicion à jamais irréductible face à l'idée de communauté est d'emblée éthique pour Derrida. Son rapport à la pensée, au texte, à l'écriture, consiste à interroger sans cesse ce qui là, en-dedans, à l'insu, se joue. Derrida ne cesse de questionner sans répit et sans alibi pour répondre pour... Pour la responsabilité de la vie, de soi, de l'autre, de soi-même face à l'autre, moi et l'autre jamais mêmes.

Deuxième partie : La question de la vérité

Ce qui intéresse Derrida c'est repérer ce qui est à l'œuvre en matière d'illusions pour le penseur ou le philosophe. Or, l'illusion qui fonde toutes les autres est celle concernant le sujet, lorsqu'il se croit illusoirement maître de son destin, de son langage, de son vouloir-dire-intentionnel, de son histoire. Cette assurance, Freud l'interroge, la questionne et en repère les mécanismes inconscients, déterminés par des désirs refoulés, à l'insu du sujet. Cela est d'autant plus essentiel à découvrir, lorsque la forme d'assurance tranquille, semée de certitudes figées, conduit à un volontarisme arrogant, provoquant un rapport au monde de domination et de maîtrise. Au XXème siècle, la barbarie nazie ne nous laisse plus le choix : il faut déconstruire les mécanismes à l'œuvre dans cette arrogance et penser ce qui, dans les effets d'identification conscients ou non, peut permettre cette folie. Folie de la langue pour Derrida, germe de toutes les tentatives et tentations de domination, de toutes les vellétés colonialistes, de toutes les rages appropriatrices et jalousies violentes. Lorsque Heidegger déclare que la langue allemande est la seule apte à dire la pensée, alors déjà en cette posture, il crée un processus d'identification à la figure de l'Un, figure totalitaire. Il faut donc déconstruire la langue et le sujet, les interroger jusqu'à en rendre problématique les évidences, les certitudes, déplacer, déloger, déranger la tranquille assurance, ouvrir la pensée à la folie de la promesse pour laquelle on manque de mots, autre folie, fertile celle-là. Car, et suivant la définition d'Elisabeth Roudinesco :

Déconstruire, c'est en quelque sorte résister à la tyrannie de l'Un, du *logos*, de la métaphysique (occidentale) dans la langue même où elle s'énonce, avec l'aide du matériau même que l'on déplace, que l'on fait bouger à des fins de reconstructions mouvantes. La déconstruction, c'est "ce qui arrive", ce dont on ne sait pas s'il arrivera à

destination, etc. Jacques Derrida lui confère également un usage grammatical : le terme désigne alors un dérangement de la construction des mots dans la phrase³⁰⁰.

Et puis, si le terme « déconstruction », en architecture, revient à déposer ou à décomposer une structure, il renvoie dans la définition derridienne, à un travail de la pensée (« ça se déconstruit ») qui consiste à défaire sans jamais le détruire un système de pensée hégémonique et dominant. On comprend alors que le rapport de Derrida avec la psychanalyse soit incontournable, dans la mesure où la psychanalyse est un levier formidable pour penser ces questions de la pensée occidentale.

Il s'agira pour nous de soutenir l'hypothèse suivante : C'est au cœur même de la pensée, du discours et de la langue, avant même que ne surgisse la moindre question explicitement éthique, que se travaille déjà avec Derrida la question éthique. Dès que la mise en cause du *phonologocentrisme* est opérée par Derrida, déjà alors se réfléchit la question suivante : une pensée peut-elle être vectrice de violence ? À cette question Derrida ne cessera jamais de répondre « oui ! ». Dès lors, « répondre de » ne pourra s'entendre que dans un sans-réponse, autrement dit en déjouant les désirs d'emprise et de souveraineté qui apparaissent lorsque la pensée se veut résolution – c'est-à-dire résolue à résoudre les oppositions, résolue à savoir, à savoir délier, décider, sans appel de l'autre ou sans inventions de l'autre –. À ce désir d'hégémonie de la pensée, Derrida oppose la différance : « répondre de » à l'infini d'une absence, lorsque l'on diffère le sens ou la souveraineté par l'écriture, l'écriture comme paradigme « d'un lieu introuvable où s'esquisse une autre grammaire de l'événement, bien loin de toute *Ereignis*, c'est-à-dire sans avènement ni appropriation³⁰¹. » Face à ces questions où la pensée rationnelle est mise en cause dans ce qu'elle suppose quant à la posture du sujet face au monde (postures de domination, désirs d'hégémonie, cruauté et violence), la psychanalyse hante tout texte de Derrida, afin de tenter de découvrir dans leurs interstices et leurs arcanes ce qui se dessine en ces tentations de pouvoir.

Toutefois, ce travail de déconstruction ne serait pas pensable si Derrida ne renvoyait pas la psychanalyse elle-même à ses propres questionnements. Qu'y a-t-il à l'insu de tel propos ? Quel refoulé fait-il symptôme ici ? Comment le penseur met-il à

³⁰⁰ Elisabeth Roudinesco Jacques Derrida, *De quoi demain, Choisir son héritage*, Éditions Flammarion, 2001, p. 11-12.

³⁰¹ Revue *Lignes* 47 – *Derrida politique* – Mai 2015, Marc Goldschmit « La politique depuis la fin du monde », p. 61.

l'œuvre ses fantasmes d'une langue toute-puissante ? Ainsi il travaille aussi, par une mise en abîme de son propos, à déconstruire la psychanalyse. Si Derrida affirme ne jamais avoir souscrit au discours de la psychanalyse, c'est parce que nous l'avons vu, elle manque encore à avoir œuvré à sa propre déconstruction. C'est pourquoi penser avec ou à partir de Freud n'est certainement pas pour Derrida penser comme Freud. Cela dans la mesure où Freud, tout comme Heidegger, n'a pas repéré en quoi les concepts à l'œuvre dans la métaphysique transportent avec eux les germes de toute souveraineté. En lisant Freud, Derrida tente de déconstruire le geste théorique du psychanalyste, mais aussi celui de tout penseur. Si Freud a déjà su faire avancer le questionnement sur le sujet, le moi, la responsabilité, la cruauté, la pulsion d'emprise, il reste encore enfermé dans les concepts traditionnels de la métaphysique. Rendant hommage à la capacité de Freud de sortir des schèmes de la pensée lorsqu'elle ne parvient à raisonner qu'en termes opposables, Derrida veut continuer encore au-delà de cette capacité, et pour cela, veut réfléchir sur la possibilité de nouveaux schèmes pour la pensée. S'entendent ainsi les motifs qui l'animent à penser avec Freud mais au-delà de lui, sa lecture de Freud se rythmant dès lors d'un *Plus d'un Freud...* Penser autrement ne peut s'envisager qu'en-dehors des velléités de puissance, qu'en interrogeant les contraintes internes du système, qu'en ne se maintenant pas dans des tentatives d'appropriation des objets étudiés. Si la psychanalyse se conçoit comme ce qui travaille les insus ou comme ce qui accueille l'incohérence des chaînes signifiantes, elle doit néanmoins, elle aussi, faire œuvre de déconstruction par rapport à ses effets. Il convient pour elle aussi de ne pas être soumise d'avance à la décision d'un sens, d'une approche spécifique, qui serait déjà vieille de ses prérogatives.

Alors, ne s'agit-il pas pour Derrida de réfléchir, avec la psychanalyse mais aussi au-delà d'elle, à *la nouvelle cruauté* (celle qui allie et tel qu'il le dit dans *Foi et Savoir*, la guerre de religion à la calculabilité technoscientifique), et d'y réfléchir en mettant en œuvre nécessairement une autre logique que celle rationnelle ? Car selon lui le problème du mal radical, au centre du questionnement freudien, ne peut plus s'envisager sans que le « savoir psychanalytique » soit convoqué. Cela parce qu'il ouvre « à un nouvel espace de testimonialité, à une nouvelle instance de l'attestation, à une nouvelle expérience du symptôme et de la vérité³⁰². » Mais, plus généralement, pour opérer cette réflexion éthique, Derrida propose de *tympaniser* la pensée, c'est-à-dire de crever ou greffer de

³⁰² Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, 2001, p. 82-83.

nouveaux tympans à tous ceux qui voudraient entendre autrement la pensée, entendre ce qui n'a pas été ouï jusque là et cela en particulier pour la pensée à l'œuvre dans la philosophie. Il s'agit pour Derrida de convoquer le penseur à entendre l'inouï de la philosophie, à en comprendre les limites autrement que dans une appropriation, à l'entendre « au-delà de son vouloir-dire, ne la traitant pas seulement comme un discours, mais comme un texte déterminé, inscrit dans un texte général, enfermé dans la représentation de sa propre marge³⁰³. » Entendre la philosophie avec de nouveaux tympans suppose d'entendre la marge au-delà du texte philosophique comme n'étant pas blanche, vierge ou vide, mais comme un autre texte, un tissu de différences, de forces sans aucun centre de référence présente. « La philosophie a toujours tenu à cela : penser son autre³⁰⁴. » La question de Derrida est la suivante : « Penser son autre : cela revient-il seulement à relever (*Aufheben*) ce dont elle relève, à n'ouvrir la marche de sa méthode qu'à passer la limite ? Ou bien la limite, obliquement, par surprise réserve-t-elle toujours un coup de plus au savoir philosophique ? Limite/passage.³⁰⁵ » Procéder à ce coup de marteau pour philosopher, c'est aussi au-delà de Zarathoustra, comprendre le marteau comme cet osselet de l'oreille interne, qui selon Bichat protégerait le tympan tout en agissant sur lui. Le marteau amortit les coups, les assourdit au seuil de l'oreille interne. On retrouve alors l'idée du labyrinthe, pas seulement celui de Dresde qui à la fin de *La voix et le phénomène* introduit la question de l'écriture, mais là où l'oreille interne « tend à égaliser la résistance acoustique de l'air et celle des liquides labyrinthiques, à équilibrer les pressions internes et externes³⁰⁶. » Emprunter le labyrinthe de l'oreille interne, c'est alors du dedans vers le dehors « luxer l'oreille philosophique, faire travailler le *loxôs* (l'oblique) dans le *logos*, c'est éviter la contestation frontale et symétrique, l'opposition dans toutes les formes de l'*anti-*, inscrire en tous cas l'*antisme* et le renversement, la dénégation domestique dans une toute autre forme d'embuscade, de *lokhos*, de manœuvre textuelle³⁰⁷. »

La question peut encore résonner autrement : la philosophie prétend détenir le privilège de dire l'être, c'est là ce qui constituerait le droit de la philosophie. « *La philosophie serait ce privilège*. Elle ne le recevrait pas, mais serait ce pouvoir de se

³⁰³ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Tympan », Les Éditions de Minuit, 1972, p. XIX.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. I.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. V.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. VII-VIII.

l'accorder à elle-même³⁰⁸. » La philosophie par son identité, contient dès lors deux figures dominantes : l'essence et la fonction. L'essence consiste « à tenter de penser la philosophie *comme telle*, depuis son origine – et précisément à partir d'un événement qui s'institue, dans l'expérience d'une langue, depuis *la question de l'être* ou de la *vérité de l'être*³⁰⁹. » Quant à la fonction, il s'agit toujours *au sujet* de la philosophie d'interroger son pragmatisme fonctionnaliste qui « ne se distingue plus d'un « acte de langage » rendu possible par une condition archi-conventionnelle ou quasi contractuelle dans une langue donnée³¹⁰. » Il y a donc dans le sillage de la philosophie deux fatalités : celle de se penser elle-même comme privilégiée à dire l'être ou l'essence et celle de s'envisager à partir d'une présupposition commune, celle d'une langue performative en particulier. Interroger ces deux fatalités est alors ce que réclame Derrida, c'est-à-dire commencer par comprendre et formaliser la nécessité, sinon la fatalité de cette présupposition commune. Or, interroger la communauté consiste toujours, pour Derrida, à questionner l'appartenir ou l'appropriation. Car appartenir c'est nécessairement exclure, s'approprier ou s'opposer. Nous l'avons montré, si le *polémos* est requis, c'est d'abord par le biais d'un *éros*. Cela revient au fond à dire ce qu'est une démarche oblique qui n'est jamais confrontation ni résolution. En effet, Derrida continue de s'interroger : « Car ainsi s'entend *l'être* : son propre. Il assure sans relâche le mouvement relevant de la réappropriation. Peut-on dès lors *passer*, cette singulière limite qui n'en est pas une, ne sépare pas plus le dedans du dehors qu'elle n'en assure la perméable et transparente continuité ? Quelle forme peut avoir ce jeu de limite/passage, ce logos qui se pose et se nie lui-même en laissant sourdre sa propre voix ? Cette question est-elle bien formée³¹¹ ? »

À cette question comme à toutes les autres, Derrida n'apporte pas de réponse. Les analyses qui se trouveront dans ces pages, affirme Derrida, « ne répondent pas à cette question, elles n'y apportent ni une *réponse* ni *une* réponse³¹². » « Pas une réponse donc. Peut-être même pas une question au bout du compte. La correspondance copulante. L'opposition question/réponse est déjà logée dans une structure, enveloppée dans le creux d'une oreille où nous voulons aller voir. Savoir comment elle est faite, comment

³⁰⁸ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* – « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », Éditions Galilée, 1990, p. 19.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 20.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

³¹¹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Tympan », Les Éditions de Minuit, 1972, p. VIII- IX.

³¹² *Ibid.*, p. IX.

elle s'est formée, comment elle fonctionne. Et si le tympan est une limite, il s'agira peut-être moins de déplacer *telle* limite déterminée que de travailler au concept de limite et à la limite du concept. De la faire sortir en plusieurs coups de ses gonds³¹³. » Cela passe sans doute par le fait d'aller au-delà du texte et de « l'intention consciente de son auteur.³¹⁴»

Autrement dit, il s'agit pour Derrida de « philosopher "à corps perdu"³¹⁵. » Ce qui consiste peut-être alors à aller au-delà de l'esprit (donc du *logos*) lorsque faisant valoir ses prérogatives, il se retrouve, se rassemble, se réapproprie lui-même dans le même. Car la philosophie affirme Derrida, tente sans cesse de sortir des labyrinthes, vers quelque *topos* ou lieu commun, vers une unité du dire l'être. Sans doute aussi, est-ce parce que la philosophie s'effraie elle-même de la multiplicité ou des labyrinthes de la pensée, y étant elle-même située, inscrite, comprise et sur laquelle donc, elle n'a jamais pu raisonner. « Dira-t-on dès lors que ce qui résiste ici c'est l'impensé, le réprimé, le refoulé de la philosophie³¹⁶ ? » Ainsi, dans les textes, ceux de la psychanalyse comme ceux de la philosophie, il convient de déloger le refoulé, le symptôme des textes ou de son vouloir-dire-intentionnel, autrement dit, accepter de cheminer sans réponse et sans vérité. Sans doute est-ce là que Derrida endure la possibilité d'être un philosophe d'une autre sorte : celui qui accepte, au-delà de toute maîtrise liée au narcissisme, de se démettre d'une pulsion de pouvoir associée à celle de savoir. Sans doute est-ce pour cela aussi qu'il convient alors de faire sortir de ses gonds la pulsion de savoir (celle pointée par Freud dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité*), c'est-à-dire la déloger, la sortir de son habitat discret, là où elle se pare de bonnes intentions avec bonne conscience. À la place d'un savoir qui s'érige en recherche de vérité, là où se confondent les deux (le savoir et la vérité), Derrida propose de poser la valeur de l'insu et de la non-réponse. Il tente alors d'entendre l'inouï de la pulsion de savoir, qui de la part de celui qui pourtant poursuivait de ses vœux l'éclosion d'une nouvelle compréhension du psychisme, reconnaît que la pulsion de savoir, « ne peut ni être comptée au nombre des composantes pulsionnelles élémentaires, ni être subordonnée à la sexualité. Sa pratique correspond d'un côté à une modalité sublimée de l'emprise, et d'un autre côté elle

³¹³ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Tympan », Les Éditions de Minuit, 1972, p. VIII- IX.

³¹⁴ *Ibid.*, p. XIX.

³¹⁵ *Ibid.*, p. VII-VIII.

³¹⁶ *Ibid.*, p. XXIV.

travaille avec l'énergie du plaisir de voir³¹⁷», là où il s'agit donc d'associer sans plus d'illusion le plaisir au pouvoir, ou comme le précise ici Freud, à la pulsion d'emprise. Derrida précise, dans l'article de 1986 en hommage à Michel Foucault, faisant allusion à l'ouvrage de Freud *Au-delà du principe de plaisir ?*, que le pouvoir est multiple. On ne peut parler au singulier du pouvoir, de *le* pouvoir, affirme Derrida. C'est là un des motifs les plus originaux et insistants de Foucault : « il n'y a pas le ou un pouvoir central, capital, hégémonique, mais une multiplicité de pouvoirs, des réseaux, ou de "faisceau(x) de relations de pouvoir", des "techniques polymorphes des pouvoirs"³¹⁸. » Car poursuit Derrida :

Cette multiplicité polymorphe et proliférante tient à ce que, s'agissant de la "sexualité", la fonction du pouvoir n'est pas seulement celle de l'interdit, mais celle d'une génération de discours multiples, de paroles ou de murmures intarissables autour d'un secret. Ou du moins, d'un effet de secret, d'un secret allégué. Chaque pouvoir se constitue alors, dans sa spécificité, par la détermination unique du discours produit, par l'originalité d'une institution. [...] Et chacune de ces discursivités représente un pouvoir spécifié, mais un pouvoir qui loin d'être simplement répressif ou interdicteur, a pour destination de produire du plaisir ou d'être appelé par une "impulsion" de plaisir³¹⁹.

Entendre cet inouï de la relation entre pouvoir, plaisir et sexualité, entre pulsion de savoir et pulsion d'emprise, tel est ce que réclame Derrida lorsqu'il souhaite *tympaniser* la philosophie, c'est-à-dire crever les tympan de ce qui résiste à se savoir motivé par une pulsion de maîtrise, celle d'atteindre la vérité.

Cette pulsion de savoir sera interrogée par Derrida jusqu'à Lacan. Car si Lacan est celui qui apporte la distinction, après Freud, entre le savoir et la vérité, en interrogeant le discours du savoir depuis le *cogito* cartésien (supposé être pour Lacan le discours de la science), il n'empêche, affirme Derrida, qu'il reste profondément attaché à « "cette passion de dévoiler qui a un objet : la vérité³²⁰." » L'analyste reste « "avant tout le maître de la vérité", la vraie parole authentique, authentifiée par l'autre dans la foi jurée, n'étant plus la parole vraie et ce dévoilement prenant le relais de l'adéquation à la chose³²¹." » Derrida pointe ici les accents heideggériens du propos de Lacan, annonçant, comme le feront Lacoue-Labarthe et Nancy, dans *Le titre de la lettre*, combien il demeure soudé à la tradition métaphysique : « Lacan en reste, si l'on veut, à la détermination (la plus simple) de l'alêtheia : l'unité de la différence voile/non-voile, - c'est-à-dire, aussi bien, la

³¹⁷ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Éditions Points, avril 2012, p. 147.

³¹⁸ Jacques Derrida, *Au-delà du principe de pouvoir*, Rue Descartes 2014/3 (n° 82), p. 8.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Pour l'amour de Lacan », 1996, p. 76.

³²¹ *Ibid.*

détermination (la plus) *dialectique*, au sens hégélien, de la vérité³²². » Là encore, au-delà de Lacan, Derrida exigera une lecture en creux du propos de Lacan. Il montrera notamment qu'endurer l'aporie de la philosophie et son hyperbole, les labyrinthes de sa multiplicité, ne se fait pas sans défaite ni sans renoncement. Or, renoncer à la puissance et au pouvoir qu'octroient la pulsion de savoir, n'est-ce pas d'abord nouer ensemble vérité et non-vérité ? Ce serait là la véritable *alêtheia*, c'est-à-dire celle qui s'entend comme « Une vérité encore énigmatique, qui ne peut plus être envisagée comme l'adéquation d'un sujet à un objet, ou de ce sujet à lui-même. Vérité précaire, privée de cette assurance qui donne l'adéquation représentative et qui coïncide, paradoxalement avec l'incertitude d'un non-savoir : il se peut que je ne parvienne jamais à savoir qui je suis vraiment. Et pourtant cette vérité est capable de résister à la plus haute puissance de la non-vérité, à ce doute universel où sombrent toutes les évidences du monde³²³. » Si Rogozinski relie ainsi la question de la vérité à la non-vérité, c'est pour montrer que le geste cartésien est bien plus audacieux qu'il n'y paraît, ou à lire autrement que ne le feront jamais Heidegger ou Lacan, le lire à l'orée d'un affolement de la pensée, lorsque l'hyperbole du doute se fait vertigineuse de soi, du monde et de la folie-même.

D'ailleurs, Derrida lisant Descartes avec Foucault au plus près de ce geste cartésien d'un « vouloir-dire-l'hyperbole, là où la pensée s'effraie et où aucune subjectivité volontaire ne peut véritablement compléter le dire, ira bien plus loin que ne le feront jamais les philosophes avant lui qui finalement n'ont guère interrogé la pensée dans ce lien indissociable qu'elle entretient, par le désir de savoir et de vérité, avec le pouvoir. Jamais, par exemple, Hannah Arendt, lorsqu'elle questionne la barbarie nazie, la réduisant alors à un profond manque de réflexion, à une inaptitude à penser, n'envisage que ce puisse être au sein même de la langue et de la pensée que se fomentent, à l'insu, les velléités de domination. Au contraire puisqu'elle réclame, pour « prévenir des catastrophes dans les rares moments où les cartes sont sur table », d'être traversé par les vents de la pensée, qui n'est certes pas la connaissance, précise-t-elle, mais qui pour autant met en œuvre l'aptitude à discerner le bien du mal, le beau du laid. Lui, Derrida n'approche-t-il pas la question de façon fort différente, en interrogeant la pensée en elle-même, comme lieu fantasmatique d'un pouvoir de maîtriser le monde et soi-même ? Si Arendt propose de se laisser traverser par les vents de la pensée, donc si elle réclame

³²² Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, 1973, p. 147.

³²³ Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Éditions Les éditions du cerf, 2006, p. 113.

davantage de pensée, Derrida lui, propose d'examiner le fait que trop de pensée ou trop de conscience peuvent paradoxalement faire obstacle à l'événement-même de la pensée. Il s'agirait selon les termes derridiens de provoquer :

Cette fêlure de l'identité philosophique qui revient à s'adresser la vérité sous enveloppe, à s'entendre parler au-dedans sans ouvrir la bouche ou montrer les dents, le sanglant d'une écriture disséminée vient écarter les lèvres, viole l'embouchure de la philosophie, met sa *langue* en mouvement, la porte enfin au contact de quelque autre code, d'un tout autre type. Événement nécessairement unique, non reproductible, dès lors illisible, en tant que tel et sur le coup, inaudible dans la conque, entre terre et mer, sans signature³²⁴.

À la langue maternelle, pensée par Arendt comme ce que rien ne peut remplacer ou au fait que la langue ne puisse tout de même pas devenir folle, Derrida oppose le *plus d'une langue* ou autrement dit une langue qui ne serait jamais la mienne. Ou encore, aux forces de la terre et du sang réunies selon Heidegger dans cette même langue unique, la langue allemande, ou aussi au quadriparti que représentent « les mortels, le divin, la terre et le ciel », Derrida oppose ici l'entre-deux, un « entre terre et mer ».

Finalement, ne s'agit-il pas de jeter le soupçon sur la pensée elle-même, lorsqu'elle se revendique puissante, c'est-à-dire apte à recommencer tout depuis le début, y compris lorsqu'elle se pense elle-même délogée des carcans métaphysiques ? Car la philosophie n'est-elle pas nécessairement soumise à la fatalité de son héritage, celui d'un *logos* qui divise, analyse, sépare et par là produit des effets de pouvoir ? De même, n'est-elle pas enjointe à se poser elle-même à l'horizon d'un sens, d'une cohérence, se tenant droite dans un lieu précis, située ? A l'inverse, Derrida propose la chance de la pensée éprouvant ses excès : hyperbole ou hyper-analytisme, la chance d'une analyse sans fin ou sans lieu. « Entre terre et mer »... : à bien entendre cette expression, n'est-on pas amené à conclure à son irréalité : un non-lieu, un entre-deux sans lieu ? Qu'est-ce vraiment ce lieu qui serait entre la terre et la mer ? Peut-être un impossible à situer, une conque dit Derrida, c'est-à-dire une sorte de cavité ou une crypte d'où sourdraient de toutes parts, la terre et la mer se-recouvrant-se-découvrant l'une l'autre, flux et reflux, mouvements incessants.

³²⁴ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Tympan », Les Éditions de Minuit, 1972, p. XII.

Chapitre 1 - La chance de la tragédie

Nous voulons donc montrer que l'aporie du politique est sous-tendue par l'aporie du philosophique. Lorsque Descartes, afin d'inaugurer une certitude dans les sciences, fait vaciller le monde par le doute radical, il ouvre à la philosophie tout le champ de la pensée du sujet dans ses enjeux les plus problématiques, par la confusion entre le rêve et la réalité, puis par l'hyperbole jusqu'à la folie généralisée, Descartes provoque le mouvement extravagant de la pensée poussée jusqu'au paroxysme d'un délire qui consiste à nier son propre vécu. Toutefois, ce mouvement est aussitôt clôturé par la nécessité de trouver un fondement certain. Avec Derrida, la philosophie s'envisage autrement que dans cette recherche de fondements, puisqu'elle se doit d'assumer les fluctuations de ce mouvement, porté par un sujet lui-même sans cesse menacé de sa propre disparition. Il faut être délirant pour être philosophe, c'est-à-dire éprouver sans cesse un sentiment d'irréalité devant les choses et devant soi-même. Or, pour Derrida il n'est pas besoin de convoquer ce délire, de le provoquer par quelque moyen heuristique, puisque la motilité du moi est en chacun. Sauf que nous ne cessons de recouvrir cette instabilité. Au contraire, Derrida s'y laisse aller, utilisant les apports freudiens pour appuyer l'idée que chacun porte en lui l'*Unheimlich* d'un rapport au monde et à soi-même. L'apport de la psychanalyse est en ce sens primordial : elle fait vaciller la frontière entre le normal et le pathologique. Si Freud remet en cause la tranquille assurance du sujet, c'est en affirmant que la névrose, commune à tous, résulte d'un retour du refoulé. Le refoulement agit en trois phases : le refoulement originaire qui produit la fixation, le refoulement dans l'après-coup qui produit l'attraction de ce qui a été originairement refoulé et le refoulement dans sa phase trois dans laquelle se produit le conflit ou le symptôme névrotique à proprement parler. C'est lors de cette phase que l'activation d'une motion pulsionnelle refoulée (retour du refoulé) déclenche des processus symptomatiques susceptibles de l'amener à faire irruption dans la conscience. En effet, tout homme accède à la civilisation par le refoulement des pulsions sexuelles. Or, le refoulement n'abolit pas les excitations concernées qui continuent d'être générées, « mais une entrave psychique les empêche d'atteindre leur but, et elles sont poussées sur de multiples autres voies jusqu'à ce qu'elles trouvent leur expression comme

symptôme³²⁵. » Autrement dit, la répression de la fonction sexuelle provoque chez l'homme civilisé une souffrance sous la forme d'une frustration et de l'angoisse désormais soudée au désir. C'est alors dans un relâchement du rapport à la réalité que se trouve une réaction contre le refoulement. L'activité fantasmatique par exemple vient supplanter toute relation dans la réalité. Freud spécifie ce propos dans *Complément métapsychologique à la doctrine du rêve*, où il compare rêve et hallucination quant au relâchement par rapport à la réalité ou à la convocation volontaire de « l'examen de la réalité ». Dans cette comparaison, on retrouve des accents cartésiens. Freud affirme : « notre jugement est, on le sait, tout à fait en mesure de faire la différence entre des réalités effectives et des représentations et souhaits, si intenses soient-ils³²⁶. » Très tôt, poursuit Freud, nous avons créé un dispositif, à l'aide duquel une perception de souhait pouvait être différenciée d'un accomplissement réel. Car si dans l'enfance nous hallucinons l'objet satisfait lorsque nous ressentions le besoin de cet objet, nous avons vite appris à repérer que dans un tel cas la satisfaction faisait défaut. C'est là que le dispositif de discernement entre la réalité, nécessairement associée à la perception par les sens, et les représentations internes au sujet, s'est mis en place. Cette capacité de discerner par le jugement permet dès lors, selon Freud, d'éviter le déplaisir de l'insatisfaction. En revanche dans la psychose, le délire hallucinatoire supprime la relation à la réalité, il retire au système des perceptions Cs l'investissement. « Le fait de se détourner ainsi de la réalité élimine l'examen de réalité, les fantaisies de souhait – non-refoulées, totalement conscientes – peuvent faire leur poussée dans le système, et sont, à partir de là, reconnues comme réalité meilleure³²⁷. » Si la perte de la réalité est secondaire à l'établissement de la névrose, notamment par l'activité fantasmatique qui prédomine la réalité, permet contre le refoulement un dédommagement à la part lésée du ça, en revanche dans la psychose la perte de la réalité est première. Elle est la maladie elle-même. Ainsi avec Freud, la névrose est le résultat d'un conflit entre le moi et le ça, tandis que la psychose, elle, est l'issue d'un trouble analogue entre le moi et le monde extérieur. Pour autant, l'activité fantasmatique ou symptomatique du névrosé lui permet de se détacher du réel et de compenser les frustrations ordonnées lors du refoulement. N'est-ce pas alors dans ce que la philosophie peut avoir de délirant que pourraient aussi

³²⁵ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, 1905, Éditions Points, avril 2012, p. 213.

³²⁶ Sigmund Freud, *Complément métapsychologique à la doctrine du rêve*, Première publication 1917, in *Œuvres complètes XIII*, Éditions Puf, 1988, p. 255-256.

³²⁷ *Ibid.*, p. 259.

se retrouver ces effets compensatoires ? A convoquer ainsi un sentiment d'irréalité, la pensée ne se met-elle pas en situation d'éprouver l'errance et l'extravagance, et donc de se décharger du poids de la réalité ?

De même, et dans un autre registre, la pensée ne produit-elle pas, en convoquant ce sentiment d'irréalité, l'insécurité qu'appelle Derrida de ses vœux afin de déconstruire les stigmates d'une pensée enkystée dans les concepts traditionnels ? Ne plus maîtriser les errances de la pensée, mais les soutenir, s'y laisser aller dans leur méandres labyrinthiques, n'est-ce pas se démettre de la pulsion de savoir dont les concepts témoignent ? Ne s'agit-il pas ainsi de penser au-delà de Freud, lorsqu'il reprend la tradition philosophique consistant à affirmer une capacité de jugement tout à fait en mesure d'être opératoire pour distinguer la réalité de la représentation ? Derrida lui, tente au contraire d'interroger tous les sens de la représentation, lorsqu'ils reconduisent à l'insu du penseur, les illusions d'une maîtrise du sujet sur l'objet de sa pensée. D'ailleurs dans *Envoi*, Derrida pointe les vacillements de sens qui s'opèrent chez Freud autour du terme « représentation ». Il affirme que Freud ne parvient jamais à sortir du schème représentatif en ce qui concerne la pulsion, pensée comme « représentant psychique ». Ou surtout, en reconduisant la distinction classique entre représentation de mot et représentation de chose (dont on sait quel rôle Freud lui assigne entre le processus primaire et le processus secondaire ou dans la structure de la schizophrénie), Freud reste enfermé dans ce que Derrida appelle « l'époque de la représentation », qui n'est pensable, même avec Freud, que par référence à une tradition sémantique fondamentale ou encore à « une détermination époquale unifiante de la représentation qu'elle continuerait à représenter encore³²⁸. »

1 – 1 Penser au-delà des apports théoriques freudiens

a) Endurer l'hyperbole de la pensée

Les constitutions du sujet sont provisoires selon Derrida, elles se constituent de se (dé)constituer et ont ceci de spécifique qu'elles impliquent que le sujet puisse

³²⁸ Jacques Derrida *Psyché* – « Envoi », Éditions Galilée, 1987, p. 139.

endosser le risque du vacillement, de la folie, de la perte de soi, de l'errance de soi, mais aussi de la perte du sens, tandis que dans la tradition métaphysique, il s'agit de maîtriser, de rassembler, de penser l'Un et en particulier de penser la pensée par la mesure et la vérité. La pensée se pense alors elle-même dans son processus, comme exercice de maîtrise. Dans *Désistance* Derrida fait référence à Lacoue-Labarthe, notamment pour appuyer cette idée d'une désistance en errance. Lacoue-Labarthe affirme en effet :

L'incohérence, la démesure, l'absence de contrôle (la fuite ou la perte sans retour de la pensée elle-même dans toutes les pensées, dans la multiplicité effrénée des mots, des langues et des noms, - la philosophie et la philologie déchaînées), tout ce mouvement de moteur emballé, de machine folle, qui est celui du "dernier Nietzsche", cela, en effet, échappe à la maîtrise. Ou bien il faut y opposer, pour ainsi dire aveuglément toutes les ressources les plus profondes, les plus profondément enfouies de la pensée. Arrêter la pensée, ou l'écartier, d'un pas en arrière, de ce danger : reculer. Et par conséquent mesurer, maintenir, économiser. Sauver et sauvegarder : la terre pour le monde, la *Dichtung* contre la littérature, la vérité contre tout ce qui pourrait l'entamer. [...]

Autrement dit, il faut écrire pour interrompre l'errance et pour reconnaître au fond, que :

"Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou." Ce qui vaut tout autant pour "Nietzsche" que pour "Heidegger"³²⁹.

Cette dernière remarque de Lacoue-Labarthe peut laisser entendre que Heidegger aurait refusé dans son parcours philosophique, d'affronter les errances jusqu'au bout de ce qu'elles impliquent, qu'il aurait cherché la pérennité de sa pensée dans les tentatives pour rechercher le nom unique de l'Être, contrairement à Derrida, qui lui, au contraire endure la possibilité de penser la folie et l'excès à l'œuvre dans la pensée. En effet, une certaine philosophie jusqu'à Heidegger inclus, ne parvient pas à éprouver, l'errance du sujet lorsqu'il s'égaré dans les dédales d'une pensée s'excédant toujours elle-même. Le philosophe est alors acculé soit à faire silence devant la profusion de la pensée, soit à la rassembler dans l'écriture afin de sauvegarder le sens et la raison. C'est au cœur de cette alternative, le silence ou dire la folie, que se jouent les enjeux du *logos* et de la philosophie en général. Derrida veut endurer l'errance, emprunter les labyrinthes de la pensée, et plus spécifiquement, s'interroger sur le sujet qui serait démis de ces déterminations classiques et ainsi, il veut ouvrir les questions éthiques qui seraient réinterrogées par une raison psychanalytique.

³²⁹ Philippe Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie - Typographies I*, Éditions Aubier-Flammarion, 1979.p. 175-176.

Il faut donc *in vivo* flirter, jouer, se glisser vers la folie de l'hyperbole. L'endurer pour la parler sans la résoudre, sans ne jamais parvenir à la dissoudre. De l'alternative, en forme d'opposition, entre le silence et le dire, à laquelle se heurte toute philosophie, Derrida veut s'extirper et endurer la folie contenue dans tout processus de pensée. Dès le début de la philosophie grecque, l'identité du *logos* est déjà fissurée et divisée, il y a d'emblée une *altérité* dans la philosophie qui ne provient pas de l'extérieur. C'est cette dissension originaire, sans origine, à l'intérieur de la pensée, cette fêlure du *logos* que la philosophie ne cesse de chercher à réduire par...le *logos*. Cette alternative entre silence et dire est mise en évidence par la lecture que fait Derrida de Michel Foucault, dans *Cogito et histoire de la folie*, à propos de la question de la folie dans *Méditations Métaphysiques* de Descartes, « une lecture « critique » faite par-dessus l'épaule de Foucault », selon les mots mêmes de Derrida. Une lecture où il refuse de penser le silence face à ce qui ne peut pas se dire comme opposable au dire. Car le silence est déjà selon Derrida une modalité, une condition d'un vouloir-dire. Ce qui est en jeu est le fait d'affirmer qu'avec l'hyperbole du doute chez Descartes et sa confrontation avec l'hypothèse d'une folie généralisée, il ne s'agit pas d'enfermer la folie, mais au contraire de la pousser au paroxysme de l'hyperbole, dans l'hyperbole absolue que permet l'hypothèse (la fiction) du Malin Génie. Là, l'hypothèse va convoquer la possibilité d'une *folie totale*, d'un affolement total. Descartes, selon Derrida, va plus loin par cette fiction qu'il ne le fait avec l'argument du rêve : « Cette fois la folie, l'extravagance, n'épargne plus rien, ni la perception de mon corps, ni les perceptions purement intellectuelles. [...] Nous sommes donc bien loin du congé donné plus haut à l'extravagance³³⁰. » L'extravagance se déploie alors dans l'instant-limite où l'exploration de ce qui est déroutant, ouvre à la folie et en assume l'errance. Derrida poursuit : « À tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un *cas* de la pensée (*dans* la pensée) ». Car, il y a dans la pensée un projet de penser la totalité en lui échappant c'est-à-dire en excédant la totalité, ce qui n'est possible que vers l'infini ou le néant. Ce projet est donc « d'un excès inouï, d'un excès vers le non-déterminé, vers le Rien et l'Infini³³¹. » Cependant, ce débordement ne peut qu'être arrêté, « Car si le Cogito vaut même pour le fou le plus fou, il faut n'être pas fou en fait pour le réfléchir, le retenir, le communiquer, en

³³⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Cogito et Histoire de la folie », Éditions du Seuil, 1967, p. 86.

³³¹ *Ibid.*

communiquer le sens³³². » Pour faire œuvre, il convient alors dans un mouvement incessant, d'enfermer le fou, et quand il réapparaît, l'enfermer à nouveau, ce qui reste la seule façon de faire histoire :

C'est en cela que la crise ou l'oubli n'est peut-être pas l'accident mais la destinée de la philosophie parlante qui ne peut vivre qu'en enfermant la folie mais qui mourrait comme pensée et sous une violence encore pire si une nouvelle parole à chaque instant ne libérait l'ancienne folie tout en enfermant en elle, dans son présent le fou du jour. C'est grâce seulement à cette oppression de la folie, que peut régner une pensée finie c'est-à-dire une histoire³³³.

Or, c'est en traversant cette crise que la philosophie « est plus proche de la source vive quoique silencieuse ou murmurante du sens³³⁴. » Cette crise est donc fructueuse tout autant que cyclique. Elle s'affronte à la raison, qui associée au vouloir-dire intentionnel, est alors ce qui résiste, fait obstacle à l'extravagance et à l'errance afin de les réguler. Or, c'est à ce vouloir-dire intentionnel que Derrida oppose « un vouloir-dire-l'hyperbole-démonique, à partir de laquelle la pensée s'annonce à elle-même, *s'effraie* elle-même et se *rassure* au plus haut d'elle-même contre son anéantissement dans la folie et dans la mort³³⁵. » Il conclut alors ainsi le propos :

Ce vouloir-dire-l'hyperbole-démonique n'est pas un vouloir parmi d'autres ; ce n'est pas un vouloir qui serait occasionnellement et éventuellement complété par le dire, comme par l'objet, le complément d'objet d'une subjectivité volontaire. Ce vouloir-dire qui n'est pas davantage l'antagonisme du silence mais bien sa condition, c'est la profondeur originaire de tout vouloir en général. Rien ne serait d'ailleurs plus impuissant à ressaisir ce vouloir d'un volontarisme, car ce vouloir comme finitude et comme histoire est aussi une passion première. Il garde en lui la trace d'une violence. Il s'écrit plutôt qu'il ne se dit, il *s'économise*. L'économie de cette écriture est un rapport réglé entre l'excédant et la totalité excédée : la *différance* de l'excès absolu³³⁶.

Le vouloir-dire dont parle Derrida ici, n'est donc pas celui qui ressort d'un volontarisme, d'un vouloir-dire-intentionnel qui se formulerait de façon consciente, claire et limpide, mais il est parcouru de silences, d'excès, de folie, de passions et dès lors ce vouloir-dire-l'hyperbole ne peut être qu'une tentative. Car, il est jalonné d'un im-pouvoir, il est indicible, et se dit de ne plus jamais cesser de vouloir se dire, il s'excède sans cesse lui-même, au-delà de lui-même, ailleurs. Un dire en formation, une formation du dire sans cesse provisoire précaire. Ainsi, la pensée ne se totalise jamais, excédant le sens par le non-sens, puisque l'hyperbole ne ressort pas de la volonté libre d'un sujet, mais au

³³² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Cogito et Histoire de la folie », Éditions du Seuil, 1967, p. 89.

³³³ *Ibid.*, p. 94.

³³⁴ *Ibid.*, p. 96.

³³⁵ *Ibid.*, p. 95.

³³⁶ *Ibid.*, p. 96.

contraire ne peut se dire que dans la violence faite au « fou de la pensée ». Les protagonistes du jeu se croisent : le logos et le sujet raisonnable faisant face à la pensée et au fou de la pensée. Le sujet dont parle Derrida, celui qui endure la folie, et qui ne peut plus s'envisager par l'appellation même de sujet, n'est jamais ce qui ressort de la subjectivité volontaire. Autrement dit, l'errance de la pensée ne se totalise jamais, sinon en faisant violence à l'excès et à la surabondance de la pensée (en tentant de la maîtriser par l'écriture dont parle Lacoue-Labarthe, qui mesure, maintient, économise). Le sujet, tout comme la pensée, ne peuvent jamais être considérées comme des formations stables, mais se tiennent aux limites de la folie, endurent l'angoisse de l'instabilité et cela, même par l'écriture.

Or, Derrida poursuivant ainsi la posture hyperbolique de Descartes, propose de soutenir encore plus radicalement l'angoisse de l'instabilité ou les limites de la folie. Pour cela, il ouvre au plus large le champ des prérogatives de la philosophie en montrant qu'il existe une autre écriture, une archi-écriture qui ne peut sauver ou contenir, qui ne sauvegarde pas, mais qui est seule apte à soutenir la folie de ce qui excède dans la pensée. L'écriture est pensée par Derrida comme étant hors de proportion, excédant toujours le contenant, irréductible à un lieu, un tenant-lieu. C'est pourquoi l'archive ne peut retenir sans détruire ce qu'elle prétend archiver. « Le corps d'un écrivain est-il archivable ? Ne déborde-t-il pas l'ensemble qui prétend l'inclure ? », se demande Évelyne Grossman à propos de *l'appartenir* selon Derrida. L'écriture est a-topique selon Derrida et même la bibliothèque, qui prétend sauvegarder les écrits des penseurs, est « tombale », « une institution muette, vouée au silence de mort d'une tombe qui se ferme sur le génie, c'est-à-dire sur la vie (car le génie, son nom l'indique, témoigne toujours *pour la vie*). Une tombe se fermerait sur le génie, c'est-à-dire sur la vie des secrets qu'elle garde³³⁷. » Le Génie est malin avec Descartes car il permet que s'exprime l'hyperbole, déjouant un instant la philosophie lorsqu'elle enferme le fou. De même, Derrida pense le génie d'une écriture qui n'est pas seulement écriture phonétique-alphabétique où se produit la métaphysique logocentrique déterminant le sens de l'être comme présence, mais qui est en tant qu'archi-écriture, une « topo-logique atopique, folle » qui excède de toute part l'enfermement tombal de l'archive, une explosion atomique :

La topo-logique atopique, folle (*atopos* veut aussi dire "fou", "extravagant" en grec), l'impensable géométrie d'une partie plus grande que ce qui l'inclut, d'une partie plus puissante que le tout, d'une

³³⁷ Jacques Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie – Les secrets de l'archive*, Éditions Galilée, 2003, p. 70.

phrase hors de proportion avec le *quoi* et le *qui* de ce qui la contient et de quiconque la comprend, l'atopie et l'aporie d'un élément apparemment atomique qui inclut à son tour, au-dedans de soi, l'élément qui le déborde et dont il entame une sorte de fission en chaîne, une véritable explosion atomique³³⁸.

Or, précisément Derrida repère avec Freud les mêmes enjeux primordiaux, à propos d'une écriture qui ne s'enferme jamais dans une représentation présentée au sein d'un théâtre. Là où l'écriture nous joue une scène. Cette *scène de l'écriture* que Derrida travaille à déconstruire avec minutie, se rendant à une amitié infraternelle avec Freud. Sans doute est-ce lorsque Derrida affirme la nécessité d'un immense travail de déconstruction de la complicité de Freud avec la métaphysique que l'hommage à la puissance révolutionnaire de la psychanalyse prend sa pleine mesure. C'est là, en effet que Derrida ne cessera plus, à partir de 1965 et de *La grammatologie*, par sa lecture des textes de Freud, de faire en sorte que les apports freudiens se déploient au-delà d'eux-mêmes, emportant en ce mouvement une philosophie autre, une autre promesse de la philosophie ; là que l'hyperbole endure l'extravagance au-delà des schèmes de la représentation, présents tout autant chez Freud que chez Heidegger, toujours déjà ancrés dans une détermination temporelle classique.

b) L'archi-écriture ou penser la fin des oppositions traditionnelles

La scène de l'écriture s'ouvre sur deux questions. La première concerne l'écriture et le refoulement raté de la philosophie, c'est-à-dire « la répression historique de l'écriture depuis Platon qui constitue l'origine de la philosophie comme *épistémè* ; de la vérité comme unité du *logos* et de la *phonè*³³⁹. » Depuis « la forme *symptomatique* du retour du refoulé » se situe dans la métaphore de l'écriture qui hante le discours européen et dans le logo-phonocentrisme, qui loin d'être une erreur philosophique ou historique, est l'histoire de la possibilité symbolique *en général* et « l'histoire de la différance, histoire comme différance, qui trouve dans la philosophie comme *épistémè*, dans la forme européenne du projet métaphysique ou onto-théologique la manifestation privilégiée, mondialement maîtresse de la dissimulation, de la censure en général, du texte en général³⁴⁰. »

³³⁸ Jacques Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie – Les secrets de l'archive*, Éditions Galilée, 2003, p. 70.

³³⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différance* « Le scène de l'écriture », Éditions du seuil, 1967, p. 293.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 294.

Quant à la seconde, elle consiste à montrer *d'une part* comment les concepts qu'utilise Freud appartiennent tous, sans aucune exception, à la répression logocentrique, même si Freud permet des avancées en prenant des précautions pour manier les conventions et hypothèses conceptuelles, et à déplorer *d'autre part* que Freud n'ait jamais réfléchi sur le sens historique et théorique de ces précautions. D'où s'ensuivent deux sortes de « nécessité » : nécessité d'un immense travail de déconstruction des concepts et des thèses métaphysiques qui se condensent et se sédimentent dans la psychanalyse de Freud. Puis, nécessité d'une présence explicite sur le sens de la présence en général, qui selon Derrida appelle la comparaison entre la démarche de Heidegger et celle de Freud. Derrida le dit ainsi :

Comparaison entre la démarche de Heidegger et celle de Freud. L'époque de la présence au sens heideggérien, et sa nervure centrale, de Descartes à Hegel : la présence comme conscience, la présence à soi pensée dans l'opposition conscience/inconscient. Les concepts d'archi-trace et de différance : pourquoi ils ne sont ni freudiens ni heideggériens³⁴¹.

À propos de cette comparaison entre Heidegger et Freud, que Derrida réclame explicitement ici et à partir desquels il oppose les concepts d'archi-trace et de différance, nous avons déjà repéré de nombreux points, notamment la conception de la présence de Heidegger. Mais il nous reste à entendre comment Heidegger se positionne par rapport à la question de la présence de la voix, ou *phonè*. Heidegger, contrairement à Freud, reste associé à la tradition d'une suprématie de la valeur de la *phonè*, contre celle de l'écriture. La comparaison entre les deux penseurs permet d'une part de comprendre où se précise la différence que Derrida envisage par rapport à Heidegger, et d'autre part comment dans cette différence se joue la question de l'écriture, déjà annoncée par Freud. Freud fait un pas de plus en-dehors de la tradition métaphysique, grâce à cette conception du psychisme comme une écriture, pas que n'aura pas franchi Heidegger. En effet, Heidegger est demeuré fixé à l'idée d'une suprématie de la voix et à une conception de l'écriture comme déchéance de la puissance de la *phonè*. Il pense de façon très traditionnelle, c'est-à-dire platonicienne, que le surgissement de l'écriture, la modification de la parole en écriture est une déchéance, une léthargie, un oubli de la parole vive et déjà le commencement du bavardage. Il pense l'écrit comme déchéance bavarde de la pensée parlante. Or, selon Derrida le *logos* est déjà un texte, il relie, il rassemble des significations et les retient, la parole est toujours déjà l'écriture, le texte

³⁴¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Le scène de l'écriture », Éditions du seuil, 1967, p. 294-295.

ne fait pas une apparition irruptive, ne surprend pas la parole. Affirmer que le *logos* est déjà l'écriture, c'est donc dire que :

ceci est cohérent avec le tout de la pensée de Heidegger, que la déchéance, l'oubli, le bavardage, moment du texte, sont des possibilités essentielles et déjà présentes au cœur de la parole, que l'inauthentique ne survient pas à l'authenticité, ne la surprend pas de l'extérieur mais est l'essentiel et permanent nécessaire complice. C'est la complicité ou la duplicité qui est fondamentale, la différence et non l'authenticité vierge et mythique³⁴².

Derrida l'affirme, « jusqu'en 1965 je n'avais pas encore pris en compte la nécessité de la psychanalyse dans mon travail philosophique³⁴³. » Car précise-t-il, « j'avais lu Freud de façon très fragmentaire, insuffisante, conventionnelle, et Lacan de façon encore plus lacunaire, à peine préliminaire, au moment où entre 1964 et 1965, s'est mise en place la "matrice" si je puis dire, de *De la grammatologie* qui a ensuite conditionné tout mon travail³⁴⁴. » C'est à partir de *De la grammatologie*, donc, que Derrida sent la nécessité proprement *déconstructrice* de remettre en question le primat du présent, de la présence pleine, et donc de mettre en œuvre les ressources de la psychanalyse. Les mettre en œuvre jusqu'à les déconstruire pour les penser, se situer à l'extérieur des sédimentations de sens qu'elles contiennent, de par leur tradition et le système qu'elles sont venues engager, pour se débarrasser en cette tradition des effets d'itérabilité du langage, pour désorganiser les autorités du savoir ; mais aussi et en même temps, de l'intérieur, pour lire au plus près les textes consignants ces ressources, découvrir leurs sens, ce qui les fait résonner en écho jusqu'à nous. Tout cela ne pouvant se penser qu'en tenant compte de l'insu à l'œuvre dans toute cette démarche. Derrida le dit ainsi :

La question de la différance, ou de la trace, n'est pas pensable à partir de la conscience de soi ou de la présence à soi, ni en général de la pleine présence du présent. Je sentais bien qu'il y avait chez Freud, une puissante réflexion sur la trace et l'écriture. Sur le temps aussi³⁴⁵.

Ainsi c'est aussi la même année (en 1965), que Derrida indique comment Heidegger reste, à l'inverse de Freud, fixé à une pensée dévalorisée de l'écriture. Pour autant, Derrida à son tour, fait un pas de plus au-delà de Freud en appelant, dans *La scène de l'écriture*, à la nécessité de déconstruire aussi les concepts freudiens qui

³⁴² Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Quatrième séance. Le 11 janvier 1965, Éditions Galilée, 2013, p. 130 à 134.

³⁴³ Élisabeth Roudinesco, Jacques Derrida, *De quoi demain, Éloge de la psychanalyse*, Éditions Flammarion, 2001, p. 275.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 276.

appartiennent tous à la répression logocentrique. Or, envisager que ne se réprime jamais l'excédance de la pensée, tel est ce que Derrida cherche à penser, au-delà de Heidegger et de Freud convoqués ici ensemble.

Selon Derrida, l'écriture ne peut ni être considérée comme déchéance par rapport à la *phonè*, ni pour autant être exempte de la répression logocentrique lorsqu'elle est encore enclavée dans la tradition d'une écriture qui maîtrise, qui enferme le fou sans l'entendre crier. Derrida envisage une autre écriture, une autre grammaire, la grammatologie qui se définit comme un enchaînement, un tissu, un *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte. Dans ce texte, rien n'est nulle part ni jamais simplement présent ou absent. Il n'y a, de part en part, que des différences et des traces de traces. C'est pourquoi cette nouvelle écriture peut prendre le nom de différance. Or, cette écriture s'intitule dès lors *archi-écriture* dans la mesure où elle se déploie sans ne jamais renvoyer à un sujet unique, puisque le texte suppose d'emblée la disparition de son signataire, le rapport à l'espacement, à des renvois de significations. Elle ne peut plus s'entendre selon la logique logocentrique. Elle est héritage, témoignage, elle transforme et trace, sans ne jamais revenir à l'origine, elle est sans commencement, elle est itérabilité. Elle suppose que « l'au-delà ne retourne pas dans l'en-deçà, elle reconnaît dans la contorsion la nécessité d'un parcours³⁴⁶. » Ce parcours est sinueux, et suppose que l'on puisse s'y perdre, c'est pourquoi, selon Derrida, l'écriture renvoie de façon paradigmatique à la question de la signature. Car à l'écrit, ce qui atteste de la présence de l'auteur, c'est sa signature, indiquant qu'il ait présidé au travail de l'écriture. Mais il n'est plus présent, ici et maintenant, il l'est par sa seule signature. Ainsi, la question est de savoir ce qui atteste vraiment de cette présence ? N'y a-t-il pas là l'effet d'une croyance ? Je crois que le texte est de cet auteur, mais rien ne l'atteste jamais vraiment. C'est dire alors que la présence peut fonctionner aussi au-delà de la présence, c'est-à-dire dans l'absence, et même par delà la mort de l'auteur, lorsqu'aurait eu lieu sa disparition. Cette conception derridienne d'une archi-écriture permet que se pense l'écriture autrement que ce qui enferme et réprime. À l'inverse l'écrit, selon la tradition métaphysique, inaugurée par Platon (à laquelle appartient encore Heidegger, selon Derrida), est profondément dévalorisé. En effet, l'écrit, « parce que différant le rapport au signifiant phonique, vient introduire le poison débilitant (le *pharmakon*) de la remémoration, *hypomnèsis* comme supplément, le signifiant graphique s'éloignant d'un

³⁴⁶ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 86.

degré de la *mnémè*, tombe hors de la vie, entraîne celle-ci hors d'elle-même et la met en sommeil dans son double type³⁴⁷. » C'est dire que l'écrit, parce qu'il est prothèse au-dehors de la mémoire « vive », est considéré comme ce poison de l'*hypomnèsis* (c'est-à-dire d'une remémoration), faisant que la *mnémè* (la mémoire vive), « au lieu d'être présente à soi dans sa vie, comme mouvement de la vérité, se laisse supplanter par l'archive³⁴⁸. » Ou autrement dit : « la mémoire se laisse ainsi contaminer par son premier dehors, pas son premier supplément : l'*hypomnèsis*³⁴⁹. » Or, le danger, la contamination proviennent du fait que cet écrit est toujours susceptible de redoublement, de répétition : le signifiant graphique est une prothèse qui peut être reproduite ou imitée tombant à chaque fois hors de la vie soi-disant originale de la présence. C'est bien d'un rapport à la mort dont il s'agit. Ici, l'archive laissée par l'écrit ne consiste plus à réveiller la vie, mais peut tout au plus restaurer des monuments. L'écriture comme pure répétition, dans la conception traditionnelle, n'est qu'une répétition morte, une répétition « creuse et délaissée³⁵⁰ », répétition de mort insiste Derrida : « [...] répétition du signifiant, répétition nulle ou annulatrice, répétition de mort, c'est tout un. L'écriture n'est pas la répétition vivante du vivant³⁵¹. » Elle est imitation, fixant et empêchant la réponse, immobilisant la possibilité de la responsabilité, marquant l'impuissance à répondre de soi-même. L'écriture est finalement annulatrice de la présence vivante à soi-même, là d'où je peux répondre en toute connaissance, au plein jour de mes idées. La *phonè*, selon cette tradition métaphysique, échapperait à ce processus de mort opéré par l'écrit, puisque les « signes phoniques (les "images acoustiques" au sens de Saussure, la voix phénoménologique) sont "entendus" du sujet qui les profère dans la proximité absolue de leur présence. Le sujet n'aurait pas à passer hors de soi pour être immédiatement affecté par son activité d'expression³⁵² ». De même, la *phonè* permet un savoir comme mémoire (*mnémè*), s'opposant à un savoir comme remémoration (*hypomnèsis*). La première forme de savoir serait bonne et la seconde mauvaise. Il y aurait ainsi selon cette tradition platonicienne, une bonne et une mauvaise répétition s'opposant radicalement l'une l'autre. « Une répétition de vérité (*aletheia*) qui donne et présente l'*eidos* ; et une répétition de mort et

³⁴⁷ Jacques Derrida *La dissémination - La pharmacie de Platon* Éditions du Seuil, 1972, p. 136.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 135.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 135.

³⁵⁰ *Ibid.* p. 169.

³⁵¹ *Ibid.* p. 169.

³⁵² Jacques Derrida *La voix et le phénomène*, PUF, p.85.

d'oubli (*lèthè*) qui voile et détourne parce qu'elle ne présente par l'*eidos* mais représente la représentation, répète ma répétition³⁵³. »

Or, Derrida s'insurge contre cette tradition inaugurant toutes les autres oppositions métaphysiques. Il n'y a pas selon lui de distinction entre la *phonè* et l'écriture. Affirmer que mes paroles sont vives, vivantes, immédiates à moi-même, dans une présence vivante à moi-même, tout cela n'est qu'un leurre. Ce n'est qu'un semblant, car en fait, penser que la parole puisse saisir cette immédiateté d'une affection de soi par soi, c'est s'illusionner. En réalité, la véritable pensée est celle qui reconnaît que la présence est toujours déjà manquante à elle-même. La véritable présence est celle qui se sait traversée de différences, de non perception, celle qui sait qu'elle n'est jamais immédiate, spontanée. Bien plus, Derrida affirme la nécessité de conserver l'ambiguïté contenue dans le sens de *pharmakon*, le poison débilitant reste aussi et en même temps remède. S'il n'y a pas de bonne ou de mauvaise répétition, c'est parce que la répétition est vectrice de vie, elle est ce sans quoi il n'y aurait pas de vérité. Elle est d'une part la vérité de l'étant sous la forme intelligible de l'*eidos* et par là permet la répétition du même, du stable, de l'identifiable à soi, mais en même temps et à l'opposé la répétition est « le mouvement même de la non-vérité : la présence de l'étant s'y perd, s'y disperse, s'y multiplie par mimèmes, icônes, phantasmes, simulacres, etc³⁵⁴. » La fin de *La pharmacie de Platon* est ainsi sans équivoque, ou plutôt joue sur l'équivocité de tout discours : « ces deux répétitions se rapportent l'une à l'autre selon le graphique de la supplémentarité. C'est dire qu'on ne peut pas plus les "séparer" l'une de l'autre, les penser à part l'une de l'autre, les "étiqueter", qu'on ne peut dans *la pharmacie* distinguer le remède du poison, le bien du mal, le vrai du faux, le dedans du dehors, le vital du mortel, le premier du second etc. Pensé dans cette réversibilité originale, le *pharmakon* est le même précisément parce qu'il n'a pas d'identité. Et le même (est) en supplément. Ou en différence. En l'écriture. S'il avait voulu-dire quelque-chose, tel eût été le discours de Teuth faisant au roi, de l'écriture comme *pharmakon*, un singulier présent.

Mais Teuth, surtout, n'a pas repris la parole.

La sentence du grand dieu fut laissée sans réponse³⁵⁵. »

Pas plus qu'il n'y a de bonne ou de mauvaise répétition, il n'y a pas non plus d'opposition entre une parole bavarde inauthentique et l'autre qui serait authentique, ni de vérité qui

³⁵³ Jacques Derrida, *La dissémination - La pharmacie de Platon* Éditions du Seuil, 1972, p. 168.

³⁵⁴ *Ibid.* p. 210.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 211.

ne puisse être traversée de non-vérité. La duplicité, la complicité entre ce qui est traditionnellement opposé permet la fin de l'identité, du même, de la souveraineté de l'un sur l'autre, d'une représentation de soi et du monde envisagée dans la présence.

Dans *La scène de l'écriture*, Derrida reprend cette idée d'un sujet qui parce qu'il manque à son vécu, ne peut jamais se considérer comme souverain : la perception pure n'existe pas, nous ne sommes écrits qu'en écrivant. En effet, il affirme que « le "sujet" de l'écriture n'existe pas si l'on entend par là quelque solitude souveraine de l'écrivain. Le sujet de l'écriture est un *système* de rapports entre les couches : du bloc magique, du psychique, de la société, du monde. À l'intérieur de cette scène, la simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable³⁵⁶. » Or, si Derrida parle d'un sujet de l'écriture, à la suite de Freud, c'est parce que c'est Freud le premier qui introduit, par un trait de génie, la *métaphore de l'écriture* à propos de psychisme. « La *métaphore de l'écriture* va s'emparer à la fois du problème psychique dans sa structure et de celui du texte psychique dans son étoffe³⁵⁷. » À ce que Freud travaille en priorité, le rêve, s'adjoint une première étape de la métapsychologie, celle où il fait de l'appareil psychique un lieu dynamique d'inscriptions. À la fin de *L'interprétation des rêves*, Freud précise :

Quand, donc, nous disons qu'une pensée inconsciente vise à sa traduction dans le préconscient, pour percer ensuite jusqu'à la conscience, nous ne voulons pas dire qu'une deuxième pensée située à un nouvel endroit doit être formée, une *réécriture* [nous soulignons] en quelque sorte qui perdure à côté de l'original ; et de même pour ce qui concerne la percée jusqu'à la conscience, nous voulons en détacher soigneusement toute idée de changement de lieu. Quand nous disons qu'une pensée préconsciente est refoulée, puis accueillie ensuite par l'inconscient, ces images empruntées à la sphère des représentations de la lutte pour un territoire pourraient nous entraîner à l'hypothèse séduisante qu'effectivement, dans la localisation psychique, une disposition est dissoute et remplacée par une nouvelle dans l'autre localisation³⁵⁸.

À ce mode de représentation topique, en forme de localisation, Freud préfère le mode dynamique. Il précise : « ce n'est pas la construction psychique qui nous apparaît comme l'élément mobile, mais son innervation³⁵⁹. » La structure psychique se comprend donc bien comme une écriture et non comme une réécriture qui se ferait à partir d'une traduction d'un original déjà là, originairement présent et n'attendant plus que cette traduction. Il s'agit plutôt d'une écriture en termes d'inscriptions. Des inscriptions qui sont des traces : une écriture, mais s'inscrivant surtout lorsqu'elle n'est pas visible.

³⁵⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « La scène de l'écriture », Éditions du Seuil, 1967, p. 335.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 307.

³⁵⁸ Sigmund Freud *L'interprétation du rêve*, Éditions du Seuil, janvier 2010, p. 653.

³⁵⁹ *Ibid.*

Derrida attribue ainsi à Freud le fait d'avoir permis un appel incessant et de plus en plus radical au principe de la différence et de faire entrer en scène l'écriture, la trace qui commence à devenir pour Freud écriture. La question du *retardement* (c'est-à-dire d'un présent non constituant, originairement reconstitué à partir des "signes" de la mémoire), y devient centrale. La conception freudienne de l'écriture du psychisme est pour Derrida une « lithographie d'avant les mots ». Il précise :

Non pas d'écriture simplement transcriptive, écho pierreux d'une verbalité assourdie, mais lithographie d'avant les mots : métaphonique, non-linguistique, a-logique. (La logique obéit à la conscience, ou à la pré-conscience lieu des représentations verbales, au principe d'identité, expression fondatrice de la philosophie de la présence. "Ce n'était qu'une contradiction logique, ce qui ne veut pas dire grand chose", lit-on dans *l'Homme aux loups*.)³⁶⁰

En ce sens, Freud lui-même est attentif à ne pas utiliser le terme de traduction pour décrire le passage des pensées inconscientes par le préconscient vers la conscience. Sans quoi cela supposerait « un texte déjà là, immobile, présence impassible d'une statue, d'une pierre écrite ou d'une archive dont on transposerait sans dommage le contenu signifié dans l'élément d'un autre langage, celui du préconscient ou du conscient³⁶¹. » Le texte conscient n'est pas selon Derrida, une transposition ou le transport d'« un texte *présent ailleurs* sous l'espèce de l'inconscience. Car la valeur de présence peut aussi dangereusement affecter le concept d'inconscient³⁶². » L'inconscient se comprendrait donc plutôt comme un post-scriptum, c'est-à-dire un ajout, un supplément à retardement, un après-coup ou *Nachträglichkeit*. C'est pourquoi, il n'y a pas de présence pure et simple, de présent chronologiquement séparé d'un passé originairement présent. En fait, le passé est toujours déjà contenu dans le présent en cet acte même d'une écriture supplémentant, par ce qu'elle introduit de *nachträglichkeit*. Cette *nachträglichkeit*, cet après-coup est alors bien ce qui ajoute et apporte un surplus. « L'appel du supplément est ici originaire et creuse ce qu'on reconstitue à retardement comme le présent³⁶³. » Le psychisme est pensé alors comme un travail d'écriture incessant, dynamique et circulant comme une énergie psychique, reconstituant le présent en le différant incessamment tout en le créant à la fois.

L'écriture psychique en général n'est pas le déplacement des significations dans la limpidité d'un espace immobile, prédonné, et la blanche neutralité d'un discours. D'un

³⁶⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « La scène de l'écriture », Éditions du Seuil, 1967, p. 307.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 313.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*, p. 314.

discours qui pourrait être chiffré sans cesser d'être diaphane. Ici l'énergie ne se laisse pas réduire et elle ne limite pas, mais produit le sens³⁶⁴.

Au cœur de ce sens se produit une répétition, mais qui n'est jamais reproduction puisque logiquement, elle produit du sens, un supplément de sens. Il faudrait alors, dit Derrida, suivre la route de la trace qui reste, trace mnésique, travailleuse, qui n'a jamais été « *perçue*, vécue en son sens présent, c'est-à-dire en conscience³⁶⁵ », qui constitue le présent-passé, le *post scriptum*. Autrement dit, elle est toujours une écriture du psychisme qui se conçoit comme une chance de supplémenter et l'on ne peut penser l'itérabilité que comme cet appel du supplément, c'est-à-dire comme ce qui ajoute ce qui manque. Il s'agit d'un « codicille, d'une appendice, d'un post-scriptum, c'est-à-dire d'un présent qui n'est jamais originaire, mais reconstitué, même avant, avant que moi je sois même constitué³⁶⁶. » C'est pourquoi selon Derrida, « le travail de l'écriture efface la différence transcendantale entre origine du monde et être-dans-le-monde. L'efface en la produisant : milieu du dialogue et du malentendu entre les concepts husserlien et heideggérien d'être-dans-le-monde³⁶⁷. » C'est dire que tout est reconstitution, qu'il n'y a pas de possible rapport authentique au monde qui se retrouverait par un retour vers l'origine, le début. Toute idée de retour ou de recommencement contient en soi l'idée d'une vérité figée dans une essence illusoire de la présence. Au fond, il n'y a jamais de vérité (inconsciente ou autre) inscrite ailleurs.

Si Derrida reconnaît à Freud l'idée d'avoir fait entrer en scène l'écriture ou la trace comme lithographie d'avant les mots, il continue néanmoins de traquer l'héritage métaphysique qui se trame à l'insu de la pensée de Freud. Il montre comment Freud reste habité par le souci du soin et par son double statut de médecin et de scientifique, lorsqu'il ne cesse d'être appelé par l'illusion de rendre visible l'invisible, de trouver la source et l'origine de ce qui fait symptôme. C'est pourquoi, selon Derrida, la conception freudienne de « la temporalité de l'inconscient n'est sans doute encore déterminée que par opposition à un concept courant du temps, concept traditionnel, concept métaphysique, temps de la mécanique ou du temps de la conscience³⁶⁸. » C'est là que Derrida en appelle à nouveau à une comparaison entre Freud et Heidegger, pour

³⁶⁴ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « La scène de l'écriture », Éditions du Seuil, 1967, p. 316.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 317.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 314.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 315.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 318.

affirmer qu' « il faudrait peut-être lire Freud comme Heidegger a lu Kant : comme le *je pense*, l'inconscient n'est sans doute intemporel qu'au regard d'un certain concept vulgaire de temps³⁶⁹. » Derrida rejette, là aussi, l'opposition entre un concept vulgaire du temps et ce qui serait un temps authentique et c'est pourquoi il convoque les apports heideggériens pour les interroger face à ceux de Freud afin de montrer que tous deux restent, à leur insu, enfermés dans une appartenance à la métaphysique. Le mouvement de la pensée à laquelle nous convoque Derrida se situe alors selon deux circularités se recoupant chacune et mettant en œuvre une déconstruction de la métaphysique à partir des impensés de la philosophie. La première consiste à ne pas vouloir enfermer la pensée dans les rets de l'écriture lorsqu'elle fait taire le fou et n'endure plus les hyperboles ou errances d'un au-delà du vouloir-dire-intentionnel ; la seconde advient une fois que l'archi-écriture a été envisagée comme alternative à l'écriture logocentriste, elle consiste à penser en-dehors d'une conception téléologique du temps. Cela sous-entend que la pensée n'a plus à se préoccuper de viser un sens, dans le sens de direction, pas plus qu'à s'assigner la tâche de poursuivre la finalité de la vérité. La vérité comme adéquation à la chose, comme recherche de l'essence ou comme proposition stable et universelle acquise à jamais est un fantasme. Ce fantasme provient d'une volonté de stabiliser les formations toujours provisoires de la pensée. Si nous parlons alors de mouvement et de circularités c'est précisément parce qu'il s'agit de lâcher prise par rapport à un désir illusoire de maintenir de se tenir à, ou au plus près de... Si l'aporie est fructueuse c'est parce qu'elle produit de l'a-topos, de l'a-logique, c'est-à-dire des positions à jamais intenables.

c) La question de l'après-coup ou l'absence d'origine

Le temps du psychisme est envisagé avec Freud comme *Nachträglichkeit*, c'est-à-dire après-coup. En cela, il y a bouleversement des repères linéaires traditionnels, pensés selon un avant et un après. La pensée de l'après-coup renverse les repères habituels : ce qui vient après, donne sens à ce qui s'est produit avant. Cela supposant, d'ailleurs, qu'un avant soit exhumé. Pourtant, selon Derrida il faut radicaliser ce bouleversement, le conduire au-delà de l'idée freudienne de l'intemporalité de

³⁶⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « La scène de l'écriture », Éditions du Seuil, 1967, p. 307.

l'inconscient et par là, remanier le concept vulgaire du temps, à partir duquel pensent les philosophes, en distinguant l'idée même d'un avant comme point-source du travail analytique.

Pour comprendre en quoi la notion de *Nachträglichkeit* permet à Derrida de repenser Freud, il nous paraît important de montrer la façon dont Derrida lui-même l'introduit dans *La scène de l'écriture*. Derrida élabore en effet son propos en commençant par associer frayage et répétition. Le frayage, supposant « la préférence de la voie », est constitutif de ce que la mémoire produit dans le psychisme comme choix, sans quoi elle se trouverait paralysée. La différence (comme préférence) entre les frayages est la véritable origine de la mémoire et donc du psychisme. La mémoire est donc résistance et par là-même ouverture à l'effraction de la trace. Le frayage est *tuchè*. C'est pourquoi Derrida pense la répétition, ou autrement dit ici, l'insistance avec laquelle l'excitation neuronale travaille contre la résistance à se frayer un chemin, comme ce qui supplémente, ajoute. Derrida refuse donc l'idée d'une opposition qui pourrait exister entre répétition normale et répétition pathologique, comme compulsion de répétition. Cela parce qu'il réfute la notion même d'origine ou d'impression première que viendrait répéter la répétition. La compulsion de répétition n'est donc jamais pathologique car elle est l'activité de la mort au principe d'une vie qui ne peut se défendre contre la mort que par l'économie de la mort, la différance, la répétition, la réserve. Là se profile ce que Derrida travaillera dans *Spéculer sur Freud*, à savoir un *au-delà* de l'*au-delà du principe de plaisir*³⁷⁰. L'après-coup, lorsqu'il est pensé par Freud à partir du « cas » Emma, dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* en 1895, n'est pas associé à la répétition en tant que telle, mais plutôt à un effet de libération d'énergie sexuelle. Il précise que cette libération n'aurait pas été possible au moment de l'incident, c'est-à-dire au moment de ce qui s'est passé lorsqu'Emma âgée de huit ans, est envoyée par sa mère faire un achat : un épicier « rigolard » lui passe la main sous la jupe et tente des attouchements. Mais, Emma n'en parle pas. Cinq ans plus tard, alors que l'adolescente porte une robe neuve qui souligne qu'elle devient femme et n'est plus une enfant, elle est prise de panique dans une épicerie, où des commis de magasin ricanent entre eux, persuadée que c'est d'elle dont on se moque. Or, l'un des deux commis l'attire sexuellement. On peut dire

³⁷⁰ Nous consacrerons dans notre travail, ultérieurement, une partie entière à suivre cette hypothèse de Derrida poursuivant un *au-delà* de l'*Au-delà du principe de plaisir*. Nous montrerons dans l'optique de nos hypothèses, que cet *au-delà* n'est ni un dépassement de Freud, ni une tentative de le penser comme une résolution dialectique.

qu'elle associe dans l'après-coup, l'épisode du premier incident survenu à l'âge de huit ans avec un émoi sexuel qui lui permet de donner sens à cet attentat. Certes, cette libération se meut en angoisse ajoute Freud. Mais cette théorie du « trauma en deux temps », telle que la nomme Laplanche met en évidence *grâce* à l'après-coup un remaniement, un nouveau sens et même une efficacité psychique. Laplanche et Pontalis parlent de maturation pédagogique qui permet au sujet d'accéder à un nouveau type de signification et de réélaboration de ses expériences antérieures. L'évolution de la sexualité, en particulier, assure, *favorise* le processus de l'après-coup. Pour Freud, il s'agit donc d'un véritable « travail de mémoire », permettant une élaboration. De même, Freud parle de « l'élimination après-coup des traumatismes accumulés » avec l'exemple d'une patiente qui parcourt chaque jour chaque expression, « qui pleure sur elles, s'en console, tout à loisir pour ainsi dire. » Ainsi le concept d'abréaction peut être éclairé, concluent Laplanche et Pontalis par celui d'après-coup. Il y a donc très fortement associé à ce concept freudien de *nachträglichkeit*, l'idée de mieux être, de processus immunitaire, donc de guérison, la répétition n'y occupant qu'une place secondaire³⁷¹.

Or, il se trouve que parfois ces effets bénéfiques et curatifs de l'après-coup ratent. Il y a autrement dit, des « ratés de l'après-coup » suivant les mots de Jean Cournut utilisés dans son article intitulé *De l'après-coup, le sens de l'après-coup*³⁷². Les « après-coup ratés » sont les cas, précise Jean Cournut, où cet effet de l'après-coup est impensable : le sujet ne parvient pas « à mobiliser son passé et reste alors figé dans une répétition immuable seulement trouée de temps à autre par un état de panique ou un état somatique³⁷³. » Ces ratés de l'après-coup, Freud en parle en 1919 et 1920, à la faveur des textes suivants : *L'inquiétante étrangeté* et *Au-delà du principe de plaisir*. Freud parle plus spécifiquement de compulsion de répétition, de *Wiederholungswang*, qui provoque un effet d'assujettissement de la personne, contrainte à répéter, la confrontant à une impuissance, à un défaut de maîtrise. Le sujet est contraint de répéter des situations obsédantes ou douloureuses, sans que la volonté, la raison ou la conscience puissent y remédier. C'est en cela même que la compulsion de répétition se distingue chez Freud de l'après-coup puisque par la *nachträglichkeit*, le sujet rejoue les scènes traumatiques en pleine conscience. Il faut de ce fait un sujet présent à lui-même

³⁷¹ Les références au *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J.B. Pontalis de ce paragraphe, sont extraites de l'article « Après-coup », Éditions PUF Quadrige, février 2002, p.35-36.

³⁷² Jean Cournut *De l'après-coup, Revue Française de Psychanalyse* 4 (Tome LXI), Paris, Éditions PUF, p. 1244.

³⁷³ *Ibid.*

pour dire ce qu'il en est de ce trauma vécu antérieurement : un sujet qui reconnaisse, accepte ou refuse cet effet d'après-coup, c'est-à-dire signe cette conquête du sens. Sans doute est-ce pour cela qu'il pense ensemble l'après-coup (*Nachträglichkeit*), et le retardement (*Verspätung*), le frayage et la répétition comme les mêmes, réunis dans le processus de la différance. La *compulsion de répétition* ne peut donc aucunement être pensée comme pathologique pour Derrida, puisque la répétition est nécessairement constitutive d'une *tuchè*.

À travers cette idée d'une écriture qui ne peut que supplémenter même lorsqu'elle répète, Derrida semble s'opposer à Freud, puisque selon lui la compulsion de répétition est d'abord considérée comme un échec de l'opération du refoulement, un « ratage » de l'abréaction, lorsque l'opération immunitaire du refoulement « rate » et fait retour de façon répétitive, douloureuse et intempestive. Pourtant, on pourrait ici objecter que Freud lui-même, à la faveur des évolutions de sa théorie, a montré en quoi la répétition est au final un effet de structure. C'est en effet la répétition qui à la fin de sa vie obligera Freud à réfuter un « idéal optimiste de la cure ». La répétition oblige à envisager une autre voie de travail, car, comme Freud l'affirme dans un de ses derniers textes *L'analyse avec fin ou l'analyse sans fin*, on ne peut pas se débarrasser complètement de certaines manifestations résiduelles (*Resterscheinungen*). Freud « estime qu'on ne peut concevoir le sujet sans penser à une *entropie psychique*. Il y aura toujours cet inévitable de la répétition, constitutive du sujet. Nous pouvons la nommer en empruntant un terme de Freud *Les dragons du temps originaire*³⁷⁴. » Dans les couches profondes des peuples civilisés, affirme Freud, subsistent des croyances erronées et superstitieuses, ce qui fait dire à Freud : « On pourrait parfois douter que les dragons du temps originaire soient vraiment morts jusqu'au dernier³⁷⁵. »

C'est précisément contre cette expression « *Dragons du temps originaire* » que Derrida inscrit toute sa lecture de Freud dans *La scène de l'écriture*. Il n'y a pas selon Derrida et à proprement parler, de temps originaire. En effet, Derrida, affirme que la différance n'est aucunement le délai que s'accorde une conscience, une présence à soi du présent, attendant que soit dévoilé un sens, que soit abrégé un refoulement échouant à se conscientiser. « Différer ne peut donc signifier retarder un possible présent, ajourner

³⁷⁴ *L'apport freudien Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*, sous la direction de Pierre Kaufmann, 1993, Article de E.I. André de Sousa : « La compulsion de répétition », p. 356.

³⁷⁵ Sigmund Freud, *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, in *Résultats, idées, problèmes, II, 1921 -1938*, PUF, 1985, p. 244.

un acte, surseoir à une perception déjà et maintenant possible³⁷⁶. » Autrement dit, il convient pour faire de ce concept de retard ou du « a-retardement » un concept lié à la différance, de le penser en dehors du mythe d'une origine présente, qui si elle était retrouvée, résorberait les malaises. C'est pourquoi il faut entendre originaire *sous rature*, faute de quoi on dériverait la différance d'une origine pleine. C'est la non-origine qui est originaire. Or, plutôt que de renoncer à ce concept de différance, il vaut mieux, selon Derrida, le repenser. C'est-à-dire, déterminer la différance hors de tout horizon téléologique ou eschatologique. En dehors donc d'une conception de progrès ou d'une quelconque finalité à attendre, celle d'une vérité à faire advenir, notamment.

Cependant, il semble aussi que Freud pense déjà cette supplémentarité de l'écriture psychique à travers la répétition. Le mécanisme est le suivant : malgré la répétition le retour vers le même est impossible. La psychanalyse met précisément à jour cet échec de la retrouvaille. Pourtant, chaque répétition fraye et allège la résistance, elle permet de donner un certain ordre, d'imposer certaines limites, de donner enfin un « sens » à certains éléments. En effet, dire que la répétition consiste à s'évertuer à revenir vers le même, c'est supposer que le sujet cherche, selon la mémoire du frayage, à être épargné de la rencontre continue avec du nouveau. Il cherche à retrouver l'Un, un trait unaire primitif dira Lacan, un inaugural. N'y parvenant jamais, ne pouvant jamais entrer en conformité avec son désir de retrouver cet appel de l'origine, il répète et ajoute en cela, à chaque fois, des motifs de s'attarder à ces répétitions. La répétition est donc, selon Freud, un processus d'économie psychique, expression de la pulsion de mort reliée au principe de plaisir. Ainsi, il y a dans cette « insistance la persistance obsédante de réminiscences dont le retour appelle une liquidation. Il y a retour des réminiscences dans le but de les *résoudre* [nous soulignons]. L'appareil psychique cherche donc cet état d'homéostasie³⁷⁷. » Si le retour vers le même est impossible selon Freud, il n'empêche que demeure dans le travail de remémoration un désir de retrouver une origine, là où la sérénité aurait été un jour présente.

C'est bien par rapport à ce dernier point très précis que Derrida se sépare vraiment de Freud. Car Freud insiste pour affirmer que ce que cherche le sujet c'est retrouver une impression reçue, impression originaire, archaïque, qui lui permettrait de

³⁷⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence, La scène de l'écriture*, Éditions du Seuil, 1967, p. 302.

³⁷⁷ *L'apport freudien Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*, sous la direction de Pierre Kaufmann, 1993, Article de E.I. André de Sousa : « La compulsion de répétition », p. 356.

liquider des affects du passé, affects handicapants, afin de les résorber. Par une opération d'exhumation, celle de la cure, il s'agirait de viser un mieux-être dans l'avenir. En réalité, selon Derrida il n'y a pas d'origine assignable. C'est pourquoi, il pense la compulsion de répétition comme un *In media res*, c'est-à-dire comme ce qui vient s'inscrire dans une histoire sans origine, qui a eu lieu avant que le lecteur ne soit présent, et dont la lecture supplémente nécessairement, supplémente en ce qu'il poursuit l'histoire, la narration, par sa lecture même, mais sans en chercher jamais le commencement ni même l'aboutissement. L'histoire n'a jamais commencé et ne s'achèvera pas. « L'idée même de *première fois* devient énigmatique³⁷⁸. » C'est pour cela aussi - et nous insistons sur ce point -, que Derrida récuse l'idée d'une distinction entre compulsion de répétition et répétition, entre une répétition qui serait normale et une autre qui serait pathologique. La répétition selon Derrida est comprise comme itérabilité, c'est-à-dire ce qui réitère en altérant l'origine qu'elle paraît reproduire, ce qui n'est pas le cas car en fait elle décale l'origine, la modifie, par un nouveau contexte qu'elle introduit par le fait même de la répétition, l'origine alors s'effaçant.

À l'inverse, Freud, selon Derrida, s'interdit de dériver loin de la fonction primaire. La fonction primaire, étant selon Freud ce qui ouvre la voie, sur le plan neuronique, libérant et déchargeant de façon réflexe, immédiate et totale la quantité d'excitation ; principe d'évacuation, la fonction primaire est ce qui est pensé comme primordial pour permettre le maintien en vie. Derrida le dit ainsi : « malgré l'énigme de la première fois et de la répétition originaire (avant bien entendu toute distinction entre la répétition normale et la répétition pathologique), il est important que Freud attribue tout son travail à la fonction primaire et en interdise toute dérivation. Soyons attentifs à cette non-dérivation, même si elle ne rend que plus dense la difficulté du concept de "primarité" et d'intemporalité du processus primaire, et même si cette difficulté ne doit jamais cesser de s'épaissir par la suite³⁷⁹. » Chez Freud, les frayages servent la fonction primaire comme étant la vie. C'est pourquoi, la vie se protège par la répétition. C'est là le principe d'inertie, et de résolution par le psychisme des réminiscences, dont nous parlions ci-dessus. Mais en disant cela, continue Derrida, « Freud nous interdit déjà d'être surpris par *Au-delà du principe de plaisir*³⁸⁰. » Autrement dit, il ne sert pas encore l'idée qu'il entrevoit dans *Au-delà...* à savoir que la vie est la mort, que la pulsion de vie

³⁷⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence, La scène de l'écriture*, Éditions du Seuil, 1967, p. 301.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*, p.302.

et la pulsion de mort sont entrelacées par la répétition. Tout se passe comme si Freud ne voulait consentir à cet entrelacs, tant il est pénétré du désir hippocratique de guérir. Peut-être est-ce là d'ailleurs, qu'il convient de marquer la plus grande différence de rapport à la pensée entre Freud et Derrida ? Pour l'un, le médecin et le scientifique, il s'agit de soulager, de guérir, tandis que pour l'autre, le philosophe, il s'agit de penser la mort autrement, de continuer l'héritage d'un « apprendre à mourir », comme apprendre à vivre enfin.

Car selon Derrida, l'idée même que la répétition serve à protéger la vie, ou que par la répétition le sujet cherche un état d'équilibre et de résolution, de progrès vers un mieux-être, vient contredire ce qu'il maintient comme étant l'idée majeure de son travail dans *La scène de l'écriture* : il n'y a pas d'absolu originaire. « Il n'y a pas de vie *d'abord* qui viendrait *ensuite* à se protéger, à s'ajourner, à se réserver dans la différance. Celle-ci constitue l'essence de la vie. Plutôt : la différance n'étant pas une essence, n'étant rien, elle n'est pas la vie si l'être est déterminé comme *ousia*, présence, essence/existence, substance ou sujet. Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence. C'est la seule condition pour pouvoir dire que la vie *est* la mort, que la répétition et l'au-delà du principe de plaisir sont originaires et congénitaux à cela même qu'ils transgressent³⁸¹. » C'est là peut-être que Derrida ouvre la voie pour penser ce qu'il ne cessera d'affiner, de penser, de réfléchir dans *Spéculer sur « Freud »* : un au-delà de *l'Au-delà...* C'est là que ce rejet d'un absolu originaire ne peut se comprendre sans la conception d'un renversement de la conception du temps. C'est à la faveur d'une note de bas de page que Derrida spécifie ce lien entre l'idée d'une absence d'origine assignable et celle d'un renversement du temps logique, chronologique. Nous citons cette note essentielle, entièrement :

ces concepts de différance et de retard originaires sont impensables sous l'autorité de la logique de l'identité ou même sous le concept de temps. L'absurdité même qui se signale ainsi *dans les termes* donne, pourvu qu'elle s'organise d'une certaine manière, à penser l'au-delà de cette logique et de ce concept. Sous le mot *retard*, il faut penser autre chose qu'un rapport entre deux "présents" ; il faut éviter la représentation suivante : n'arrive qu'en un présent B ce qui devrait (aurait dû) se produire en un présent A ("antérieur"). Les concepts de "*différance*" et de "*retard*" *originaires* s'étaient imposés à nous à partir d'une lecture de Husserl (*Introduction à l'Origine de la géométrie* (1962), p. 170-171³⁸²).

³⁸¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différance, La scène de l'écriture*, Éditions du Seuil, 1967, p. 302.

³⁸² *Ibid.*, note de bas de page.

Ainsi une fois associés ces deux concepts, d'après-coup *Nachträglichkeit* et de retardement *Verspätung*, une fois les précautions prises pour préciser ce qu'il en est du remaniement de la logique temporelle inaugurée par Freud, une fois que Derrida a précisé comment il faut se défier, contre Freud, de tout ce qui pourrait être téléologique, et cela notamment dans l'analyse de la compulsion de répétition, Derrida peut alors appuyer son propos avec force. Il le fait ainsi :

il faut donc radicaliser le concept freudien de trace et l'extraire de la métaphysique de la présence qui le retient encore. Car la trace est l'effacement de soi, de sa propre présence, elle est constituée par la menace ou l'angoisse de sa disparition. Une trace ineffaçable n'est pas une trace, c'est une présence pleine, une substance immobile et incorruptible, un fils de Dieu, un signe de la parousie et non une semence, c'est-à-dire un germe mortel³⁸³.

Nous avons ainsi montré comment chez Derrida, le geste de l'effacement de l'origine, de soi-même et de la conscience est plus radical encore que celui de Freud : il s'agit pour lui de parler d'archi-trace, ce qui signifie que l'origine n'a même pas disparu, mais qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine : ce concept d'archi-trace détruit son nom affirme Derrida, puisque si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originaire, donc pas de retour possible vers l'origine. Or, c'est précisément ce que Derrida appelait de ses vœux : cette pensée de la trace doit selon lui être radicalisée à partir du concept de trace proposé par Freud. Car il s'agit de radicaliser ce que l'archi-écriture contient de questionnements à propos « du présent et donc du sujet, de son propre et de son nom propre³⁸⁴. » En effet, et pour reprendre la définition de Pierre Delain : « l'archi-écriture est à l'œuvre dès l'origine du sens. Quand s'inscrit le nom propre, l'unique, il y a violence. Une énergie fait disparaître le "propre"³⁸⁵. » Ce questionnement concerne bien l'archi-écriture comme effacement. Derrida définit la trace, toujours dans *La scène de l'écriture*, comme « l'effacement de soi, de sa propre présence, elle est constituée par la menace ou l'angoisse de sa disparition irrémédiable, de la disparition de sa disparition, une trace ineffaçable. Cet effacement ajoute Derrida « n'est pas un accident, mais il est la structure même qui rend possible la temporalisation et comme auto-affection pure, quelque chose qu'on peut appeler la synthèse du refoulement originaire et du refoulement "proprement dit" ou

³⁸³ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence, La scène de l'écriture*, Éditions du Seuil, 1967, p. 339.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ Pierre Delain, *Les mots de Jacques Derrida*, Article « l'écriture », <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>.

secondaire³⁸⁶. » C'est pourquoi, radicaliser « le concept freudien de trace c'est l'extraire de la métaphysique de la présence qui le retient encore (en particulier dans les concepts de conscience, inconscient, perception, mémoire, réalité, c'est-à-dire aussi de quelques autres)³⁸⁷. » Or, envisager l'archi-écriture et radicaliser le concept de la trace, suppose que le sujet soit démis de son désir d'appropriation, et notamment celui qui se fantasme dans l'idée d'un retour vers l'ipséité du propre, retour au même, au soi-même ou à sa propre origine. Ainsi, à la lumière de cette invitation de Derrida à radicaliser le concept de la trace, nous comprenons que cela suppose de concevoir un sujet qui puisse se démettre de ses aspirations, de ses désirs (ses désirs en forme d'illusions), à se fixer dans une identité stable, unique, substantielle, en une ipséité rassurante, définie comme appropriation du propre dans le présent de la présence : là où l'écriture n'est plus un mode de représentation mais au contraire scène ouverte au-delà de la représentation de soi.

Ainsi, il n'y a pas de maison, pas d'habitation ou d'identification rassurantes selon Derrida, pas même dans la pensée ou par le langage. Il faut renoncer au désir de résoudre, de répondre, de trouver un lieu stable ou une origine, une vérité fantasmée comme définitive. Reste, par conséquent, à apprendre à vivre avec les fantômes. Or, le fantôme est revenant, mais inassignable. Il est la figure de l'un et l'autre, toujours double, à la fois intime et collectif. Il figure l'étrange, l'étranger, l'étrangeté. Evelyne Grossman affirme : « Le spectre, celui qui n'appartient à aucun lieu mais les hante tous, le spectre est alors peut-être une autre figure du philosophe en équilibre, suspendu au-dessus du vide, se fantasmant ici et ailleurs, dehors et dedans, mort et vivant, toujours *sur-vivant*, se tenant dans l'intenable, dans l'impensable³⁸⁸. » Derrida appelle ainsi à une refonte des héritages de Freud et de Heidegger. Grâce à la pensée envisagée comme écriture, il s'agit pour lui, au-delà des deux penseurs, depuis leur au-delà, de se rendre à l'errance, à l'inappropriable, à l'en-voyage. Vers ce que Vaysse appelle, à la suite de Rilke l'Ouvert compris comme « l'inquiétante étrangeté articulée à l'inconscient³⁸⁹ ».

Se rendre encore ailleurs, encore plus loin que l'*Unheimlich* tant heideggérien que freudien.

³⁸⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence, La scène de l'écriture*, Éditions du Seuil, 1967, p.339.

³⁸⁷ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretiens*, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », Éditions Galilée, 1992, p. 269.

³⁸⁸ Évelyne Grossman, « Appartenir, selon Derrida », *Rue Descartes* 2006/2 (n° 52), p. 6-15

³⁸⁹ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes – Essai sur l'origine métaphysique de l'inconscient*, Éditions Gallimard, 1999, p. 469.

d) L'inquiétante étrangeté pensée autrement

La psychanalyse est associée au travail de la mémoire et de l'archive. L'image célèbre du « *Bloc magique* » renvoie à cette idée d'une inscription qui laisserait en le même temps la possibilité de l'archive et de l'effacement. L'appareil psychique pensé comme une archive psychique laisse un espace interne sans lequel il n'y aurait ni consignation d'enregistrement ou impression, ni répression, censure ou refoulement, « il accueille l'idée d'une archive psychique distincte de la mémoire spontanée³⁹⁰. » Or, l'appareil psychique recueille les impressions mais opère également une répression. Toute la question consistera alors à se demander si cette répression est suppression. Selon Derrida, Il n'y a pas de vérité inscrite ailleurs, ou seulement une vérité folle, a-topique, aporétique, c'est-à-dire une vérité-événement, étrange, indécidable, *Unheimlich*, qui surgit en-dehors de la logique, des structures, des contraires, des frontières. Elle est vérité et aussi non-vérité, car elle naît de la folie, dans la mesure où elle se soutient jusqu'à l'effacement de soi, jusque dans l'idée de la trace effaçable, car une trace ineffaçable supposerait encore l'assurance d'une présence pleine, d'une substance immobile et incorruptible. Il faut, au contraire, soutenir la menace et l'angoisse de la disparition de la trace, de la disparition de sa disparition. Autrement dit que l'on suive jusqu'à l'errance le fantomatique ou le fantastique de l'inquiétante étrangeté. Ne pas enfermer le sens ou le fou, c'est déjà ce que pense Freud en accueillant ce qui paraît absurde, incohérent, inquiétant pour en suivre les traces.

Toutefois, selon Freud, on ne peut penser une archive sans fondement, sans support, sans substance, sans subjectile. Et s'il y a répression (*Unterdrückung*, *suppression*), cela consiste davantage à déplacer, qu'à supprimer, en ce que cela opère une « seconde censure » – entre le conscient et le préconscient – « affecte l'affect, c'est-à-dire ce qui *ne peut jamais* se laisser refouler (*repress*) dans l'inconscient mais seulement réprimer (*suppress*) et déplacer dans un autre affect³⁹¹. » Selon Freud, la suppression n'existe jamais en tant que telle, il y a toujours un reste originaire, un lieu d'inscription initiale, un refoulement primaire qui engendrent les ramifications ultérieures des refoulements secondaires. Or, chercher les traces de l'inconscient, déterrer les archives

³⁹⁰ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p. 37.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 50.

jusqu'à en retrouver l'originare, n'est-ce pas à ce travail de mémoire que nous convoque Freud, imprimant à sa découverte les prérogatives de l'archéologue ? Et ce faisant, il réitère les conceptions « vulgaires » du temps de la philosophie : il faut faire retour vers un avant, vers le premier, vers l'origine. Et pister, tel un détective, les traces, les « surbrillances » de la mémoire qui par aveuglements hallucinatoires, nous indiquent le chemin à suivre pour revenir vers ce point fixe, ce point à retrouver pour continuer. Car cette origine inscrite en notre archive fait retour, répète, compulse à se répéter, nous l'avons montré. Et elle le fait de façon *étrange, étrangère*, selon une *étrangeté* nous rendant étranger à nous-même, nous désappropriant de nous-même, nous troublant. Ce trouble est un repère.

Freud dans *Un trouble de mémoire sur l'Acropole* (1936), parle d'un résultat de déformation qui vient déranger le rapport à la réalité. L'Acropole existe-t-elle ? s'était-il demandé enfant. Et cet élément du passé est reconduit devant l'Acropole au moment de la visiter, au point de douter que ce monument soit réel. On appelle cela un « sentiment d'étrangeté » précise Freud : « très fréquent dans certaines affections psychiques, ils ne sont pourtant pas inconnus de l'homme normal, ils jouent un peu le rôle des hallucinations accidentelles chez les gens sains. D'un autre côté ce sont aussi sûrement des actes manqués, constitués d'une façon aussi anormale que le rêve, bien qu'ils se produisent régulièrement chez les gens normaux, peuvent passer pour des exemples de troubles psychiques³⁹². » Auparavant en 1927 Freud avait travaillé sur ce sentiment pour en montrer l'ambivalence : l'inquiétante étrangeté, *Unheimlich* est une variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier, dérangeant le cher, l'intime, l'appriivoisé et l'engageant, le charmant ou encore le tranquille. Tout ce qui de *heimlich*, passe peu à peu, dérive vers des pays qui ne sont pas si amicaux, provoquant le trouble, comme devant un puits asséché dont on ne peut jamais être certain que ne pourrait pas en jaillir de l'eau. Ce familier peut devenir peu sûr jusqu'à dévoiler quelque chose de caché, de dissimulé même, ou susciter le malaise et l'épouvante angoissée. L'angoisse du fantomatique, notamment. Schelling cité par Freud qualifie le *un-heimlich* de tout ce qui devrait rester dans le secret, dans l'ombre et qui en est sorti. Il s'agit des registres du jaillissement, de ce qui ressort, déformé, sans forme assignable, fantomatique et fantastique, reconnaissable de n'être jamais reconnu.

³⁹² Sigmund Freud, *Résultats, idées, problèmes* - Tome II (1921-1938), Article *Un trouble de mémoire sur l'Acropole* Éditions PUF, 1985, p.226.

Suscitant un sentiment d'étrangeté par rapport au monde, l'*Unheimlich*, provoque également une dépersonnalisation du moi. Il participe pourtant d'un mode de défense du moi, voulant éloigner quelque chose de lui, le nier. L'*Unheimlich* consiste ainsi à lutter par un sentiment brusque d'être confronté à ce qui n'est pas vrai ou réel, à ce que le moi ne reconnaît pas, à ce qui ne peut se saisir tout en resurgissant : une confusion entre la réalité et sa représentation. Or, aller vers ce sentiment, s'y confronter, l'analyser jusqu'à en retrouver l'origine, la racine agissante, c'est ce à quoi procède Freud face à son trouble de mémoire sur l'Acropole, jusqu'à revenir aux sources, à la genèse, *genesis* ou création : ce qui au final revient sous le déguisement de cet étrange trouble, ce qui est déterré à la faveur de cette étrangeté inquiétante, de ce trouble de la mémoire, c'est « le sentiment de culpabilité qui reste attaché à la satisfaction d'avoir si bien fait son chemin : il y a là depuis toujours quelque chose d'injuste et d'interdit », l'interdit de mépriser le père, mépris du père remplaçant la surestimation infantile. La source est là, elle est en le père, le père dont il est interdit qu'il soit surpassé³⁹³. On comprend donc combien ces éclairs, ces quasi-hallucinations anormales de l'homme normal, sont précieuses pour retrouver la source, le premier refoulement. Et, d'ailleurs c'est ce que propose Freud dans *Constructions dans l'analyse*, lorsqu'il évoque l'émergence dans la cure de « fragments perçus » :

Ces souvenirs auraient pu être qualifiés d'hallucination si à leur netteté s'était ajoutée la croyance à leur actualité. Mais l'analogie gagna de l'importance quand mon attention fut attirée par la présence occasionnelle de véritables hallucinations dans d'autres cas, des cas qui n'étaient certainement pas psychotiques. Ainsi continuait mon raisonnement : on n'a pas encore assez apprécié ce caractère peut-être général de l'hallucination d'être le retour d'un événement des toutes premières années [c'est nous qui soulignons], de quelque chose que l'enfant a vu ou entendu à une époque où il savait à peine parler. C'est ce qui s'impose maintenant à la conscience, mais probablement de façon déformée et déplacée par l'effet des forces qui s'opposent à un tel retour³⁹⁴.

Face à ces retours, à ces hallucinations, traces primitives, traces éparses, chaotiques, qui peuvent surgir, traces concernant le perçu d'avant l'entrée dans la parole (infans), la piste serait grande ouverte pour retrouver le refoulement originaire. Tel serait le vœu secret de Freud, son rêve extatique, disions-nous avec Derrida³⁹⁵.

³⁹³ Sigmund Freud, *Résultats, idées, problèmes* - Tome II (1921-1938), Article *Un trouble de mémoire sur l'Acropole* Éditions PUF, 1985, p. 229.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 279.

³⁹⁵ Pour corroborer cet ancrage freudien dans le lien à l'origine, nous voudrions rendre compte ici d'un colloque de l'École de psychanalyse Sigmund Freud auquel nous avons assisté les samedi 31 mars 2012 et dimanche 1^{er} avril 2012, à Paris. Le titre de ce colloque était : *Le refoulé originaire, traces et construction*.

C'est pourquoi, selon Derrida dans *Mal d'archive*, Freud reste un métaphysicien classique et un *Aufklärer* positiviste, un savant critique d'une époque passée, un « *scholar* » qui ne veut pas parler aux fantômes³⁹⁶. À partir de l'étude de l'inquiétante étrangeté et à travers les éléments dont nous avons rendus compte ci-dessus, nous voulons montrer avec Derrida que si Freud a ouvert la voie aux fantômes, au spectral, à l'étrange, en soi et hors de soi, là où à l'instar de Descartes nous avoisinons avec la folie - pour nous les hommes normaux, renversés en cela de nos certitudes -, Freud a toutefois tout comme Descartes, retenu cette hyperbole de la pensée, l'a vite refermée, s'équipant de la caution des pensées de la rationalité scientifique. Certes il y a une étrangeté, des hallucinations en nous, pourtant, il faut en trouver le sens, dit Freud, c'est-à-dire la cause rationnelle, il faut comprendre, remonter aux sources, aller à l'origine, là où l'on est censé dépasser le père, sans y parvenir jamais vraiment, peut-être ne s'y autorisant pas. Derrida le dit ainsi :

Freud prétend ne pas croire à la mort et surtout à l'existence virtuelle de l'espace spectral que pourtant il prend en compte. Il le prend en compte pour en rendre compte, et il entend n'en rendre compte ou n'en rendre raison qu'en le réduisant à autre chose que lui, c'est-à-dire à autre chose que l'autre. Il veut expliquer et réduire la croyance au fantôme. Il veut penser la part de vérité de cette croyance. Le croire, le phénomène radical de la croyance, seul rapport à l'autre en tant qu'autre, n'a finalement aucune place possible, aucun statut irréductible dans la psychanalyse freudienne³⁹⁷.

Et Derrida continue en parlant d'un paradoxe qui prend une forme saisissante, « proprement hallucinante » - ce sont là les termes de Derrida-, au moment où Freud se voit bien obligé de laisser parler les fantômes, pendant le temps des fouilles archéologiques, mais qu'il finit par exorciser.

Dans l'argument il s'agissait, à partir de ce constat d'un refoulement originaire et des traces qui se saisissent dans la cure en l'espèce d'hallucinations, d'interroger une clinique portée par ce possible retour vers l'originaire, permettant ainsi, peut-être, de dévoiler cet originaire à partir des effets de brillance et de rémanence dans la conscience du sujet. Éclairé par ces émergences d'un archaïque, du surgissement d'un perçu d'avant l'entrée dans la parole, le propos du colloque consistait à s'interroger sur de nouvelles questions : « en fin de cure dissoudre la nature cristalline du caractère, corriger les processus de refoulement, construire les bords au réel d'un savoir qui d'origine est hors de portée du sujet, cela permettrait-il d'écrire - de réécrire - la structure ? ».

Nous voudrions nous-même nous interroger à l'horizon de ces propos : n'y a-t-il pas là, contre Freud même, l'idée d'une possibilité de retrouver cet originaire enfoui afin de réécrire la structure ? La question ne s'interrogeant jamais sur ce que cette redéfinition d'une structure pourrait venir provoquer de violence chez un sujet. Et subséquemment, n'est-ce pas là une dérive de ce que ce primat de la primarité chez Freud vient ouvrir comme écueil ? Une dérive produite par la volonté d'une non-dérivation hors de la recherche d'un originaire, une dérive que Derrida lui, s'autoriserait ?

³⁹⁶ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p. 146.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 147.

De ces paradoxes, Derrida fait ce qu'il appelle dans *H.C pour la vie, c'est à dire...*, des arêtes problématiques. Ces arêtes concernent toutes les trois la question de l'*Unheimlich*, puisqu'il s'agit, de la part de Derrida, d'une lecture de *Totem et Tabou*, à propos de la toute-puissance des pensées. La première arête problématique que pointe Derrida est la suivante : Derrida déplore que Freud distingue des phases de maturation de l'esprit humain, qui passerait, selon ce que Derrida nomme un scientisme évolutionniste, à la fois grossier et naïf, d'un état animiste correspondant à un « narcissisme » ou à une mégalomanie infantile, à celle religieuse avec un choix d'objet, pour s'achever par la phase scientifique, du savoir, qui serait celle de la maturité, le renoncement au principe de plaisir, l'ajustement de l'objet dans le monde extérieur du point de vue de la raison, de la science (en particulier psychanalytique) et de la philosophie. Ces trois phases sont bien distinguées les unes des autres, et c'est en cela que Derrida critique Freud, puisque selon lui, subsistent des restes, une persistance résiduelle de l'animisme et en particulier de la pensée magique dans l'art, notamment. Freud définit l'art comme illusion qui produit des effets d'affects « comme si c'était quelque chose de réel », tout en étant en même temps, une pure et simple mimétique, représentative, reproductive. Or, en cette définition, Freud selon Derrida rate ce que l'art non représentatif permet. Car cet art non-représentatif selon Derrida se trouve être particulièrement probant quant à ses effets performatifs dans le pouvoir du langage. Là où l'effet effectif et affectif d'un performatif est toujours d'apparence magique, procédant toujours comme par enchantement. Cet art-là rend opérant, en même temps, les voies rationnelles, techniques et *magiques*. En particulier, précise Derrida, dans l'ordre de la psychanalyse, du côté de l'analyste et de l'analysant, là où il y aurait aussi une dimension poïétique³⁹⁸.

Certes Freud reconnaît, selon Derrida, dans la deuxième arête problématique de la pensée freudienne, qu'il n'existe pas de culture, pas de peuple qui n'ait une pensée pré-animiste en l'espèce d'une théorie sur les revenants. Freud détermine en cela une *Belebheit* originaire (c'est-à-dire une animation de l'âme, pourrait-on dire), en lui donnant une figure particulière, c'est-à-dire en peuplant, en la peuplant d'une représentation spectrale : « il n'y a pas de culture sans spectralité *unheimlich*, sans organisation de la hantise³⁹⁹. » Pourtant, poursuit Derrida, Freud ne voit pas que cette

³⁹⁸ Jacques Derrida *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Éditions Galilée 2002, p. 96-97.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 99.

spectralité en *unheimlich*, ne peut pas se dire par expérience anthropologique, culturaliste ou ethnologique et qu'elle n'est même pas une doctrine philosophique, mais une *Belebheit* quasi originaire, qui toutefois doit se présenter, ou du moins s'annoncer, à quelque expérience pré-empirique ou pré-positive. Cette expérience se trouve, ajoute Derrida, et nous en reparlerons plus tard, dans l'œuvre et la vie d'Hélène Cixous en la puissance du puisse à l'œuvre, comme œuvre de vie ou subjonctivement comme « vivement le vivre, pour la vie⁴⁰⁰. »

Enfin, dans la troisième arête problématique, Derrida regrette que Freud puisse considérer que pour les hommes, la reconnaissance de la mort ait été dans le même temps supplantée, déniée notamment, par la « création théorique de l'homme : la création des esprits ». C'est dire selon Derrida, que la production du spectral est théorétique, que les visions fantomatiques ou phantasmatiques sont des théorèmes ou des théorèmes théâtraux ; et également, que Freud ne reconnaît la nécessité (*Anankè*), qu'en la déniait. La mort ne serait reconnue et nous nous soumettrions à sa nécessité que dans l'acte de la dénier. Or, cela reste une pensée des Lumières au-delà des Lumières. Derrida, lui, veut plutôt montrer combien la technique peut aussi se penser en un « *puisse* » de l'enchantement (le subjonctif énonçant ici un vœux, à distinguer du pouvoir), puisque, par exemple, toutes les expériences du téléphone et de la télépathie sont à la fois techniques et purement magiques, et que le prétendu désenchantement du monde « dont on nous rebat les oreilles depuis Max Weber » et qui oppose la technique à la magie, n'a plus de sens en tant qu'opposition - comme l'opposition entre foi et savoir ajoute Derrida - ; combien la vie la mort sont indissociables, au point qu'il est « difficile de dire si c'est la vie ou la mort, si c'est évité, dénié, ou reconnu, ou reconnu au travers de l'étrange événement ou l'étrange élément de ce déniement qui n'est pas reniement. L'acte de foi, le croire peut seul décider, sans norme et sans programme, par un engagement de la vie à la mort, si ce sera la vie ou la mort⁴⁰¹. »

Nous le disions à propos de l'*Unheimlich*, tout comme l'impression ne peut se défaire des vocables de la répression et de la suppression - ce en quoi l'archive est toujours pulsion d'archive, c'est-à-dire de destruction, un mal d'archive tel que la nomme Derrida, et qui épuise donc, c'est-à-dire rend impossible la tentative archéologique de revenir aux origines, celles-ci n'étant aucunement assignables -, de

⁴⁰⁰ Jacques Derrida *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Éditions Galilée 2002, p.99.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 116.

même, il n'est pas possible de distinguer l'étrange, le fantôme, du savoir, de la philosophie, de l'acte même de penser. Certes là aussi Derrida rejoint Freud. Puisque Freud le dit ainsi : « parmi ses multiples nuances de signification, le petit mot *heimlich* en présente également une où il coïncide avec son contraire *unheimlich*. Ce qui est *heimlich* devient *unheimlich*⁴⁰². » Mais pour autant, Derrida surenchérit, problématise, aiguise les arêtes freudiennes de la pensée de Freud, il le lit lettre à lettre afin de faire une lecture qui maltraite dit-il dans *H.C. pour la vie, c'est à dire...*, c'est-à-dire en sélectionnant et sectionnant ainsi avec une impardonnable violence. Certes, Jacques Derrida s'exprime ainsi à propos du *geste* et de l'*expérience* d'écriture d'Hélène Cixous⁴⁰³. Mais il pourrait aussi invoquer cette violence à propos de Freud, puisqu'il s'agit toujours de brûler de désir pour leur *geste* et leur *expérience* à tous deux, en les confrontant ici l'un à l'autre, et partout ailleurs où il se confronte lui-même à Freud. Brûler de désir pour une pensée qui manque à, dont le manque est ce qui appelle à inventer encore⁴⁰⁴.

Ainsi du geste freudien, Derrida veut-il conserver le « boiteux », celui auquel Freud rend lui-même hommage en fin de *Au-delà du principe de plaisir*. Celui qui affirme, « Ce à quoi on ne peut pas atteindre en volant, il faut y atteindre en boitant...Il est dit

⁴⁰² Sigmund Freud *L'inquiétante étrangeté et autres essais, L'inquiétante étrangeté*, Éditions Folio essais, p.221.

⁴⁰³ Jacques Derrida, *Op. cit.*, p. 103-104.

⁴⁰⁴ Au moment où nous rédigeons ce passage, le séminaire de Jacques Derrida, intitulé *la vie la mort*, à l'adresse des étudiants de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm entre 1975 et 1976, n'avait pas encore été publié. Dans l'après-coup de notre texte et à partir de la lecture du séminaire, nous pouvons ajouter à quel point Derrida rend hommage dans les trois dernières séances à la démarche de Freud, basée sur une spéculation « nécessairement claudicante ». Derrida travaille lors des séances douze, treize, quatorze du séminaire sur le texte *Au-delà du principe de plaisir* afin de montrer comment autant du côté théorique que dans la chose même (c'est-à-dire dans ce texte de Freud), il y a irrésolution, dette sans fond, déliaison ou liaison interminable, ce qui permet que dans la chose même il n'y ait plus une logique d'opposition ni les effets dialectiques qui traditionnellement résultent de toute pensée philosophique. Dès lors, Derrida insiste particulièrement sur le fait qu'il attribuera toujours à Freud la suprématie d'avoir véritablement ouvert les questions d'un au-delà de la philosophie dans la mesure où il est cet aventurier de quelques explorations inutiles dans ses textes, infécondes du point de vue scientifique. Cet hommage réitéré à Freud montre donc que Derrida le considérera toujours comme le porteur du geste révolutionnaire de la psychanalyse, bien plus que ne le seront les psychanalystes suivants et notamment Lacan laissant dans l'ombre ce geste freudien d'une écriture balbutiante. Même si par ailleurs, Derrida, soutient en revanche que Freud ne fait que rabattre ces aventures vers une rationalité de scholar, là il semble lui emboîter le pas (d'une marche boiteuse, donc) en reconnaissant l'importance que peut contenir le fait d'une spéculation irrésolue en matière de démarche intellectuelle. « S'il en est ainsi de la spéculation nécessairement irrésolue parce qu'elle joue toujours sur deux tableaux, bande contre bande, perdant à gagner et gagnant à perdre, il ne faut pas s'étonner que ça marche mal, ça marche mal et il faut que ça marche mal pour que ça marche, pour que ça marche bien. Ça boite bien. L'allusion au boitement qui clôt le chapitre doit aussi bien être entendue comme illustration rapportée de la démarche théorique de Freud (sens explicite) que comme la forme même de la "chose". » Jacques Derrida, *La vie la mort Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, avril 2019, p. 360.

dans L'Écriture que boiter n'est pas un pécher⁴⁰⁵. » Derrida veut aimer cette pensée claudicante, où « l'on est prêt à abandonner une voie qu'on a suivie depuis quelque temps, dès qu'on peut s'apercevoir qu'elle ne peut conduire à rien de bon⁴⁰⁶. » Pourtant, c'est exactement aussi en ce point-là que Derrida devient l'ami de Freud, l'ami exigeant qui critique et maltraite son ami, dans le seul but qu'il advienne à lui-même, afin qu'il ait simplement le courage de continuer son geste impressionnant, qu'il abandonne sa surenchère eschatologique. Il faudrait que Freud n'ait plus besoin d'en appeler à la consolation de ne pas savoir, comme il la demande au poète, à la fin de *Au-delà du principe de plaisir*, commentée au plus près par Derrida à la fin de *Spéculer sur Freud*. Derrida dit : « ce sont les croyants inconsolables qui après avoir abandonné leur catéchisme, demandent à la science de leur en apporter un *Ersatz*, sous la forme d'un dogme invariable et d'une progression imperturbable⁴⁰⁷. » Et pourtant déplore Derrida, Freud finit lui aussi par demander « sans gêne », cette consolation là. Il la demande au poète : « le poème doit consoler du pas trop lent avec lequel progresse la connaissance scientifique⁴⁰⁸. » Ce poète qui affirme, sous l'autorité des Écritures, que ce n'est pas pécher que de boiter. Alors, plutôt que de parler d'une unité de temps à propos des modifications de la série des plaisirs et déplaisirs tel que se le demande Freud, Derrida propose « un au-delà de l'opposition en la différance et le rythme. Au-delà d'un au-delà dont la ligne aurait à partager, soit à opposer des entités, au-delà de l'au-delà d'opposition, au-delà de l'opposition, le rythme⁴⁰⁹ » : rythme du Boiteux aussi et surtout.

Reste à nous demander finalement si dans toute cette analyse conduite aux abords de l'*Unheimlich*, nous n'avons pas finalement rencontré cet ailleurs qui était déjà inauguré par Heidegger ? Car Derrida le dit dans *Mal d'archive* :

J'essaie de le montrer ailleurs, et ne puis m'y arrêter ici, chaque fois que le mot "*unheimlich*" apparaît dans le texte de Freud – et non seulement dans l'essai qui porte ce titre, *Das Unheimliche* -, on peut localiser une immaîtrisable indécidabilité dans l'axiomatique, l'épistémologie, la logique, l'ordre du discours et des énoncés thétiques ou théoriques, et il en va de même, de façon tout aussi significative, chez Heidegger⁴¹⁰.

⁴⁰⁵ Sigmund Freud *Essai de psychanalyse*, « Au-delà du principe de plaisir », Éditions Petite Bibliothèque Payot, p. 81.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ Jacques Derrida *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, « Spéculer sur "Freud" », Éditions Flammarion, 1980, p. 434.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 435.

⁴¹⁰ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p. 75.

Toutefois, l'étonnement heideggérien compris comme un « céder à l'appel de » n'est pas l'idée derridienne de « se rendre à », ou autrement dit de laisser entrer les fantômes. Car se rendre aux fantômes, à la mort, à leur thaumaturgique sidération, c'est d'abord ce qui donne la possibilité du rythme de la vie, hors des oppositions binaires. Il ne s'agit jamais d'être le berger de l'être, c'est-à-dire de faire retour, de rassembler dans la maison rassurante de l'habiter, de l'abriter. Derrida dépasse donc, par cette idée de « se rendre aux fantômes », à la fois Heidegger et Freud, ce dernier n'empruntant jamais vraiment les chemins de l'étrangeté, les rétrécissant toujours dans une tentative de rationalisation⁴¹¹.

Se rendre à, se laisser aller à, endurer l'hyperbole, s'ils sont les mouvements dynamiques inaugurés par la pensée de Derrida, s'ils supposent une circularité de la pensée, considérée comme instable ou intenable vers un sens ou vers une direction, s'ils produisent l'insécurité des fluctuations, ils doivent pourtant, pour être affirmés encore davantage, s'associer à l'inverse à un ralentissement du rythme de la pensée. Résister, stopper, arrêter le mouvement tout en appelant le dynamisme d'une pensée sans cesse en mouvements, cela constituerait la spécificité de la pensée de Derrida, se confrontant ainsi à l'impensé de la philosophie. Ne s'agit-il pas alors là aussi de ne plus penser en termes opposables ? Le mouvement et la résistance sont envisagés ensemble, ils ne se contredisent pas. N'est-ce pas dès lors dans ce rythme tout en résistance que se produit l'impossible-possible expression de l'aporie ? Il ne s'agit plus seulement avec Derrida de considérer un autre temps que celui chronologique, c'est-à-dire anachronique, mais de l'associer à un nouvel espace où se déploierait la pensée. À la temporalité pensée en anachronie, c'est-à-dire en-dehors d'une chronologie linéaire allant de A à B, s'adjoint un espace qui ne serait plus envisagé selon une surface plane, mais comme tri-dimensionnel, là où l'espace d'une géométrie de la pensée n'est plus comprise dans la rigidité d'un système clos, mais dans une topique nouvelle, là où ensemble se pensent des lieux poreux, transversaux, se confondant au-delà des contradictions géographiques ? Une nouvelle philosophie de l'espace et du temps, là où l'on résiste aux désirs illusoire de résoudre et de surmonter les antagonismes ? Là où Freud et Einstein

⁴¹¹ Il faut voir à ce propos, combien par exemple, Freud rétrécit le champ fictionnel du conte de Hoffman, *L'homme au sable*, dans la lecture qu'il en fait dans *l'inquiétante étrangeté*. Pour en savoir davantage à ce sujet, lire la séance du 14 mai 2018 du séminaire *Psychanalyse et déconstruction*, donné par Francis Capron à Espace Analytique, Paris. Texte encore inédit. Nous remercions Francis Capron de nous autoriser à citer son travail.

dans leur correspondance à propos de la guerre travaillent déjà ensemble à penser la relativité de la raison humaine.

2 – 2 Résister à l'analyse

a) La mélancolie comme *a-topos*

« Pourquoi ai-je toujours rêvé de résistance ? Et pourquoi faudrait-il s'inquiéter ici d'un ombilic ? », demande Jacques Derrida en préambule de *Résistances*⁴¹². Ce mot *résistance* est selon Derrida l'un des plus beaux mots de la politique. Associé à « tout le pathos de ma nostalgie », précise-t-il, il renvoie au désir de « faire sauter des trains, des tanks et des états-majors entre 1940 et 1945⁴¹³. » Il pourrait aussi renvoyer au désir d'entraver des mouvements expansionnistes présents dans toute guerre. Résister au désir de résoudre dans l'analyse, par exemple, serait ce qui permet pour toute pensée, de renoncer à la volonté d'hégémonie lorsqu'elle s'obstine à vouloir rendre raison de toute chose ou à vouloir faire émerger une vérité. Il n'y a pas selon Derrida de vérité voilée ou seulement cachée qu'il conviendrait de découvrir. Il n'y a tout simplement pas de vérité à faire surgir, si ce n'est dans le fait d'œuvrer à penser, à errer aux alentours de ce qui peut surgir pour faire événement, mais qui n'est pas vérité au sens logocentrique du terme ni même *aléthéia*. Car le secret existe de se garder, de rester crypté. Derrida parle alors pour ce qui concerne l'analyse du rêve chez Freud « de la célèbre proposition de l'ombilic, le *Nabel* du rêve », d'un *topos* inaccessible, d'une absence de sens en attente, d'une nuit, d'un inconnu absolu, d'un « lieu omphalique qui est le *lieu* d'un *lien*, un nœud-cicatrice gardant la mémoire d'une coupure et même d'un fil tranché à la naissance⁴¹⁴. » Or, « la cicatrice est un nœud contre laquelle l'analyse ne peut rien⁴¹⁵. » Car les résistances à l'interprétation qui participent à obscurcir le sens du rêve sont elles-mêmes du sens auquel on ne peut accéder que jusqu'à une certaine limite. C'est pourquoi, il y a selon Freud une limite absolue à ce progrès. Face à cet enjeu de la limite au-delà de laquelle on ne doit pas aller, Derrida interroge la question du sens. Y a-t-il

⁴¹² Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, Article *Résistances*, Éditions Galilée, 1996, p. 15.

⁴¹³ *Ibid.*, p.14.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 23-24.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

vraiment un sens au-delà de cette limite ou au contraire est-ce parce qu'il y a empêchement d'accéder à une interprétation véritable de l'ombilic (à cause de la résistance à dévoiler le sens) qu'il y a impossibilité de le faire ? Cette dernière hypothèse suppose alors que le sens existerait au-delà et qu'il pourrait se dévoiler. « Ces deux premières hypothèses, transposées dans une histoire de la raison, se distinguent comme un progressisme des Lumières d'un côté, avec l'espérance d'une analyse ne cessant de gagner sur l'obscurité initiale à mesure qu'elle lève les résistances et libère, délie, émancipe, comme le fait toute analyse, et d'un autre côté comme une sorte de fatalisme ou de pessimisme du désir qui compte avec une part d'ombre et situe l'inalanalysable comme sa ressource propre⁴¹⁶. » Derrida ne tranche pas. Toutefois, nous pouvons entendre cette évocation d'un « pessimisme du désir », comme un écho à la mélancolie à l'œuvre dans toute la philosophie de Derrida. Une mélancolie très spécifique qui se confond avec une profonde passion de vivre. Là, se trouve certainement l'idée derridienne de la-vie-la-mort. Car Derrida précise que quand bien même on serait tenté de penser que l'événement de la psychanalyse a été l'avènement sous le même nom, d'un *autre concept de l'analyse*, qui aurait opéré un déplacement topique du sens de résistance, il n'en est rien. La psychanalyse, malgré le fait qu'elle ait procédé à ce qui fait résistance culturelle, politique et sociale, dans les discours hégémoniques (notamment dans les formes de son savoir philosophique et scientifique), échoue cependant à unifier un concept ou une tâche au sein d'une logique et d'une topique spécifique. Or, c'est justement cet échec et cet impossible qui sont une chance. « L'incapacité à se rassembler, à s'identifier, à s'unifier, voilà peut-être la tragédie même, mais c'est aussi la chance⁴¹⁷. » Car à échouer ainsi à dire *le* concept de ce qu'elle est dans son auto-identification, la psychanalyse résiste elle-même aux processus mortifères de ce qui fige. Loin de provoquer une paralysie de la psychanalyse, cette « tragédie » la met au contraire en mouvement, « donne à penser, à bouger⁴¹⁸. » Le point d'arrêt, la coupure, l'interruption sont certes les lieux a-topiques, là où résiste le sens, là où s'interrompt la possibilité même de la vérité, mais par cela même, ils provoquent « les régulations topico-dynamiques de l'analyse. » La paralysie et le mouvement sont pensés ensemble. Comment ne pas entendre alors un écho aux critiques derridiennes de Heidegger par rapport à ce qui dans sa philosophie s'envisage en terme de rassemblement ou d'unité ?

⁴¹⁶ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, Article *Résistances*, Éditions Galilée, 1996, p. 29.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

Derrida critique, là comme ailleurs, ce qui arrête le mouvement de la pensée vers l'impensé. « J'essaie de penser une différence qui ne se laisse pas rassembler⁴¹⁹ » affirme Derrida contre Heidegger, pour lequel « Finalement, l'envoi se rassemble », car l'Être compte, avec Heidegger, « avec lui l'idée d'une errance s'annonce toujours depuis l'horizon d'un rassemblement, d'un envoi de l'Être⁴²⁰. » De même, nous retrouvons l'idée d'un danger de l'identification au même. Le rassemblement et l'identification (celle-ci ici pensée en terme d'auto-identification) sont vecteurs de « paralysie négative ». À cet immobilisme, Derrida oppose une *paralyse*, celle au contraire qui marque le coup d'envoi vers la dissémination, la dislocation, la destinerrance. Ne plus appartenir à la tradition philosophique tout en tentant d'en déconstruire les résistances affectives et émotionnelles, mais y échouer, fait de la psychanalyse une source de pensée, « une étoffe de sens entrelacés qui fait « fabrique de pensées », « chef-d'œuvre de tisserand traitant des milliers de fils (*Fäden*), jouant de la navette (*Schifflein*), formant des milliers de liens et de nœuds (*Verbindungen*) d'un seul coup (*Schlag*)⁴²¹. »

Outre toute cette approche autour de l'*omphalos*, Derrida souligne, à l'ouverture du texte, que l'intérêt qu'il porte au mot « résistance » relève d'un intérêt idiomatique. Car « il y va en somme de ce qui n'a pu apprendre, en moi, à dire « moi » qu'en cultivant un idiome dans lequel, pour des raisons que je m'explique mal mais que je voudrais tenter d'élucider avec vous ce soir, comme si j'étais *enanalyse*⁴²² avec vous, le mot "résistance" ne joue pas n'importe quel rôle⁴²³. » Or, ce n'est certainement pas par hasard que Derrida évoque ici le moi. Car c'est à partir de la question du moi que Derrida pousse encore plus loin et plus spécifiquement l'idée de la crypte. Derrida toujours dans *Résistances*, insiste sur les résistances qui procèdent du moi. Il précise :

Quant [aux résistances] qui viennent du moi, autrement dit du sujet égologique et d'un *cogito* qui n'est pas forcément conscient de part en part, elles sont aussi trois et différent entre elles par la dynamique : l'une tient au refoulement, et c'est le cas le plus abondamment traité par Freud ; l'autre tient au transfert et elle relance parfois le refoulement ; elle le consolide au lieu de le remémorer. La troisième résistance égologique enfin, de toute autre nature, intègre le symptôme dans le moi et cherche un bénéfice dans la maladie. [...] Nous avons là un programme virtuel pour transcrire toutes ces possibilités de résistance dans l'ordre du moi philosophique et scientifique et en

⁴¹⁹ Dominique Janicaud, *Heidegger en France – II. Entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999*, Éditions Albin Michel, 2001, p. 117.

⁴²⁰ *Ibid.*, p.118.

⁴²¹ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, Article *Résistances*, Éditions Galilée, 1996, p. 28.

⁴²² Nous reviendrons en conclusion sur cette expression de Derrida *enanalyse*. Il la développe dans *La Carte postale*, en reprenant l'anecdote d'une séance d'un séminaire de Lacan où celui-ci se serait écrié à propos de Derrida, pour le tourner en dérision, qu'il n'est même pas « en analyse » !

⁴²³ Jacques Derrida, *Op.cit.* p. 14.

général dans l'ordre de ce qu'on pourrait appeler le *cogito* de *l'homo analyticus*, l'homme d'analyse⁴²⁴.

Précisément ce à quoi l'homme d'analyse répugne, c'est à rompre avec les systèmes d'oppositions. La vie ne s'oppose pas à la mort, pas plus que le plaisir au déplaisir. De même, l'homme d'analyse résiste à admettre que la vérité peut se comprendre d'abord et avant tout comme non-vérité, comme inadéquation, ne consistant pas à faire surgir de l'être, du sens ou de la cohérence. La vérité-non-vérité, la-vie-la-mort, le plaisir-déplaisir, le mouvement-*paralyse*, le moi-crypté, sont autant de concepts où œuvrent chez Derrida le « pathos de la nostalgie », la tragédie de la chance, une mélancolie surabondante. Il perpétue là aussi sans doute une mélancolie parfois présente avec Freud. En effet, lorsque Freud prononce la célèbre formule selon laquelle « Le moi n'est plus maître en sa propre maison », il la fait précéder d'une injonction : « Accepte donc sur ce point de te laisser instruire ! Le psychique ne coïncide pas en toi avec ce dont tu es conscient. » Puis il ajoute : « c'est ainsi que la psychanalyse a voulu instruire le moi. Mais ces deux élucidations, à savoir que la vie pulsionnelle de la sexualité en nous ne peut être domptée entièrement et que les processus psychiques sont eux-mêmes inconscients, ne sont accessibles au moi et ne sont soumis à celui-ci que par le biais d'une perception incomplète et peu sûre, reviennent à affirmer que *le moi n'est pas maître en sa propre maison*⁴²⁵. » Il convient donc pour Freud d'accepter de se laisser instruire d'une fatalité à ne jamais pouvoir être véritablement instruit sur soi-même. Et si l'homme conscient résiste à vouloir entendre cette perte de maîtrise, c'est parce que par cette idée, il subit la troisième vexation de son narcissisme. Or, Freud et après-lui Derrida, voient dans cette acceptation, dans cette désillusion à être maître de soi (à laquelle il faut coûte que coûte consentir), un levier pour se résoudre à ne pas avoir pouvoir sur toutes choses. Se démettre de la puissance de son auto-affirmation passe par cette acceptation douloureuse mais propice à éviter les dangers d'un désir de puissance.

Or, nous assistons (à partir de cette radicalisation par Freud de l'idée d'un affaiblissement des pouvoirs du moi face aux pulsions), au tournant théorique décisif de 1920, tournant où se joue la transformation des schèmes psychanalytiques qu'introduit la deuxième topique, là où le sujet est de plus en plus assujéti aux processus psychiques inconscients. Le moi, centre d'adaptation à la réalité consciente, devient alors un

⁴²⁴ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, Article *Résistances*, Éditions Galilée, 1996, p. 35-36.

⁴²⁵ Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté*, « une difficulté de la psychanalyse », Éditions Gallimard, 1967. p.186.

élément faible et peureux devant d'autres instances dont il est pourtant composé : le sur-moi, notamment. Le moi doit ainsi œuvrer avec ce qui le malmène sans qu'il ne puisse rien en dire, à son insu donc. En effet, Freud étendant considérablement la conception du moi à des dimensions inconscientes, le comprend de plus en plus divisé. Le moi « est soumis à une triple servitude, et de ce fait est menacé par trois sortes de dangers : celui qui vient du monde extérieur, celui de la libido du ça et celui de la sévérité du sur-moi [...]. Comme être-frontière, le moi tente de faire la médiation entre le monde et le ça, de rendre le ça docile au monde, de rendre le monde, grâce à l'action musculaire, conforme au désir du ça⁴²⁶. » On constate donc qu'il est soumis à des couples antinomiques, qui existent ensemble, ne cédant à aucune résolution, auxquels il est chargé de répondre sans jamais pouvoir le faire vraiment, pour n'en citer qu'un : résistance aux pulsions et satisfaction des pulsions tout à la fois. La deuxième topique radicalise ainsi à la fois la coexistence de processus antagoniques (lui permettant de préciser que l'inconscient ne connaît pas de contradictions, qu'il n'est pas soumis à une temporalité classique, ni à la logique d'une menace de mort), mais aussi une perte des prérogatives du moi. Ce tournant théorique est ce qui découvre, à travers la transformation de la première topique, l'idée d'un *a-topos* du psychisme.

À ce moi, faible et peureux, Derrida associera l'idée d'un moi qui ne peut jamais être donné dans une identité stable. Le moi n'est jamais constitué, ce n'est ni une instance, ni une structure, c'est un mouvement. C'est dire que le moi est morcelé. Le sujet, selon Derrida, est donc d'une part compris comme étant sans cesse obligé de compter avec l'instabilité de l'apparition du moi, qui ne peut jamais se donner dans la pleine présence à soi d'une auto-affection ; et c'est pourquoi d'autre part, Derrida pense un sujet de l'écriture. Il s'écrit en traces et cryptes, mais il existe de ne jamais exister en tant que tel. C'est un sujet qui ne peut jamais se substantialiser et qui s'il se signifie ou s'il s'écrit, ne peut le faire qu'au risque de sa dislocation : « si le signe s'émancipe, alors le sujet devient absent, inconscient. Il y a dérive, et cette dérive (re)constitue, en retour le désir de la présence. Ainsi l'économie de la mort est-elle l'organisation de la vie⁴²⁷. » C'est aussi en ce sens que le sujet selon Derrida doit se démettre de l'illusion d'une essentialisation du moi ou autrement dit qu'il doit faire le deuil de cette essentialisation

⁴²⁶ J. Laplanche – J.-B. Pontalis *Vocabulaire de la psychanalyse*, Éditions Puf., 2002, Article « Moi » p. 250, citant Freud dans *Das Ich und das Es*, 1923 G.W., XIII, 286.

⁴²⁷ Derridex, Article « Le sujet », renvoi « L'archi-écriture ne pourra jamais être pensée sous la catégorie du sujet. »

et par là même, du moi. Derrida dans *Trace et archive, image et art*⁴²⁸ affirme : « le moi on ne l'a rencontré nulle part, il n'y en a pas. C'est parce qu'il n'y a pas de donnée, de sûr, de stable, de constitué, qu'il y a de l'essentialisation, qui est mouvement⁴²⁹. » Si l'on retrouve l'idée freudienne de mouvement, donc de dynamique, pour autant Derrida procède bien à une radicalisation de ce mouvement du moi qui toujours disparaît, du fait même qu'il cherche sans cesse à nier cette disparition. Ce mouvement se dit ainsi : « là où j'essaie de constituer une identité pour me protéger contre la dispersion, le chaos, la ruine, la précarité etc., je sais que je survis, que je me protège en faisant ça, c'est-à-dire en ne constituant pas ce moi, en différant indéfiniment l'arrivée au but qui serait de constituer le moi⁴³⁰. » Le mouvement est sans fin, en effet. Car arriver à un moi stable et solide, à un moi essentiel, à une identité rassurante, ce serait la mort. Et en même temps, la tentative d'essentialisation du moi ne peut se faire que par ce processus auto-immunitaire qui induit à la fois protection de soi et destruction de soi. Du reste, lorsque il y a danger, lorsque le moi est exposé, par exemple, il y a construction immédiate de protections, de digues pour se protéger. Or, en ce faisant, on expose sa propre vulnérabilité, on redouble le danger en quelque sorte et par là on secrète de l'auto-destruction. La motilité du moi est donc irrémédiable et avec elle, le rapport à la mort constant. C'est un rapport incessant à la mort qui se pense comme disparition de soi incessante. Un moi qui en réalité n'existe ni dans l'espace ni dans le temps. Car dès que l'on trouve narcissiquement le moi on le perd en même temps, dès que l'on veut installer, élaborer une identité, elle s'évanouit, dès que l'on veut se protéger contre la menace ou la dislocation du moi, on procède à une auto-immunité qui est destruction de soi. Faire le deuil du sujet stable et conscient à lui-même, n'est-ce pas ce à quoi nous convoque Derrida ? Cependant, reprenant le thème du rapport à la disparition, à la mort il pense tout de même une restance, c'est-à-dire l'idée que quelque chose survit, ne se résorbe pas totalement, le sujet n'existe pas en tant que tel, n'est pas une essence stable, repérable, mais il est ce qui fait œuvre, ce qui se dissémine, sans destination propre. C'est pourquoi cette restance n'est en aucun cas objet, présence, puisqu'elle est au-delà de toute ontologie. C'est dire que l'être ne peut jamais se totaliser se rassembler au sein

⁴²⁸ Il s'agit là d'une conférence à propos du film *D'ailleurs* de Safaa Fathy, donnée par Jacques Derrida le 25 juin 2002 à l'Institut national de l'audiovisuel, intitulée *Trace et archive, image et art*. Nous travaillons sur la version internet de l'article à l'adresse suivante : http://www.institut-national-audiovisuel.fr/sites/ina/medias/upload/actes-et-paroles/colleges/2002/25-06-02_derrida.pdf

⁴²⁹ *Ibid.* p. 17.

⁴³⁰ *Ibid.* p. 21.

d'une totalité identitaire. Il n'y a que des parts, on a des parts, ou autrement dit, ça part de moi, ça procède de moi et procédant de moi, ça se sépare de moi. C'est en cela que ça laisse une trace. Néanmoins, la trace reste mais elle n'est aucunement substance ou essence. La trace n'est pas objet, elle résiste à l'objectalité, à l'objectivation. Il appartient à la structure de la trace qu'elle s'efface, se perde, s'oublie, se détruit.

Ainsi, persiste avec Derrida la possibilité d'envisager le moi autrement que dans la seule disparition. Dans ce rapport à la disparition de soi dans le moi, donc dans ce rapport à la mort continûment à l'horizon de notre existence, persiste encore une ouverture possible vers un ailleurs, celui de l'ailleurs de l'autre, scellé au cœur du moi. Certes, nous maintenons qu'il y a chez Derrida une nécessité de penser le deuil de soi en tant qu'unité identitaire et totalisable. Nous insistons pour affirmer que le sujet ne se saisit que dans l'illusion d'une essentialisation du moi et qu'il entretient un lien continu à la mort. La mort est alors pensée comme le non-présent qui travaille le dedans de la parole. De là le sujet est engagé à faire le deuil du moi, d'un moi stable et unifiable en une identité pleine et présente à soi-même et c'est en tous ces sens qu'il y a chez Derrida une mélancolie sans cesse reconduite. Pourtant, cette mélancolie est là aussi ce qui œuvre à ouvrir, renouveler, réélaborer une définition du moi. En effet, face à l'impossibilité de l'essentialiser, de le situer dans un lieu précis, de le repérer au fondement de nous-même, émerge donc la mélancolie, une tragédie, un pathos de la nostalgie. Et c'est précisément cet *a-topos* qui provoque le mouvement dynamique pour exister par soi. Car cette mélancolie, loin d'être néfaste, permet au contraire un mouvement hors de soi, qui fraye, ouvre, fait cheminer. Sans doute est-ce dans ce sens que l'on peut comprendre comment Derrida dans *Fors*, travaille la question du moi dans le rapport à la crypte. Ce faisant, non seulement il redessine le concept de moi tel qu'il était envisagé avec Freud, et ensuite par Maria Torok et Nicolas Abraham, mais il le redéfinit. En effet, il pense un moi s'ouvrant sur un hors-lieu comme non-lieu. Une introjection-incorporation cryptique au sein du moi, projetée sans cesse et en même temps en dehors de soi. Une mort qui se garde en se projetant ailleurs, vers un impossible enfermement qui serait stable et définitif. Derrida dans *Fors* le dit ainsi : l'incorporation n'est jamais achevée, parce que si l'on garde la mort dans la crypte, c'est davantage pour que la mort n'ait pas lieu, que pour recéler du mort. « L'habitant d'une crypte est toujours un mort-vivant, un mort qu'on veut bien garder en vie, mais comme mort, qu'on veut garder jusque dans sa

mort à condition de le garder, c'est-à-dire en soi, intact, sauf donc vivant⁴³¹. » Il y aurait donc dans le moi, repensé par Derrida à partir des travaux de Maria Torok et Nicolas Abraham, une traversée possible au-delà de l'inconscient, qui permettrait que ne soient pas définitivement enfermées la mort, la disparition de l'autre-mort. Mais aussi et c'est là notre hypothèse, cette traversée permettrait de penser la « mort » de la souveraineté du moi, dans la mesure où notre moi disparu, non-présent à lui-même, un moi « mort », pourrait dès lors se projeter dans le don vers l'ailleurs. Il s'agirait aussi de penser une autre topique que la topique freudienne : un non-lieu, un ailleurs indéchiffrable, ouvert à une autre écriture, à ce sujet de l'écriture qu'évoque Derrida. Le sujet de l'écriture n'est pas porté par un moi conscient et souverain, mais grâce au moi qui se donnerait de ne jamais pouvoir savoir qu'il se donne, il pourrait se garder crypté dans l'écriture, une autre écriture, celle de la littérature. Cette autre topique du moi, impliquerait « une refonte du concept freudien du *Ichspaltung* (division du sujet) où le moi clivé n'est pas divisé selon les systèmes préconscient – conscient – inconscient, mais traversé par des cloisons où se multiplient les greffes, les associations, les traductions allosémiques⁴³². » Parce que le mot-chose n'est pas dicible, on ne peut retrouver l'archéonyme. Ce sont ces détours, ces traductions, ces allosèmes - eux-mêmes intraduisibles sinon par un traducteur lui-même poète, mais ne sachant lui-même jamais ce qu'il traduit -, ce sont ces détours donc, qui pourraient ainsi ouvrir le moi ailleurs, en-dehors de ce qui dans la crypte est enfermé. Cette ouverture du moi de ce qui s'enferme ainsi dans la crypte, est pensée en terme d'*atopique* par Derrida. La mort est alors l'*atopique*. Cela dans la mesure où l'incorporation cryptique marque toujours un effet de deuil impossible. L'incorporation n'est jamais achevée,

parce qu'elle reste toujours contradictoire dans sa structure : en résistant à l'introjection, elle empêche l'assimilation aimante et appropriante de l'autre, elle garde donc en apparence l'autre comme autre (étranger) mais fait aussi bien le contraire. Ce n'est pas l'autre qu'elle garde mais une topique qu'elle maintient sauve, intact de ce rapport à l'autre auquel, paradoxalement, l'introjection est plus ouverte. Il reste que l'altérité de l'autre installe dans tout procès d'appropriation (avant même toute opposition entre introjecter et incorporer) une "contradiction" ou mieux, ou pire, si la contradiction porte toujours le *télos* d'une relève, une irrésolution indécidable qui les empêche à tout jamais de se fermer sur leur cohérence *propre et idéale*, autrement dit en tout cas sur *leur mort*⁴³³.

⁴³¹ Jacques Derrida, *Fors, Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*, dans Nicolas Abraham et Maria Torok, *Le verbier de l'homme aux loups*, Éditions Flammarion, 1976, p. 25.

⁴³² Derridex : article Crypte, renvoi : « La structure de la crypte requiert une topique toute autre, polyédrique, qui multiplie les faces et les angles. »

⁴³³ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 26.

Le moi impossiblement fermé et possiblement ouvert à l'altérité, se définit alors au-delà de l'inconscient comme ayant « à l'intérieur de la crypte, dans le Moi, "une instance lucide et réfléchissante" [qui] éclaire la traversée de la paroi et surveille les déguisements, "chaque fragment étant conscient pour soi et inconscient pour le 'hors-crypte'⁴³⁴.' » » Au-delà des topiques freudiennes, est *l'a-topique* derridien de la mort. Derrida poursuit alors en reprenant la célèbre injonction de Freud : « quand une partie du moi clivé par la crypte parle à l'autre pour lui dire, *comme* un inconscient, à l'instar de l'inconscient, *Wo is war soll Es werden*, c'est un stratagème pour garder *sauf* un lieu ou plutôt un non-lieu dans le lieu, une manœuvre pour préserver ce non-lieu dans le lieu où la jouissance ne doit plus advenir mais grâce auquel elle peut advenir ailleurs⁴³⁵. » Un moi qui puisse advenir ailleurs ou encore revenir de la mort, en ouvrant le moi vers une altérité le sauvegardant de la mort.

Or, cette refonte de la question du moi n'est-elle pas aussi travaillée par Derrida, quatre ans après *Fors*, dans *Spéculer sur « Freud »* ? Là aussi, la pensée de Derrida traverse celle de Freud, pour en déconstruire les concepts, pour en repérer les stigmates métaphysiques. Pour aller *au-delà...* même s'il n'est pas pour autant question d'un dépassement de Freud, mais davantage une façon de penser pas à pas le texte de Freud *Au delà du principe de plaisir*. Le penser en une exigence qui consiste d'abord à travailler scrupuleusement la différence topique entre pulsion de mort et principe de plaisir, et cela en s'appuyant sur ce que le moi ressent. « Avec la différenciation topique, avec la structuration des instances qu'il construit – qu'il instruit plutôt et signifie, le Refoulement bouscule la logique implicite de toute philosophie : il fait qu'un plaisir peut être – par le Moi – ressenti comme déplaisir⁴³⁶. » Or, ce qu'en dit ensuite Derrida est primordial pour corroborer cette idée d'une différence dans le refoulement qui ne se pense plus en terme de différenciations topiques. Partant de l'erreur de traduction de S. Jankélévitch du texte original allemand, Derrida montre qu'en traduisant dans le texte de Freud, la phrase « *...Lust die nicht als solche empfunden werden kann.* » par une traduction fautive « un plaisir qui *n'est pas* éprouvé comme tel », Jankélévitch sert en fait l'idée freudienne d'un Moi qui ressent en lui un déplaisir. Traduire par « ...un plaisir

⁴³⁴ Jacques Derrida, *Fors, Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, dans Nicolas Abraham et Maria Torok, *Le verbier de l'homme aux loups*, Éditions Flammarion, 1976, p. 23.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ Jacques Derrida *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, « Spéculer sur "Freud" », Éditions Flammarion, Paris, 1980, p. 309.

qui *ne peut être* éprouvé comme tel » est plus proche du texte allemand, mais cette traduction dessert cependant l'idée que le Moi puisse ressentir le plaisir de façon effective, un plaisir actuel mais aussi et en même temps, présentement « vécu » comme du déplaisir. Or, que le Moi puisse ressentir du plaisir qui soit en même temps et actuellement du déplaisir, voilà qui vient bouleverser l'ordre des instances psychiques. Car affirmer la différenciation topique, qui suppose que dans la conscience il y ait déplaisir et qu'ailleurs, dans l'inconscient, cela corresponde à du plaisir, c'est encore reconduire la cohérence systématique et de rationalité classique. Ainsi, grâce à cette différenciation topique affirme Derrida, « le plaisir et le déplaisir restent à leur place. *Sagement*, puisqu'aucun mélange n'est possible et que le mélange c'est la folie. Le principe d'identité est respecté par la topologie et le partage des lieux. Bien que la distribution topique soit un effet de différance, elle retient encore la différance dans un medium rassurant et dans une logique oppositionnelle : ce n'est pas le plaisir *lui-même* qui est ressenti *comme* déplaisir⁴³⁷. » Il ne faut donc pas se contenter de ces différenciations topiques rassurantes..., il faut assumer ce que convoque ce mélange des places où se loge la folie, là où la contradiction se profile sans résolution. Il faut envisager une logique qui va au-delà de celle de la philosophie lorsque celle-ci s'accompagne d'une spéculation en linéarité chronologique. Là où, donc, « le débordement spéculatif attend toujours », dit Derrida. Celui qui « conduira vers une autre "hypothèse" : les pulsions "au service desquelles" travaillerait le maître absolu, le PP. Les pulsions dites de mort. Mais n'étaient-elles pas à l'œuvre *déjà* dans la logique que nous venons de reconnaître ? *Être à l'œuvre déjà*, voilà ce que lesdites pulsions donneront plus tard à entendre comme l'inaudible. Ça se sera écrit en silence⁴³⁸. » Nous ajoutons : dans le silence de la crypte, silence enfermé et ouvert au secret à la fois, par un sujet apparaissant de la disparition de son propre moi, inappropriable. Or, cette impossibilité d'une appropriation achevée et identitaire de soi, l'idée qu'il y a inachèvement sans cesse reconduit du moi, n'a-t-elle pas pour conséquence d'empêcher que le sujet puisse se penser, se représenter, non seulement en une présence à lui-même, mais aussi en un à-venir ? En effet, le sujet pensé dans ce perpétuel inachèvement

⁴³⁷Jacques Derrida *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, « Spéculer sur "Freud" », Éditions Flammarion, Paris, 1980, p. 310.

⁴³⁸*Ibid.* p. 311.

du moi, suppose sa divisibilité, et nous l'avons montré⁴³⁹, Derrida ajoute que l'individu se protège contre cette divisibilité afin de ne pas « tomber en poussière », mais ce n'est jamais un processus achevé, il s'agit seulement d'une tentative pour consolider sa subjectivité, ce sont des efforts sociaux, des efforts de constitution, de stabilisation, de statut. L'accomplissement du moi selon une direction eschatologique n'est-il pas aussi une profonde illusion ? Renoncer à cette illusion, n'est-ce pas aussi affirmer que si le moi est dans cette instabilité permanente, il ne sert à rien de chercher à retrouver l'origine, l'avant, le lieu d'inscription originaire, primaire de son psychisme, avec pour finalité de rendre visible l'invisible de soi-même ? N'est-ce pas un leurre implacable que de croire qu'il suffirait de rendre visible l'invisible pour résorber les angoisses, l'inquiétude, le mal-être inhérents à toute existence ? N'est-ce pas aussi à cet endroit même que se loge l'illusion princeps de la métaphysique : considérer que l'à venir se pense en terme de dévoilement, d'adéquation harmonique entre le sujet et lui-même, entre le sujet et le monde, débarrassant en cela la pensée de ses soubresauts chaotiques, la conduisant vers un temps d'une lumière plus vive, dévoilante donc ?

Dès lors, le mouvement que propose Derrida, ne se pense plus seulement dans la circularité ou la claudication d'un rythme boiteux, lorsque les hypothèses restées sans réponse s'élargissent en apories, mais selon un troisième type de mouvement, un mouvement précis : celui qui consiste à *se pencher...* À défaut de pouvoir danser pour faire surgir les idées et les mots, à l'instar de Nietzsche, il faut se pencher. « L'écriture est à jamais quelque chose sur quoi l'on se penche⁴⁴⁰. » Se pencher, s'incliner vers le bas, vers la feuille, pour écrire mais aussi surtout lire. *Lirécrire* en fait, afin de faire resurgir les fantômes des textes, afin de les dé-crypter, de les faire œuvrer depuis la crypte dans laquelle ils demeurent, « morts ». Cela ne consiste certainement pas à les exhumer, bien au contraire. Pas plus que l'on ne peut dévoiler la vérité, on ne peut exhumer les fantômes. Décrypter consiste plutôt à travailler sur ce reste opaque et inépuisable que sont les écrits des penseurs, face auxquels Derrida affirme qu'il a l'impression d'être confronté à un abîme, à un gouffre sans fond dans lequel il pourrait se perdre. Nous pourrions ici parler d'un *omphalos* du texte. Se rendre serait alors aussi rendre (faire don, *reddere*) les textes sans jamais prétendre en faire resurgir le sens ou la vérité par l'analyse. C'est-à-dire reconnaître qu'en eux rien n'est jamais exhumé, puisque tout se

⁴³⁹ Voir Infra Chapitre 2 - La psychanalyse sans alibi, 2. 1 - Processus d'identifications et risques éthiques, d) Laisser advenir de l'autre et non l'Être ou la *désistance* du sujet, p. 76.

⁴⁴⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « Force et signification », Éditions du Seuil, 1967, p. 49.

supplémentaire par la lecture. Voilà pourquoi lire, « c'est devoir travailler à des fouilles géologiques ou archéologiques, sur des supports ou sous des surfaces, des peaux, vieilles ou nouvelles, les épidermes hypomnésiques de livres ou de pénis⁴⁴¹[...]. » Il s'agit pour Derrida de rendre compte de ce que serait une lecture à la fois en soi et hors de soi. Une lecture s'écrivant en soi s'inscrit à même la peau, sur un support de chair. Or, si Derrida parle ici de surfaces de peau ou de pénis, c'est parce que l'injonction divine à la lecture des textes, se fait pour Freud à partir du don d'une Bible que Jakob Freud, son père, fit à son fils lors de la circoncision, ou plutôt d'une restitution du « Livre des livres », puisque cette Bible avait appartenue jadis à Freud fils. Le Livre lui est donc rendu. Le père rend à son fils le Livre avec une nouvelle reliure de cuir. Avec une nouvelle peau. Voilà pourquoi Derrida parle d'une lecture qui se fera désormais sur une nouvelle peau, lecture de surfaces ou de fouilles, sur des supports hypomnésiques, de livre ou de pénis. Pourtant, dans le même temps ce Livre, qui aux dires du père de Freud doit l'ouvrir aux sources de l'intelligence, du savoir et de la sagesse, est l'archi-livre, précise Derrida, qui est « resté en réserve » jusqu'au jour de cette restitution. Il y serait resté comme dans l'Arche d'alliance. *Arca* c'est le coffre, l'« arche en bois d'acacia » qui abrite les Tables de pierre ; mais *arca* dit aussi l'armoire, le cercueil, la cellule de prison ou la citerne, le réservoir. Une lecture qui ne vaut qu'à ne jamais pouvoir être dévoilée, à ne surtout pas être soumise aux seules lois de l'intelligence, du savoir et de la sagesse. C'est en cela même que cette lecture consiste à se rendre à... pour ne jamais avoir à rendre raison de. Une lecture qui ne se fera pas par la recherche d'un savoir institué et objectif, mais par la fiction, à l'adresse d'un spectre qui ne répond pas⁴⁴². Une lecture qui appelle, mais dans le « peut-être », sans espoir de réponse, exactement comme le fait Zarathoustra, qui lui aussi est chargé de graver les Tables de pierre, et qui pour ce faire appelle ses frères : « mais où sont mes frères qui m'aideront à porter la Table nouvelle aux vallées et à la

⁴⁴¹ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p.43.

⁴⁴² Il faut préciser que toute cette analyse - autour de l'ouverture aux fantômes, d'une lecture qui n'est pas dévoilement mais fiction ou interrogation, et aussi plus loin lorsque Derrida montre la chance de l'archive, qui n'est plus simplement enregistrement de ce qui est, de la présence de ce qui est ou aura été actuellement présent, mais ouverture à l'événement de la lecture, suspens *épochal* vers l'avenir -, toute cette analyse, donc, est travaillée par Jacques Derrida à partir de sa lecture des travaux de l'historien Yerushalmi sur le *Moïse* de Freud. En effet, selon Derrida Yerushalmi passe à un moment de son travail de lecture de Freud, d'un savoir en forme de *scholar* (celui d'un historien classique), à une interrogation demeurée dans le suspens et l'attente à l'infini d'une réponse. Une question faite à Freud en ces termes : « Est-ce que la psychanalyse est une science Juive ? ». Et ce qui intéresse particulièrement Derrida c'est la promesse faite par Yerushalmi, - devant quel spectre, devant quel témoin ? - à la toute fin du livre : « Je vous en prie, cher Professeur, dites-le-moi, je promets de ne révéler votre réponse à personne. » Cf. Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p. 111.

graver dans des cœurs de chair ? » « Quand viendra mon heure ? » se demande Zarathoustra, relayé par Derrida dans *L'écriture et la différence*⁴⁴³. L'heure de travailler, de se pencher pour graver cette Table, la lire et la faire lire. Graver d'une écriture qui est submission, là où l'on peut toujours (se) perdre. Là où écrire et lire, lire et écrire se font sur des supports et des surfaces de peau et de chair. Là où se donne à la fois l'écriture et son support⁴⁴⁴. Perdre mais se rendre à... pour gagner la terrifiante vérité d'une non-vérité. Ce mouvement est profondément derridien, celui d'un sauvé-perdu : mouvement de consignation du secret crypté, mais gardant la possibilité de se sauver, un mort qui reste sauf, un sauf vivant de lire le Livre, là où se lit cette archive invisible. « Va, lis dans mon Livre, dans celui que j'ai écrit. » Un Livre qui n'a pas été donné mais *rendu*. Peut-être est-ce aussi vers ce « Va, lis dans mon Livre » que se rend Derrida à l'adresse du fantôme de Freud. Livre sur lequel Derrida se doit de *lirécrire*, sur lequel il doit se pencher pour graver à même la nouvelle peau de sa lecture, afin de se perdre en cette lecture et gagner la vérité terrifiante de la solitude et de la non réponse. La vérité de l'inquiétude et de la dérélition comme absence de vérité. Car déjà Derrida, dans *L'écriture et la différence*, parlait de cette écriture qui ne peut s'envisager sans une submission où l'on risque toujours de (se) perdre, puisque « l'autre fraternel n'est pas *d'abord* dans la paix de ce qu'on appelle l'intersubjectivité, mais dans le travail et le péril de l'inter-rogation, il n'est pas d'abord certain dans la paix de la *réponse* où deux affirmations *s'épousent* mais il est appelé dans la nuit par le travail en creux de l'interrogation⁴⁴⁵. » Derrida lit Freud dans le risque de se perdre, de demeurer dans la solitude d'une non réponse : un travail de lecture sans issue, gardant crypté le sens, sans origine ; mais aussi une lecture qui suppose une recherche vaine du frère. Et quand bien même il se trouverait, il s'agirait de le traiter avec exigence, dans le *polémos*, d'une lecture en résistance, en opposition à ; une lecture qui fait effraction, ou plus exactement permettant une ouverture à l'effraction de la trace, une lecture en frayage opérant par effets de répétitions suppléantes ; où à la fois est saisie la mission sacrée du « Va, lis dans mon Livre », mais où l'on sait bien que cette lecture se fera au-delà du fraternel, dans le *polémos* ; une lecture profondément mélancolique tant elle exclut toute idée de relève.

Nous retrouvons la question éthique ainsi ouverte à nouveau au fil de ce *lirécrire*, car la dérélition dont nous disions avec Freud qu'il convenait de l'endurer afin de ne

⁴⁴³ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « Force et signification », Éditions du Seuil, 1967, p. 49.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

pas risquer des identifications nauséabondes et de maintenir l'hétérogénéité est ici réclamée par Derrida au niveau de l'écriture et des textes. Sans doute s'agit-il pour lui de penser une chance au cœur de cette dérélition. Endurer cette solitude, dans une infraternité sans réconciliation possible constitue une chance de faire rempart à la violence contenue dans tout discours phonocentriste, logocentrique, ceux d'une certaine philosophie. Or, cela passe par l'exigence de faire reddition, en rendant les armes de la raison. En effet, le *logos* au service de la raison, sert les lois de l'intelligence et de l'analyse et ce faisant, il suppose des enjeux de domination et de violence, de rendre raison.

b) L'analyse comme *analuein*

En effet dans toute analyse se cachent des intentions *archéologiques* et *phylolihiques*, et cela jusqu'au cœur des enjeux de la psychanalyse, qui est évidemment loin de faire exception dans cette tendance. C'est ce que Derrida pointe dans la suite du texte *Résistances*, En avertissement, Derrida précise que le but de ces trois essais est de faire ressortir la logique d'un singulier accouplement. D'une part, s'interroger sur la tendance de notre temps, tendance croissante, à faire résistance à la psychanalyse - une fois que celle-ci a été assimilée et domestiquée -, à lui résister de façon subtile et raffinée, par une dénégation inventive ou arrogante. Pourtant, ce premier motif n'est pas retenu par Derrida, qui lui préfère, d'autre part, une seconde interrogation : pourquoi la psychanalyse a-t-elle tendance à résister à elle-même, résistance qui en somme serait tout aussi inventive que la première ? Nous retrouvons un des aspects fondamentaux du rapport de Derrida avec la psychanalyse : la lire avec une résistance amicale, c'est-à-dire avec vigilance et acuité. La renvoyer à elle-même, d'abord, afin de découvrir les processus auto-immunitaire dont elle est parcourue, processus consistant à se protéger en multipliant les défenses, en se parant d'une intention téléologique, de thérapeutique notamment.

En effet, l'auto-immunité se définit selon Derrida, comme cette étrange logique illogique par laquelle une entité peut se détruire spontanément et de façon autonome par cela même qui en elle la destinait à se protéger et à s'immuniser contre l'intrusion agressive. En nous avertissant qu'« une autre résistance, d'autre part, s'est peut-être installée dès l'origine, comme processus auto-immunitaire, au cœur de la psychanalyse,

et déjà dès le concept freudien de la "résistance-à-l'analyse"⁴⁴⁶. » Derrida veut penser un « porter secours malgré elle » à la psychanalyse⁴⁴⁷. Ce qui constitue peut-être, précise-t-il, une donne de notre temps. Il faut donc découvrir cette tendance mortifère contenue dans la psychanalyse, tendance opérant par une résistance à la psychanalyse elle-même et de là, pouvoir la faire advenir à elle-même. La faire advenir à elle-même, en lui faisant faire résistance à ses propres processus auto-immunitaires, en la portant au-delà. Car au sein même du processus de l'analyse, il y a une profonde ambiguïté à l'œuvre. Si Freud ne cesse de repérer l'*omphalos*, c'est-à-dire l'idée que quelque chose résiste à l'interprétation, il n'empêche qu'il s'agit toujours pour lui de se rendre maître des puissances psychiques. Freud le dit très explicitement ainsi : « à la question de savoir si l'on peut faire déboucher tous les rêves sur une interprétation, il faut répondre par la négative. On ne saurait oublier que lors du travail d'interprétation on a contre soi les puissances psychiques responsables de la défiguration onirique. C'est donc en fin de compte une question de rapport de force qui décide si avec son intérêt intellectuel, son aptitude, ses connaissances psychologiques et la pratique acquise dans l'interprétation du rêve on peut montrer aux résistances intérieures qu'on est *le maître*⁴⁴⁸ [nous soulignons]. » Dénonçant les rapports de force à l'œuvre dans le travail herméneutique, Freud est lui-même aux prises avec ses propres contradictions : reconnaître son impuissance et néanmoins demeurer le maître. Autrement dit, il serait partagé entre faire reddition ou continuer à réclamer la maîtrise et la souveraineté contre les puissances psychiques résistantes.

C'est ici que se joue le paradoxe de la psychanalyse : vouloir demeurer le maître c'est contredire le sens même de ce qu'avaient inauguré les découvertes freudiennes, à savoir déloger les tendances narcissiques, pour reconnaître que le moi n'est jamais maître en sa propre maison... Il y aurait donc à l'intérieur de la psychanalyse deux finalités : lever les résistances (opérer une déliaison) d'une part et d'autre part se résoudre à ne pas trouver de solution, à ne jamais être sujet souverain, à la tête du savoir, reconnaître qu'il y a coupure dans les fils du rêve qui laissent une cicatrice - comme la coupure du cordon ombilical, cicatrice comme nœud et contre laquelle l'analyse ne peut rien. Cependant et malgré cette tentation de Freud de parfois se résoudre à reconnaître sa propre impuissance à résoudre, il ne peut que continuer de

⁴⁴⁶ Jacques Derrida *Résistances, de la psychanalyse*, « Avertissement », Éditions Galilée, 1996, p. 9.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ Sigmund Freud *L'interprétation des rêves*, Éditions du seuil, 2010, p. 567.

penser avec les concepts hérités de la métaphysique et de la philosophie, notamment ceux, téléologiques, qui réclament de faire lumière, de résoudre. Nous l'avons illustré avec l'idée selon laquelle Freud est sans cesse rattrapé par les dragons de l'origine, ainsi que par les finalités hippocratique et scientifique.

Or, Derrida fait ici un pas de plus en montrant que ce n'est pas seulement dans les outils conceptuels que Freud est enfermé dans la métaphysique, mais aussi et surtout en l'intention même de ce qu'est une analyse, de ce qu'est la psychanalyse. Elle est, tout comme la philosophie, menacée par le fantasme de faire lumière, de rendre raison, d'arraisonner, de progresser, d'extirper, de faire abstraction. Voilà ses démons, ses forces démoniques à l'œuvre, ses mécanismes mortifères, ses dénégations, ses processus auto-immunitaires. Pour montrer comment cela opère, il est à noter comme le fait Derrida, que seul le français dit aussi facilement « analyse » pour psychanalyse. « L'histoire de cette formation idiomatique mériterait d'être interrogée pour elle-même⁴⁴⁹ », précise Derrida. Procéder à cette analyse de ce qu'est une analyse puis l'analyse, tel est ici le travail de Derrida dans ce texte *Résistances*. Pour ce faire, il montre d'abord que la psychanalyse n'a pas inventé le concept d'analyse. Ce concept est hérité par Freud et il est hérité en dehors d'une unité du concept. C'est dans la langue grecque que se trouvent les deux motifs présidant à une double finalité au cœur même de tout processus d'analyse. En effet, dans le terme grec *analuein*, sont présentes les deux idées suivantes : d'une part, le motif *archéologique* ou *anagogique* tel qu'il se marque dans le mouvement en *ana* (remontée récurrente vers le principiel, le plus originaire, le plus simple, le plus élémentaire ou le détail indécomposable) ; et d'autre part, le motif nommé par Derrida *lythique*, *lythologique* ou *phylolythique* marqué dans la *lysis*, à savoir décomposition, déliaison, dénouement, délivrance, solution, dissolution ou absolution et du même coup, achèvement final. Or, ces deux mouvements renvoient aux deux motifs traditionnels de la métaphysique, puisqu'ils sont d'abord contenus dans la philosophie, dans cet esprit des *Lumières*, dont le souci est précisément de rendre raison du sens (d'arraisonner) en posant des questions d'origine, puis de là, trouver l'élémentaire, en décomposant, en dérivant. Ces deux motifs traditionnels de toute analyse sont donc d'une part *archéologiques* et d'autre part *eschatologiques*. Or, Derrida précise que ce mouvement *eschatologique* se comprend « comme si l'analyse portait la mort extrême et le dernier mot, de même que le motif archéologique en vue de l'originaire se tournerait

⁴⁴⁹ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 14.

vers la naissance⁴⁵⁰. » Cette précision est fondamentale dans la mesure où elle permet de comprendre en quoi la psychanalyse, parce qu'elle est désir d'analyse, foment sa propre mort en tentant de délier par l'analyse ce qui la sous-tend, à savoir la résistance. Pour comprendre ce mécanisme auto-immunitaire auquel la psychanalyse est soumise – au même titre que toute analyse –, Derrida la confronte avec le processus de la résistance, lorsqu'elle prend une forme particulière : celle de compulsion de répétition. La compulsion de répétition, précise Derrida, est la résistance de l'inconscient tout court, c'est-à-dire la plus absolue, lorsque sont levées les résistances idéelle, conceptuelle ou philosophico-théorique. Or, précisément cette résistance qu'est la compulsion de répétition œuvre en tentant de délier, de retrouver l'origine, nous l'avons montré, elle tente de résoudre, de retrouver le même, le point-source du malaise. Et ce faisant, la compulsion de répétition porte le « mouvement de la dissolution qui pousse à la destruction, qui aime détruire en dissociant⁴⁵¹ », précise Derrida. Et la psychanalyse – parce qu'elle-même tente de délier, d'analyser, de retrouver les processus de refoulements originaires, au-delà de ce qu'ils sont, en l'espèce même de ce qui fait résistance à cette déliaison –, est elle-même de structure et de vocation analytique, c'est-à-dire répétitive selon une compulsion mortifère.

La compulsion de répétition résiste à l'analyse sous la forme de la non-résistance : pour cette première raison qu'elle est *elle-même de structure ou de vocation analytique*. Et certains seraient tentés d'en inférer que la psychanalyse lui est homogène et que, théorie, clinique et institution psychanalytiques représentent la pulsion de mort ou la compulsion de répétition à l'œuvre.

Et Derrida ajoute :

il n'y aurait pas forcément de quoi s'en plaindre et cela permettrait de reconnaître entre l'analytique, le démonique et le thanatologique une affinité que Méphistophélès et Hegel nous suggéraient en début de séance⁴⁵².

Autrement dit selon Freud, pour lever la résistance à l'analyse, ce qu'il resterait à vaincre encore, c'est la compulsion de répétition. Or, cette compulsion de répétition ne peut que persister et signer, c'est-à-dire signer l'arrêt de mort – sous la forme de la pulsion de mort –, contenu en toute analyse. Chercher la solution, résoudre, résorber, liquider, éradiquer serait alors ce qui signe les processus mortifères inhérents à toute analyse, y compris et surtout en celle qui réunit illusion et déguisement – en forme de ruse de non-

⁴⁵⁰ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 33.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 38.

résistance -, en celle qui se signe de ce nom même d'analyse : la psychanalyse. Ainsi, la psychanalyse elle-même, parce qu'elle est analyse et seulement pour cela, est par ses processus inconscients, vouée à des processus de destruction, alors même qu'elle se veut force de déliaison. C'est ce paradoxe que Derrida veut mettre à jour à l'adresse de la psychanalyse, afin de traquer ce qui en elle est encore sédimenté dans le carcan métaphysique. L'intention est amicale au sens derridien – nietzschéen – du terme, c'est-à-dire exigeante et rigoureuse, loin de la neutralité bienveillante. Une exigence que l'on pourrait aussi appliquer à soi-même : d'ailleurs Derrida soumet également la « déconstruction » à cette exigence, en la pensant, tout comme la psychanalyse, liée par ces nœuds de l'analyse. Du reste, il nous semble retrouver ici, à propos de la psychanalyse, ce que disait Derrida du moi. Un moi comme formation dont l'histoire se forme sur la tentative de résorber, de résoudre la divisibilité qui lui est inhérente, de la dénouer par le fantasme d'une consolidation identitaire, alors même que cette identité est introuvable ; la division du moi étant de ce fait incommensurable, irrésolue puisque l'unité du moi n'est jamais effective. La psychanalyse, par cela même qu'elle est analyse, est fragmentée, disséminée, rendant impossible une unité, un sens pensé à l'aune d'une identité fixe. Derrida le dit ainsi : « n'étant déterminée, si on peut dire, que dans l'adversité et par rapport à ce qui lui résiste, la psychanalyse ne se rassemblera jamais dans l'unité d'un concept ou d'une tâche. S'il n'y a pas une résistance, il n'y a pas *la* psychanalyse – qu'on l'entende ici comme système de normes théoriques ou comme charte des pratiques institutionnelles⁴⁵³. » Tout comme il y aurait en la psychanalyse le fantasme hérité du concept même d'analyse (fantasme d'une puissance à retrouver les origines et par là de résoudre les problèmes en éléments simples), il y aurait aussi le fantasme d'une unité de la psychanalyse. « Comme si même chez Freud déjà, elle ne se divisait assez pour rendre sa localisation et son identification plus que problématiques⁴⁵⁴. »

Or, n'est-ce pas précisément dans cette division, qui constitue l'idée princeps d'une résistance de Derrida aux enjeux de la psychanalyse, que se trouve la chance de la psychanalyse ? N'est-ce pas d'ailleurs à entendre cette chance que la lecture de Freud par Derrida tente de conduire la psychanalyse, afin qu'elle puisse se *rêver* elle-même en sa pluralité ? Car dire que la psychanalyse est elle-même soumise à une division, à une

⁴⁵³ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 34.

⁴⁵⁴ Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Être juste avec Freud », Éditions Galilée, p. 100.

disjonction, une incapacité à se rassembler dans une unité et une identité, ne consiste-t-il pas à la provoquer, à la brusquer, mais en vue de la faire vaciller, de l'emporter vers la chance d'autres horizons, vers un ailleurs, une chance comme tragédie, pour reprendre une fois encore l'expression de Derrida⁴⁵⁵ ? Exactement comme lorsque dans *La scène de l'écriture*, Derrida considère la quantité d'excitation neuronale dans le processus de fraying – processus de résistance, donc - comme une *tuchè* et une *mnémè* en même temps. Une chance notamment que la mémoire ne soit jamais répétition comme retour vers le même, puisque se remémorer consiste à transcrire, modifier, réinscrire. Ainsi, désirer, illusoirement, que l'analyse puisse retrouver l'origine ne serait-ce pas alors rater cette chance de la tragédie, cette chance de l'ombilic irréductible, d'une résistance à tout dévoiler, « re-tricotant » continûment un déguisement, pour continuer à recouvrir ?

Nous ne pourrions pas entendre cette idée de processus mortifères inclus dans la voix analytique de la psychanalyse, si nous ne pouvions la comprendre dans tout ce que la pensée derridienne contient de questionnements autour des sédimentations de la métaphysique. En effet, affirmer que la psychanalyse est à elle-même sa propre menace, n'est soutenable qu'à entendre ce que Derrida en dit ensuite, à savoir comment cela lui permet de penser une issue par la voie de secours de la « déconstruction », pourtant elle-même assujettie à ce « drame interminable de l'analyse⁴⁵⁶. » Autrement dit, il semble que nous devions entendre cette incapacité de l'analyse à résoudre, à se terminer comme ce qui impulse, au-delà du mouvement déjà repéré et sortant la psychanalyse d'une mauvaise paralysie, ce qui permettrait de rêver à des portes de sorties⁴⁵⁷ ? Derrida veut, pour ce faire, commencer en quelque sorte par lui-même : analyser ses propres résistances à l'analyse et cela non seulement par rapport au concept analytique (psychanalytique) de l'analyse, mais aussi par rapport au concept philosophique (analytique ou dialectique) de l'analyse⁴⁵⁸. Nous retrouvons ici, l'idée selon laquelle c'est

⁴⁵⁵ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 35.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 43.

⁴⁵⁷ À plusieurs reprises dans « Résistances », Jacques Derrida utilise le verbe « rêver », nous avons déjà évoqué l'emploi spécifique de ce verbe ci-dessus : « pourquoi ai-je toujours rêvé de résistance ? » se demande-t-il à la page 14. Ici il affirme « rêver » de portes de sorties pour l'analyse. Nous verrons à la fin de notre travail comment est annoncée là, une langue du rêve, seule apte à espérer un sens qui ne soit plus logique, mais aporétique.

⁴⁵⁸ Commencer par analyser ses propres résistances, Derrida le dit dans une sorte de déni : « je ne vais pas vous raconter d'histoire, ni surtout comment j'aurai héroïquement résisté à l'analyse et plus radicalement à l'analyse freudienne de l'analyse. » Et il ajoute : « cela fait une démarche dont je concède

à l'adresse de la philosophie que Derrida effectue tout ce travail de déconstruction de la psychanalyse. Ici en l'occurrence, le concept de résistance, introuvable, in-identifiable, incapable de se rassembler, de s'unifier, et qui par ricochet rend *le* concept de la psychanalyse impossible, vient dire également qu'il n'existe pas une seule philosophie – héritée de la métaphysique - et que c'est en cette chance d'une tragédie à ne jamais pouvoir faire Un que se trouve la chance de la pensée. D'ailleurs, Derrida parle de la chance de pluraliser le terme même de *résistance* en le proposant au pluriel : *résistances*. Ainsi, c'est sans doute parce que la psychanalyse met à jour les processus de compulsion de répétition, c'est-à-dire un « goût de mort en poste restante », un impossible à délier, que Derrida, lui-même aux prises avec ces impossibles inhérents à l'analyse, travaille à partir, autour, aux alentours des apports freudiens. Il le dit de façon rhétorique : « alors je me demande pourquoi mon explication avec l'analyse en général et la psychanalyse en particulier a toujours eu, mais ce n'est pas original, ce goût de mort en poste restante qui m'a poussé à rôder sans fin, en compagnie de quelques autres, dans les parages de *Au-delà du principe de plaisir*⁴⁵⁹. »

Rappelons que toute analyse appelle donc un double motif : *anagogique* et *lythique* ou autrement dit, *archéologique* et *eschatologique*. Mais en plus, toute analyse, - autant lorsqu'elle se pense en philosophie dans la tradition des Lumières, que lorsqu'elle se définit comme l'analyse des résistances en la psychanalyse, contient un *double-bind*. Un *double-bind* c'est-à-dire une tension, une double contrainte - même si Derrida discute cette traduction afin de l'extraire de l'héritage de Bateson -, *double-bind* donc, entre deux nécessités : celle du désir d'analyse, comme désir de défaire une composition, de retrouver une simplicité primitive, une déliaison ; qu'il faudrait immédiatement associer à une autre loi, celle de la suspension de la raison, de la question du sens, parce qu'il y a toujours restance à l'analyse du fait même de la résistance. Or, c'est en ce point précis, en cette tension, cet impossible pourrait-on dire de lier ces deux nécessités, que se trouve la chance d'extirper la psychanalyse, et avec elle toute analyse, de ces héritages métaphysiques. Car cette tension insoluble ouvre la possibilité de penser un inachèvement de l'analyse. Cet inachèvement et cet impossible sont alors ce qu'il convient d'endurer. C'est là que se profile la chance d'aller au-delà, c'est-à-dire de penser la psychanalyse autrement, et avec elle toute analyse. L'endurance ou la passion de

qu'elle est aussi bizarre qu'une quasi-auto-analyse manquée.» In Jacques Derrida *Résistances de la psychanalyse*, Article « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 40.

⁴⁵⁹ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 39.

l'irrésolution, c'est en effet ce à quoi nous invite Jacques Derrida pour penser l'analyse autrement.

c) Résister à la téléologie

Il convient de se rendre au-delà de la place où Freud se tient encore, à savoir dans cette charnière entre, d'une part se résoudre à « laisser un passage dans l'ombre, parce qu'on remarque lors de l'interprétation qu'à cet endroit commence une pelote de pensées du rêve qu'on n'arrive pas à démêler⁴⁶⁰ », le nombril du rêve, l'endroit où est posé le non connu, là où les pensées du rêve auxquelles on accède par l'interprétation « doivent de manière tout à fait générale rester sans achèvement » ; et d'autre part, se battre afin de « montrer aux résistances intérieures qu'on est le maître⁴⁶¹. » Là où Freud est, c'est-à-dire dans ce nécessaire et constant rapport de force, Derrida advient avec sa passion de l'irrésolution, son refus du binaire, des oppositions, des antinomies de la raison appelées par le processus même de l'analyse et qui reconduisent l'usage de la raison, l'enfermant dans un usage pathologique. Derrida, lui, propose de rebondir à partir de Freud en endurant, c'est-à-dire en se confrontant au *double-bind* (désir d'analyse et suspension de la raison), plutôt qu'en lui résistant car « le *double-bind* [...], c'est ce qui ne donne lieu, en tant que tel, ni à l'analyse, ni à une synthèse, ni à une analytique, ni à une dialectique. Il provoque à l'infini et l'analytique et la dialectique, mais c'est pour leur résister absolument⁴⁶². » Et ainsi, advient la nécessité, non pas de dénier la résistance, mais de la penser en tant que telle : penser cette résistance comme restance du reste, « c'est-à-dire de façon non simplement ontologique (ni analytique ni dialectique), car la restance du reste n'est pas *psychanalytique*. Et d'abord parce que tout simplement elle n'est pas. Le reste n'est pas ou n'est pas⁴⁶³. » Reconnaître ce *double-bind* consiste alors à penser en hyperanalytisme. « L'hyperanalytisme auquel j'identifie la "déconstruction" est un geste double à cet égard, double et contradictoire, doublement lié, c'est-à-dire lié/délié dans ce que l'on peut appeler *double-bind* ou double contrainte⁴⁶⁴. » Ce qui consiste à penser au cœur de cette tension, de la passion irrésolue

⁴⁶⁰ Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Éditions du seuil, 2010, p. 568.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 567, 568.

⁴⁶² Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 40.

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 50.

de l'inachèvement, ou encore au cœur de la « *stricture*⁴⁶⁵ de la double bande, et surtout d'une *restance* qui *n'est pas* et ne relève pas plus de l'ontologie qu'elle ne se prête à une relève dialectique⁴⁶⁶. » C'est dans cette *restance* de l'analyse, qui appelle une surenchère de l'analyse et subséquemment une hyperbole de l'analyse que se situe le drame interminable de la « déconstruction », en cet hyper-analytisme qui l'assujettit, elle aussi, à cette double astreinte inanalysable de l'analyse à l'œuvre dans toutes les figures de l'indécidable. La déconstruction se trouve donc au lieu de l'introuvable, là où est le lieu et le lien – le nœud – de la question du lieu : « où là ? Là en un coin, introuvable dans l'espace d'une topologie ou d'une géométrie objective, là *entre* la *restance* et la *résistance* dans le *re-* d'une répétition qui, ne répétant ou ne représentant rien qui soit avant elle ou devant elle, ne s'y opposant pas, et parfois sans même faire front, sera venu s'inscrire pourtant comme un coin, et "avant" elles, entre elles, dans la *stance*, l'*estance*, l'*essence* ou l'*existence* : avant, c'est-à-dire au-delà de l'être qu'elle institue et destitue à la fois⁴⁶⁷. » Au-delà de l'être, de l'analyse, de ce qui y résiste, au-delà des oppositions, du binaire, existe un au-delà comme *pharmakon* ou hymen ou différence ou supplément, tout ce qui porte en soi des prédicats contradictoires ou incompatibles entre eux. Prédicats contradictoires qui, au lieu d'être des drames ou des tragédies, sont des chances de l'analyse : la chance d'ouvrir là - là-même où est l'impossible, le paradoxe, la contradiction -, un au-delà de l'opposition, indiqué par l'indice de la trace qui se compose au cœur de chacun de ces prédicats contradictoires, cet *omphalos* déjà évoqué, un nombril ou ombilic, toutes ces figures de l'indécidable, de l'insolvable, de l'introuvable, qui en cela annoncent une analyse en *restance*, restant inanalysable. C'est en ce non-lieu, en cet espace introuvable, que la « déconstruction » occupe de ne pouvoir jamais l'occuper, qu'elle subit, en commun avec la psychanalyse et la philosophie, un assujettissement aux processus de l'analyse d'une part et à une résistance à ces mêmes processus d'autre part. Ceux-ci s'endurent de ne jamais avoir de réponse et laissent dans le risque de se perdre et de perdre l'autre, l'ami que l'on maltraite parfois. Et pourtant, c'est ensemble qu'il faut advenir à la pensée, car la pensée est exposée aux menaces des héritages qui sédimentent et enferment. Il convient donc de la déconstruire, de l'ouvrir, de la faire fructifier, dans une responsabilité intellectuelle - la vraie la seule -, celle

⁴⁶⁵ Nous montrerons ci après les enjeux de ce terme derridien : *stricture*.

⁴⁶⁶ Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 44.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

éthique qui consiste à lire au cœur des plis, des peaux, des surfaces illisibles et invisibles, là où lire consiste à laisser l'*arca* intact.

Résister à la psychanalyse se comprend ainsi dans la possibilité de penser un au-delà de la psychanalyse. Là où se radicalisent les apports freudiens. Premièrement, en affirmant que l'*omphalos* est irréductible, mais de façon structurelle, c'est-à-dire reste secret, au sens insignifiable, crypté. Deuxièmement, en soutenant que l'analyse est sans fin, bien plus, qu'« il faut analyser sans fin », car il y a la nécessité d'un hyperanalytisme. Cela doit s'analyser hyperboliquement, il *reste* toujours à analyser et c'est cette restance même qui permet l'au-delà d'un *télos* analytique. Troisièmement, en déclarant qu'il n'y a pas d'élément indivisible donc jamais d'origine simple vers laquelle il s'agirait de penser du surgissement. Cette divisibilité et dissociabilité de la lettre conduit à penser un effacement de l'archive, un oubli radical qui pousse à affirmer qu'il n'y a pas de hors-trace. Cet oubli radical est alors et en particulier ce qui permet de penser la tragédie comme chance, et cette fois dans le rapport précis à l'archive. Comme la chance de ne plus seulement penser en terme de résistance, mais de restance disséminale qui s'expose donc à cet oubli radical, et qui ce faisant, ouvre au risque de la cendre, « à savoir d'une trace sans trace, secret inviolable et sans profondeur, sans lieu, sans nom, sans destination, *hyperbolythique*, destruction excessive et lyse sans meure, sans mesure et *sans retour*, lyse sans anagogie⁴⁶⁸. » Or, l'effacement de la trace, ou ce risque inhérent à la pulsion d'archive sont également une chance. Ils permettent sans doute d'ouvrir cette porte, une deuxième porte, celle qui laisse entrevoir par l'entrebâillement que l'archive c'est aussi la lecture, une scène de lecture que le livre provoque et dans laquelle le lecteur se trouve d'avance inscrit, comme en un monologue fictif avec l'auteur, un monologue spectral. En cette inscription, il augmente l'archive, la supplémente, elle perd en cela l'autorité absolue. L'archiviste produit alors lui-même de l'archive et c'est pourquoi l'archive ne se ferme jamais. L'archive s'ouvre depuis l'avenir, affirme Derrida. Et cette porte ouverte sur l'avenir implique qu'il reste des questions qui ne pourront jamais être résolues, ouvertes à l'infini de leur non-réponse et en cela susceptibles de gagner en puissance d'indétermination. Cela suppose aussi qu'il y ait des questions, qui à être reprises depuis les archives et les textes, ne relèvent plus du savoir, la solution restant en suspens. Un suspens épochal, comme le nomme Derrida, donnant le vertige tant il déploie une énergie de virtualité, l'énergie de la pensée qui fait que l'à-venir reste

⁴⁶⁸ Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 49.

ce qu'il est : un avenir qui reste à venir, suspendant tout objet définitivement connu. Car « la condition pour que l'à-venir reste à venir, c'est que non seulement il ne soit pas connu mais qu'il ne soit pas *connaissable comme tel*⁴⁶⁹. » C'est encore en cette chance de la non réponse, de l'événement qu'on laisse ou fait venir, sans rien voir venir, que se trouve la distinction fondamentale que fait Derrida entre le *messianique* – comme ce qui reste à venir, ce que l'on peut laisser venir, ce qui est ouverture à l'événement comme non réponse – et le messianisme⁴⁷⁰. Dès lors se comprend la passion à l'œuvre dans le fait d'endurer les apories de l'analyse, de les penser à l'aune d'un impossible, toujours reconduit en le même temps vers l'indécidable et vers l'événement encore à venir, là où le savoir ne pourra jamais venir dévoiler l'*arca*. Or, pour qu'il y ait cette chance et cette passion de l'endurance, pour que l'analyste - en l'espèce du philosophe ou du psychanalyste -, ne soit pas un fossoyeur de sens, un pilleur de l'*arca*, mais au contraire un tisserand, fabricant de pensées, dont le mouvement laisse glisser, se nouer, s'agiter des milliers de fils invisibles, afin que mille nœuds se forment, encore faut-il qu'il ait été « impitoyable » en sa lecture, qu'il ait traité l'autre en une fraternité in-fraternelle. C'est pourquoi, avant d'être un travail sur l'aporie, le secret ou l'archive, le texte de Derrida, *Résistances*, est d'abord un geste offensif. Une offensive contre l'analyse et ses stigmates, contre toute l'histoire de la philosophie, mais aussi contre ce que la psychanalyse contient de résistance à se penser elle-même en processus de résistances à elle-même.

Ainsi, la parousie comme *présence* ou comme avènement d'un temps eschatologique, téléologique, allant de A, lieu du moins-être, vers B, lieu du mieux-être, d'un temps de la théodicée ou de la relève hégélienne, n'est pas pensable. Cela pour plusieurs raisons. D'abord parce que sur le versant philosophique le sujet n'existe pas en une présence immédiate et pleine, dans une auto-affection de soi servie notamment par la *phonè*. Ensuite, parce qu'il n'y a pas d'origine assignable, ni à un commencement de ce qui serait une histoire individuelle du sujet, pas plus qu'à ce qui se joue dans son psychisme. On ne peut pas penser la possibilité d'un retour vers une origine qui ouvrirait une réparation. L'analyse en sa structure même est sans fin. Enfin, parce qu'il n'y a pas de vie *d'abord* qui viendrait *ensuite* à se protéger. La vie *est* la mort. En radicalisant cette contemporanéité entre la vie et la mort, Derrida nous invite à penser en dehors de toutes les habitudes et illusions métaphysiques, dont la trouée a été

⁴⁶⁹ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, pp. 114.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 112-115.

inaugurée par Freud. Car nous l'avons montré ci-dessus, si Freud a eu le génie de poser l'idée d'une intemporalité de l'inconscient, il faut radicaliser ce geste par la déconstruction systématique d'une conception traditionnelle du temps. Là, se déconstruit la philosophie, lorsqu'elle parvient à se délivrer d'un certain concept vulgaire du temps, à cause duquel le philosophe reste impuissant à être tisserand. Car le philosophe ne pourra devenir tisserand de la pensée que s'il parvient à rompre avec la certitude que « le premier est cela, le second est cela, donc le troisième et le quatrième cela ; et que si le premier et le second n'existaient pas, le troisième et le quatrième n'existeraient pas davantage⁴⁷¹. » Cette rupture étant ce qui permet de penser le passage d'un temps logique vers un temps anachronique. Or, rompre est douloureux. C'est pourquoi, même pour Freud, nous l'avons montré ci-dessus, la volonté d'anamnèse reste puissante. Résoudre le mal-être, conduire le sujet vers un progrès, vers une liquidation des affects est certes abandonné par Freud lorsqu'il affirme que demeureront toujours des *Restercheinungen*, c'est-à-dire des manifestations résiduelles. Et cependant, *les dragons du temps originaire* persistent à souffler le feu de leur présence. C'est dire que des paradoxes sont sans cesse à l'œuvre dans la pensée de Freud, ceux-là mêmes sur lesquels Derrida travaille. En effet, en 1937 Freud affirme dans *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin* : « on n'assignera pas pour but d'abréger toutes les particularités humaines au profit d'une normalité schématique, ni même d'exiger que celui qui a été « analysé à fond » n'ait pas le droit de ressentir aucune passion ni de développer aucun conflit interne⁴⁷². » Pourtant, cela ne l'empêche pas, la même année, en 1937, d'écrire un autre article intitulé *Constructions en psychanalyse* et d'y affirmer, à l'inverse de ce qu'il écrit dans *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, que la tâche de l'analyste est de communiquer à l'analysé les indices échappés à l'oubli, qu'il les devine ou plus exactement qu'il *construise* ce qui a été oublié. Freud précise que ce travail de construction ressemble à celui d'un archéologue qui « déterre une maison détruite et ensevelie, ou un monument du passé. » Bien plus, à la différence de l'archéologue, le travail de « l'analyste opère dans de meilleures conditions et il dispose de plus de ressources en matériaux parce que ses efforts portent sur quelque chose qui est encore

⁴⁷¹ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse – Résistances*, « Résistances » Éditions Galilée 1996, p. 53.

⁴⁷² Sigmund Freud, *Résultats, idées, problèmes – Tome II (1921 -1938)*, PUF 1985, Article *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, p. 265.

vivant et non sur un objet détruit⁴⁷³. » N'est-ce pas alors ce désir d'anamnèse – comprise comme rétablissement grâce aux effets de la remémoration -, de domptage des pulsions, de progrès qui fait que certes, Freud se penchera sur la question de l'inquiétante étrangeté, mais pour en réduire l'impact sur le sujet ? En effet, dans la compulsion de répétition ce qui resurgit ce sont des traits, des étrangetés déconcertantes, voire hallucinantes, sidérantes, où le sujet se voit contraint de répéter, où il est confronté à des fatalités démoniaques, des spectres, des fantômes qui le hantent et dont il souhaiterait ardemment être exorcisé. Or, Freud, en repérant, puis en se penchant sur cette *Unheimlich*, n'est-il pas surtout sidéré par le désir de trouver là ce lieu qu'il pourrait déterrer, en vue d'un progrès pour ses patients, pour qu'ils puissent espérer une guérison ? Comme l'affirme Derrida à la fin de *Mal d'archive*, Freud ne rêve-t-il pas de « l'instant extatique quand le succès même d'une fouille doit encore signer l'effacement de l'archiviste : *l'origine alors parle d'elle-même* » ? Autrement dit, et en reprenant également les propos de Derrida, Freud ne serait-il pas tenu prisonnier d'un désir d'« anamnèse sans hypomnèse⁴⁷⁴ » ? Ce que propose alors Derrida dans *Mal d'archive*, au-delà d'un messianisme, c'est un *messianique*, prenant grand soin de le distinguer précisément du messianisme. Là où il s'agirait de consentir à rompre avec le désir d'un avènement de la vérité comme adéquation, n'est-ce pas là qu'il faudrait au contraire faire face à la fiction de la vérité ? C'est à partir de ces questions que penser avec Derrida suppose d'être un résistant. Il faut résister au désir de trouver une troisième voie au cœur même de la dialectique. Il faut délier la dialectique du pacte symbolique, c'est-à-dire de l'instance du trois ou du tiers. Garder la séparation. Et à partir de cela résister à l'appel du dénouement, de la solution, de la finalité téléologique du sens. Donc accepter la dissémination du sens.

Autre pratique des *nombres*, la dissémination remet en scène une pharmacie où l'on ne peut plus compter ni par un, ni par deux, ni par trois, tout commençant par la dyade. L'opposition duelle (remède/poison, bien/mal, intelligible/sensible, haut/bas, esprit/matière, vie/mort, dedans/dehors, parole/écriture, etc.), organise un champ conflictuel et hiérarchisé qui ne se laisse réduire ni à l'unité, ni dériver d'une simplicité première, ni relever ou interioriser dialectiquement dans un troisième terme. Le "trois" ne donnera plus l'idéalité de la solution spéculative⁴⁷⁵[...].

⁴⁷³ Sigmund Freud, *Résultats, idées, problèmes* – Tome II (1921 -1938), PUF 1985, Article *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, p. 271.

⁴⁷⁴ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p. 144.

⁴⁷⁵ Jacques Derrida *La dissémination* – *Hors-livre*, Éditions du Seuil, 1972, p.35.

Il s'agit pour Derrida de déplacer par les effets de la dissémination (ou résistance au sens et non polysémie) le trois de l'onto-théologie. Il faut installer une crise du *versus*, poursuit Derrida, où les marques de l'écriture ne se laissent plus clore en une taxinomie finie, où se joue la destruction de l'horizon trinitaire remplacé par le supplément du quatre. Il s'agit d'une ouverture, d'un voyage sans retour vers le même ou l'*arkhè*, d'une absence d'origine assignable à laquelle se référer. Le texte ne peut alors commencer qu'à quatre.

La dissémination ouvre, sans fin, cet *accroc* de l'écriture qui ne se laisse plus recoudre, le lieu où ni le sens, fût-il pluriel, ni *aucune forme de présence* n'agraphe plus la trace. La dissémination traite - sur lit - le *point* où le mouvement de la signification viendrait singulièrement *lier* le jeu de la trace en produisant ainsi l'histoire. Saute la sécurité de ce point arrêté au nom de la loi. C'est - du moins - au risque de ce faire sauter que s'entamait la dissémination. Et le détour d'une écriture dont on ne revient pas⁴⁷⁶.

Or, la philosophie, elle, veut une écriture dont on revienne. Elle veut pouvoir en ce revenir, faire venir une analytique appartenant à l'ordre de la représentation ou de la conscience idéale. Car elle contient des motivations et des désirs de sens logique. Elle est nourrie du fantasme d'une ressaisie de l'originnaire, du désir ou du fantasme aussi de rejoindre le simple. Dans *Mal d'archive*, Derrida définit les normes classiques du savoir, ce qu'il appelle la *scholarship* ou l'épistémologie qui domine dans toute communauté scientifique. Il la caractérise en l'énumération suivante : « ici, l'objectivité de l'historien, de l'archiviste, du sociologue, du philologue, la référence à des thèmes et à des concepts stables, la relative extériorité par rapport à l'objet, en particulier par rapport à une archive déterminée comme *déjà donnée, au passé*, ou en tous cas seulement *incomplète, déterminable, donc terminable* dans un avenir lui-même déterminable comme présent futur, domination du constatif sur le performatif etc.⁴⁷⁷. » À lire cette énumération, nous entendons en quoi Derrida s'oppose à ce type de savoir. L'objectivité, l'extériorité seraient ce qui garantirait la solution apportée par les lois dialectiques, en dehors d'une confrontation avec ce que les problèmes contiennent de résistance à être résolus définitivement. C'est encore dans le rapport à la temporalité que Derrida pense les velléités de maîtrise du savoir. Le scientifique tout comme n'importe quel sujet supposément présent au monde, n'a pas selon Derrida la possibilité de rendre le savoir déterminable à la mesure d'un passé déjà donné, d'une archive qui ne serait incomplète qu'à être dévoilée. Ce dévoilement se jouerait dans la prouesse d'un scientifique apte à

⁴⁷⁶ Jacques Derrida *La dissémination - Hors-livre*, Éditions du Seuil, 1972, p.36. - citation modifiée.

⁴⁷⁷ Jacques Derrida *Mal d'archive*, Éditions Galilée, 1995, p. 83.

rendre présent ce qui jusque là était encore caché ou secret. Il se situerait donc dans une approche déterministe, dans une distance théorique supposée être la garantie d'une saisie de l'objet représenté devant soi, hors de soi. Une *prise* de distance garantirait une maîtrise de l'objet.

À l'inverse, Jacques Derrida considère le philosophe comme le « trop tard venu ». Il n'entend pas résonner le passage du trois au quatre, du deux à la divisibilité sans fin et sans fond. C'est celui qui du voile veut simplement réparer l'accroc pour le recoudre, alors même qu'il ne pourra jamais saisir les fils de façon à devenir tisserand. Car il entend trop tard que la fabrique des pensées est comme un métier de tisserand où rien ne se dénoue jamais vraiment,

tant les mouvements du pied agite des milliers de fils, où la navette monte et descend sans cesse, où les fils glissent invisibles, où mille nœuds se forment d'un seul coup : le philosophe entre ensuite [voici le retard du philosophe, du tard-venu qui analyse après-coup et dont les étudiants n'apprendront jamais le secret du devenir-tisserand ni d'ailleurs par définition et pour cause d'allergie essentielle, aucun secret], et vous démontre qu'il doit en être ainsi : le premier est cela, le second est cela, donc le troisième et le quatrième cela ; et que si le premier et le second n'existaient pas, le troisième et le quatrième n'existeraient pas davantage. Les étudiants de tous les pays prisent fort ce raisonnement, et aucun d'eux pourtant n'est devenu tisserand⁴⁷⁸.

Et précisément, ce qui permet de rompre avec le « trois » de la logique philosophique, comme idéalité de la solution spéculative, c'est selon Derrida, la psychanalyse. Il le dit ainsi, dans *Hors livre*, en 1972 : « ici se joue la question de la psychanalyse : se mesure *pratiquement* à un texte qui, ne pouvant "commencer" qu'à quatre, ne se laisse plus, quelque part, autrement que par simulacre, fermer, maîtriser, encercler⁴⁷⁹. » Car la psychanalyse introduit la valeur de la castration, comme ce qui dans l'écriture a reçu valeur de signifié par le vide, le manque, la coupure, etc. Dans *Le facteur de la vérité*, huit ans après *Hors livre*, Derrida affirme, à propos de la *Lettre volée*, conte d'Edgar Allan Poe repris par Lacan dans *Écrits* : « il y a au moins une instance quatrième qui se dérobe, dérobe en même temps la lettre du texte au déchiffreur, au facteur de la vérité qui la remet dans le cercle de son trajet propre »...en supposant que c'est une ligne. Mais c'est là rectifier un écart, dit Derrida. Or, poursuit-il, « l'écart du quatre c'est le sans promesse de topos et de vérité ». C'est la structure restante qui fait que la lettre peut toujours ne pas arriver à destination. C'est précisément, à propos de cette formule derridienne : « la lettre peut toujours ne pas arriver à destination », que Derrida affirme fortement son

⁴⁷⁸ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse – Résistances*, « Résistances », Éditions Galilée 1996, p. 53.

⁴⁷⁹ Jacques Derrida *La dissémination – « Hors livre »*, Éditions du Seuil, 1972, p.36.

différend vis à vis de Lacan, à partir de sa lecture du conte d'Edgard Poe. Selon le psychanalyste français, la lettre (tout comme le signifiant) est unique, indivisible, indestructible, son trajet propre la reconduit toujours à sa place, elle arrive toujours à destination. Le lieu de la lettre, se situe, dans le conte, entre les jambages de la cheminée, ce qui représente selon Lacan, la femme, comme figure de la castration, là où le phallus manque à sa place. La question de la destination de la lettre et de la destination en générale, devient alors entre Derrida et Lacan, l'enjeu de la vérité. Une vérité du texte qui selon Lacan serait unique, ce qui pour Derrida est une façon de dévoiler une vérité (celle de Lacan) qui était déjà là, inscrite. N'est-ce pas alors par rapport à la question de la destination (ou plus exactement d'une nécessaire a-destination) que se pense aussi pour Derrida son lien avec Lacan ?⁴⁸⁰

d) Une a-destination *Pour l'amour de Lacan*

Dans *Résistances, de la psychanalyse*, donc en 1996, Derrida publie le texte *Pour l'amour de Lacan* extrait du colloque de mai 1992 organisé à l'Unesco par Le Collège International de Philosophie et intitulé *Lacan avec les philosophes*. *Pour l'amour de Lacan* est une réponse de Derrida à la communication de René Major dans laquelle ce dernier s'interroge sur le fait que Badiou à l'occasion de ce colloque ait pu exiger de lui que soit retiré le titre de son intervention : *Depuis Lacan, y a-t-il une psychanalyse derridienne ?*, au motif que ce titre présupposerait de sa part une posture intellectuelle favorisant Derrida dans l'ensemble du colloque. Ayant en effet adressé une lettre de protestation à ce propos, Badiou précise ainsi son désaccord : « Que cependant, à cette place

⁴⁸⁰ Afin de clarifier les enjeux autour de cette question de la destination de lettre prééminente dans le « débat » entre Lacan et Derrida, que nous reprendrons ci-dessous longuement, nous renvoyons à l'article de Jean Petitot édité dans la revue *Confrontation*, intitulée *Affranchissement du transfert et de la lettre*. Jean Petitot y donne une définition de la lettre en partant des définitions proposées par Lacan et reprises par Jacques Derrida dans *Le facteur de la vérité* : « La lettre est la matérialité non empirique du signifiant et conjugue, selon Lacan, les deux caractéristiques eidétique d'indivisibilité (elle ne supporte pas la partition) et de localité non-réelle ou de délocalisation (elle "manque à sa place"). Par ces deux caractères, la lettre insiste comme répétition. Elle détermine dans leur persistance les conduites des sujets car son trajet même les positionne. Comme l'a bien montré Jacques Derrida, Lacan centre sa lecture de *la lettre volée* sur le trajet *propre* de la lettre. À travers le détour d'un trajet propre, la lettre revient en son lieu propre, celui d'un manque structurel (transcendantal). Le signifiant a son lieu dans la lettre et celle-ci, en retournant, retrouve son sens contractuel car le lieu propre est celui du contrat de la vérité avec elle-même, "le lieu d'où elle a commencé à se détacher de son détenteur ou légataire féminin" (Derrida). Quant à son sens propre, il est celui du pacte de la loi phallique, loi dont la reine a la garde. » (Actes du colloque autour de *La carte postale* de Jacques Derrida, des 4 et 5 avril 1981, avec Jacques Derrida, article de Jean Petitot, *Signifiant indivisible vs Envoi divisible*, page 51.)

temporellement conclusive, interviennent et le signifiant "Derrida" – unique philosophe vivant, ou "non classique", à être mentionné dans l'étendue entière du colloque – et plus encore la possible *relève* de Lacan par Derrida jusqu'au cœur de la psychanalyse elle-même, cela me paraît saturer la signification de nos travaux que la mention d'une possible *relève* de Lacan jusqu'au cœur de la psychanalyse elle-même⁴⁸¹. » Ce à quoi René Major, répond, après avoir accepté de transformer son titre (qui devient *Depuis Lacan : _____*) :

J'entends bien qu'il s'agit des propriétés imaginaires du nom propre, telles qu'elles peuvent exercer des effets de colle, d'École, de rassemblement ou de dispersion sans que le référent n'en soit désigné pour autant, ni même la théorie à laquelle le nom s'attache ou ne s'attache pas à donner consistance. Dans la "possible relève de Lacan par Derrida" – expression qui me reste étrangère – il est question cette fois de la pensée, de la théorie ou de la science qui se lie à un nom propre ou s'en délie – comme la trilogie Imaginaire/Symbolique/Réel est associée au nom de Lacan et la "déconstruction", jusqu'à un certain point, associable au nom de Derrida ou dissociable de ce nom. Là, je suis en plein dans mon sujet d'aujourd'hui, ce sujet dont la lettre – je n'en parlerai pas autrement – est venue, à point nommé, manifester le symptôme de manière exemplaire. Il avait suffi de produire graphiquement l'énoncé *Depuis Lacan* (la préposition signifiant, je le répète aussi bien "à partir de", "avec", que "après") : *Y a-t-il une psychanalyse "derridienne" ?* pour qu'il devienne performatif, qu'il induise un jugement assertorique – *Il y a* – et que l'attribut soit transformé en prédicat. On y entendait une promesse et une menace, selon les cas, ou les deux à la fois, comme si elles étaient déjà exécutées⁴⁸².

Si nous rendons compte de cette polémique, c'est parce qu'elle sert particulièrement notre propos. Là encore, se profile la question du *polémos* dans lequel toute analyse, toute interprétation s'inscrivent, les mettant dans un rapport de force incontournable, toujours empreint de violence. Or, ce que Derrida récuse, c'est que le rapport de force puisse s'achever, ou autrement dit se résoudre, se dissoudre dans une solution, au sens chimique du terme, où s'impose la contrainte faite à l'autre : « tu as raison, tu es dans le vrai, si tu ne résistes plus à ma solution ». Autrement dit, consentir à la solution de l'autre, serait une façon de rendre raison à l'autre, c'est-à-dire de reconnaître que sa raison est plus apte à déceler la vérité que la mienne. Il y a là reddition (*reddere* : rendre raison) à l'exigence d'un tiers. Si Derrida, à travers l'idée du *polémos*, en appelle au rapport de force, c'est parce qu'il est souhaitable tant qu'il reste ouvert (« les désaccords doivent s'exprimer librement et les discussions s'exposer au grand jour », écrit Derrida dans un *Post-scriptum*, rédigé à propos de la polémique entre Badiou et Major), c'est-à-

⁴⁸¹ Voir les annexes des Actes du Colloque *Lacan avec les philosophes, Correspondance*, Éditions Albin Michel, 1991, p. 425 et suivantes.

⁴⁸² Voir les Actes du Colloque *Lacan avec les philosophes*, texte de René Major : *Depuis Lacan : _____*, Éditions Albin Michel, 1991, p. 373.

dire sans fin. La polémique ne devrait jamais être résolue, elle ne devrait pas avoir de *solution*, c'est-à-dire que le nœud du conflit, de l'opposition, du non-consentement doit demeurer. Il doit être vif, vivant. Sans quoi, la solution, toute solution, même celle analytique, relève de l'efficacité du performatif : « Celle-ci dénoue, résout, voire absout, elle défait le nœud symptomal ou étiologique. » Dès lors, la vérité s'impose et peut, le cas échéant, dissoudre la liberté de l'autre en jouant sur sa culpabilité, notamment. Car, ne pas se soumettre à la solution de l'autre, implique la menace de devoir porter les conséquences de l'entêtement.

De même, mais cette fois dans le registre du soin, le patient, rétif à la solution analytique du thérapeute, la refusant, est, à ce moment-là, responsable, coupable, comptable de sa résistance. Dans *Le rêve d'Irma*, Freud reproche à sa patiente de ne pas encore accepté sa solution : « Si tu as encore des douleurs, c'est vraiment de ta faute. » Derrida, dans *Résistances, de la psychanalyse*, commente : « Freud donne ainsi l'exemple d'une loi. Quelle loi ? Celle qui commande en général d'interpréter comme résistance à l'analyse, à la solution, à la résolution (*Lösung*), la réserve de quiconque n'accepte pas *votre* solution. [...] Analyser quoi que ce soit, qui que ce soit, pour qui que ce soit, cela voudrait dire à l'autre : choisis ma solution, prends ma solution, aime ma solution, tu seras dans le vrai si tu ne résistes pas à ma solution⁴⁸³. » Ce qu'en dit ensuite Derrida est essentiel pour comprendre comment, une fois encore, il est nécessaire de faire sortir la psychanalyse, ainsi que toute autre analyse, des processus métaphysiques que contient le fantasme de la solution. Car Freud, lui-même reste ancré dans cette tradition, à tel point que Derrida affirme qu'il n'est jamais effleuré par le fait qu'il puisse exister autre chose qu'« une résistance pleine de sens à une analyse pleine de sens. Même si elle est définitive, la résistance appartient, comme ce à quoi ou à qui elle résiste, à l'ordre du sens, et d'un sens dont le secret est seulement le secret caché, la signification dissimulée, la vérité voilée : à interpréter, à analyser, à expliciter, à expliquer⁴⁸⁴. » Cette autre chose ou cet au-delà qui ne sont pas pensés par Freud, c'est l'idée d'une vérité qui ne serait jamais explicable, ni interprétable, pas même « dévoilable ». Or, consentir à la solution de l'autre exclut d'une part la possibilité de penser qu'une vérité puisse être ailleurs, cachée, dissimulée, introuvable, voire inexistante. D'autre part, cela suppose que l'on arrête l'énergie de la dispute, le mouvement de ce qui donne à penser lorsque par

⁴⁸³ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée 1996, p. 22.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

l'impossibilité d'unifier des concepts en une vérité stable et définitive, est continûment relancée – déconstruite -, l'analyse. Enfin, cela induit l'idée d'une soumission de l'un à l'autre des protagonistes et donc le risque toujours contenu de la question du pouvoir, inhérent à tout rapport de force. Il faut qu'existe et demeure la controverse, que la vérité puisse être discutée, envisagée selon d'autres voies, en un au-delà du sens logique. Dans *Politiques de l'amitié*, au chapitre « Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité », Derrida s'adresse de façon particulièrement polémique à la psychanalyse. En une longue parenthèse il relate « un épisode comique, vertigineux et hautement significatif dans l'histoire de la psychanalyse elle-même⁴⁸⁵. » Un épisode qui rend compte de la façon dont Freud réclame, lui, au contraire, de la part de ses disciples, un assentiment, bien loin de l'éveil critique que permet la controverse ; épisode qui montre également comment la soumission à l'autorité du Père est attendue, valorisée et légitimée par Ferenczi, disciple de Freud, fustigeant le tiers – ici Jung. Or, cette parenthèse de Derrida s'insère au moment même où, à partir des analyses de Kant autour du respect de l'ami, il vient interroger la force du tiers, celui qui peut faire polémique, interrompant la relation duelle, la prémunissant du narcissisme inhérent à toute relation d'amitié singulière et en cela même toujours enfermée entre « moi » et « moi », entre « je » et « moi ». Ce tiers devrait empêcher, en somme, de sombrer dans l'abîme de la jalousie spéculaire. Or, à l'inverse ici, Derrida rend compte d'une lettre de Ferenczi qui stigmatise le comportement de Jung, déclarant au Père – Freud fondateur de la psychanalyse -, que son disciple dissident est d'une impertinence inouïe, incapable de supporter une autorité au-dessus de lui et les correctifs analytiques qui en découlent. Cette dissidence aurait pu pourtant faire tiers et venir interrompre la position d'autorité paternelle, dont le meurtre est d'autant plus inutile, précise Derrida, « qu'il donne encore plus de pouvoir au père mort⁴⁸⁶. » Au regard de ce seul exemple, Derrida considère que la psychanalyse n'a pas su s'ouvrir à la polémique, puisque ces propos de Ferenczi sont le symptôme d'une fermeture au tiers, à ce qui pourrait arrêter la voix de l'unicité sclérosante. Il parle, en particulier d'une « transcendance irréversible de l'instance archontique ou *fondatrice* au regard de l'institution *fondée*, la transcendance irréversible de la position paternelle au regard d'une communauté fraternelle », lisible dans cette lettre qui le fait éclater de rire ; d'un « rire terminable interminable dont elle nous secouera jusqu'à la fin, tant que

⁴⁸⁵ Jacques Derrida *Politiques de l'amitié*, chapitre 10 « Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité », Galilée, Paris 1994, p.310-311.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

nous nous dirons, à lire une telle lettre (par exemple), que vraiment, si quelque chose n'est pas arrivé, *jusqu'ici*, à la psychanalyse, c'est bien la psychanalyse, et que sans doute elle ne lui arrivera jamais, surtout pas dans la chaîne des générations de ses pères fondateurs, à moins qu'elle ne soit déjà arrivée dans ce non-événement et que ce soit cela même, l'événement de ce non-événement, qu'il nous faille peut-être tenter de penser, de vivre, d'avouer enfin⁴⁸⁷.» Outre son ton polémique, il nous paraît ici important de souligner dans cette citation cette expression de Derrida : « instance *archontique* », dans la mesure où elle va nous permettre de donner deux précisions quant à cette question du pouvoir, en jeu dans les communautés analytiques et plus largement intellectuelles. La première, c'est que ce terme, *archontique* - dont l'étymologie *Arché* signifie le principe ou le commandement -, renvoie aux *Archontes*, c'est-à-dire aux hauts magistrats de la Grèce Antique, qui détenaient l'autorité, le commandement, et étaient dépositaires et gardiens des documents officiels. En cela nous voyons comment Derrida insiste sur ce pouvoir transcendant de l'autorité du Père, vue comme une instance archontique ici détenue par Freud, alors même que l'on parle de « communauté analytique », donc de ce qui se devrait d'être compris en une logique collégiale. La seconde, c'est que l'*Arché* désigne aussi l'origine, le commencement et par voie de conséquence la généalogie. Or, dans une note de bas de page de *Résistances*, Derrida parle, à propos de l'analyse, d'une nécessaire remontée « critico-généalogique », car « la simple généalogie risque toujours de privilégier le motif archéogénétique, voire le schéma au moins symbolique de la filiation, de l'origine familiale ou nationale. » Il ajoute : « je me permets de renvoyer sur ce point et notamment à propos de la figure du frère et de la fraternisation, à *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994⁴⁸⁸. » C'est une façon pour Derrida de rappeler que deux ans auparavant, dans *Politiques de l'amitié* donc, il discutait déjà les tentations « archéo-génético-généalogiques » de Freud. Celles qui se conjuguent à la fois du point de vue d'une tentation analytique de désirer revenir aux origines et de maintenir en cela un pouvoir, autrement dit, de garder la capacité de demeurer le maître du clan, des solutions analytiques et des forces pulsionnelles.

Ainsi, il faut endurer la polémique comme une tension de résistant légitimée, là où reste encore le reste, encore et toujours, c'est-à-dire ce qui est à-venir : un au-delà de Freud et de Lacan. Or, à évoquer les récriminations de Badiou à l'encontre de Major,

⁴⁸⁷ Jacques Derrida *Politiques de l'amitié*, chapitre 10 « Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité », Galilée, Paris 1994, p. 310-311.

⁴⁸⁸ Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 41.

nous entendons combien, de part et d'autre, les enjeux de pouvoir restent d'actualité, bien après Freud. Et pourtant, ce désir de pouvoir n'est-il pas ce que la psychanalyse tente, dans son dessein-même, d'évincer ? N'est-ce pas alors à cela qu'elle échoue, incapable elle-même d'exhumer les fantômes qui hantent toute institution, là où se jouent toutes sortes de collusions, de résistances, de complaisances avec le pouvoir ? Or, ces enjeux de pouvoir outre être intellectuels, sont des questions de filiation (ces questions, complexes, que la psychanalyse est également censée résoudre) puisqu'il s'agit d'une querelle autour d'un nom, un nom qu'il ne faut pas compromettre avec tel autre, car là serait le risque de trahir le père, d'abimer ses prérogatives, et plus généralement de perdre en objectivité intellectuelle, donc de déroger à l'amour de la vérité.

Cette polémique, permet aussi d'entendre comment Derrida écrit son intervention au colloque *Lacan avec les philosophes*. Il oriente son discours du côté de l'amour, de l'amour d'une personne, de l'amour qui se dit dès le titre à destination d'un nom : *Pour l'amour de Lacan*. Le ton de Derrida est donc dès le titre (puisque'il est question de titre) marqué par l'idée de la destination : *Pour...* Derrida écrit en vue de Lacan, à l'adresse de Lacan, dans le *télos* de Lacan, à-fin de dire son *amour* de Lacan. Il cherche à « trouver le ton » affirme-t-il dès l'ouverture de son propos. Et cette tonalité, Derrida la trouve en rendant d'abord hommage, non pas à celui à qui pourtant est censé se destiner son amour, mais à Freud. Derrida rend cet hommage en commençant par déplorer « la macroscopie » ou la « macrologie » du colloque :

À cause de cette macroscopie et de cette macrologie du colloque, les mouvements de stratégie "externes", si on peut dire et s'il y en avait qui soit pure, ce que je ne crois pas, tendent toujours à l'emporter largement. Et sur le travail tendent à l'emporter alors les thèses, les positions, les prises de position, les positionnements. Je n'ai jamais beaucoup aimé ces choses, les thèses, je ne m'y suis pas souvent arrêté, et ce n'est pas seulement une question de goût. C'est la question de la philosophie, rien de moins, et de ce qui s'y accorde à la *thèse*, à la *positionnalité*⁴⁸⁹.

À cette positionnalité, Derrida oppose alors Freud, qui lui n'aurait pas été pris dans cette position, et par là, a-destine son amour de Lacan. Il fait faire un détour de taille à cet amour. « Son » *Pour l'amour de Lacan* devient alors, d'abord et avant toute autre chose, une question freudienne, dont les ressorts sont hautement psychanalytiques, celle de la filiation ou de l'autorité de l'Archonte, autrement dit celle de la position (de la positionnalité) des fils par rapport au Nom du Père. Derrida dit alors de Freud qu'il est en quelque sorte « impositionnable » et que se trouve dans la lecture de *Au-delà du*

⁴⁸⁹ Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 59.

principe de plaisir, pour quiconque le lirait, l'impossibilité que puisse être arrêtée aucune de ses thèses. Autrement dit, quand-bien même un de ses héritiers tenterait (pour son propre intérêt, précise Derrida, donc de se l'approprier), de l'arrêter dans une de ses avancées, cela serait impossible. En effet, Freud « n'avance qu'à suspendre sans arrêt possible toutes les thèses dans lesquels ses successeurs ou héritiers, ses lecteurs en général, auraient eu intérêt de l'arrêter. » L'allusion encore implicite à Lacan est alors explicitée. En effet, Derrida affirme qu'outre montrer ces mouvements qui font du texte de Freud un « impositionnable », sa lecture de Freud dans *Spéculer sur "Freud"* consiste aussi à interroger la question du legs et la position par rapport au nom. Lui, Derrida refuse ainsi, à l'inverse de Lacan, de se positionner. Il refuse une position de principe autant vis à vis de Freud que de Lacan. Ces prises de position sont ni plus ni moins des pulsions, pulsion de prise ou d'emprise sur le Père par le fils arrêtant la possibilité du mouvement de continuation requis dans toute lecture :

Cette lecture était aussi une interprétation de ce qui lie la spéculation sur le nom, le nom propre ou les noms de famille à la science, singulièrement à la théorie et à l'institution psychanalytiques. Il va de soi que ma lecture concernait aussi, implicitement ou explicitement, pourvu qu'on dispose d'un certain code ou programme de traduction, les questions du nom de Lacan, les problèmes de legs, de science et d'institution, les apories de l'archivation dans lesquels il se trouve engagé.

À la pulsion ou à l'attente de prise de position, j'essaierai donc de résister une fois de plus, et à ceux qui attendraient ici de moi quelque positionnement pour y arrêter leur jugement, je souhaite bien du plaisir⁴⁹⁰.

La question de l'amour pour Lacan est soulevée alors par Derrida par celles de l'appartenance et du « nous », une fois encore. En effet, Derrida affirme : « Et si je disais maintenant "Voyez-vous, je crois que nous nous sommes beaucoup aimé, Lacan et moi..." », je suis à peu près sûr que beaucoup ici ne le supporteraient pas⁴⁹¹. » Or, Derrida poursuit en disant qu'être choqué de voir quelqu'un dire « nous », en parlant tout seul après la mort de l'autre, « il n'y a pas de quoi ». Il ajoute : « C'est là un des phénomènes les plus communs de la destinnance. Il inflige à la destination de la lettre une dérive interne dont elle peut toujours ne pas revenir, mais sur laquelle nous devons revenir. »

Derrida poursuit :

"Nous" est une modalité de l'*avec*, de l'être-avec, ou du faire-avec, *avoc*, *apud hoc*, chez l'autre en en hôte ou en parasite. Or, "nous" est toujours dit d'un seul. C'est toujours un seul qui a le culot de dire "nous les psychanalystes", "nous les philosophes", "avec vous les philosophes" ou "avec nous les philosophes", ou plus gravement encore "nous les

⁴⁹⁰ Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 59.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 60.

psychanalystes avec les philosophes". Avec, cela veut dire aussi chez (*apud, avuec, avoc, apud hoc*, catégorie de l'invité et de l'intrus, de l'hôte ou du parasite, donc qui abuse toujours dès qu'il dit "nous")⁴⁹².

Or, évidemment c'est toujours moi qui dit « nous », continue Derrida, c'est toujours un « je » qui énonce « nous ». L'un signe pour l'autre. « La dissymétrie est encore plus violente si c'est d'un "nous nous" réfléchi, réciproque et spéculaire qu'il s'agit. Qui aura jamais le droit de dire "nous nous aimons" ? Mais y a-t-il une autre origine de l'amour, un autre performatif amoureux que cette outrecuidance ? S'il y a du *nous* dans l'être, c'est parce qu'il y en a toujours un qui parle tout seul au nom de l'autre, depuis l'autre, il y en a toujours un qui vit plus, plus longtemps⁴⁹³. » Et là encore c'est bien de penser le *Plus* dont il s'agit pour Derrida, y compris *Pour*, en vue de, l'amour de Lacan. Car, la destinerrance de la lettre, son indivisibilité, sont ce qui permet de penser un *Plus de Lacan*, mais aussi d'entrevoir la possibilité de faire hospitalité à *Plus d'un...* dans tout texte, face à tout discours, au risque de les trahir, de leur faire révéler les refoulés et les symptômes, mais garantissant leur dynamique de vie. Cela suppose que la polémique ne s'achève pas. Car le texte (et il s'agira pour Derrida de s'inviter dans un des rares textes écrit par Lacan lui-même, celui des *Écrits*), doit faire hospitalité à l'intrus, au parasite, cela au risque de soulever les polémiques à propos de la pureté ou de la vérité du sens du texte. Il doit accueillir la possibilité du *plus tard...* c'est-à-dire d'un après moi, lorsque le nom sera mis à disposition du vivant, puisque le vivant vit plus longtemps que le mort.

Au fond, ce que souhaite Derrida, à travers la déconstruction, c'est de penser la question de l'hospitalité, y compris celle des textes. Comme si un texte pouvait en accueillir un autre et par cet accueil, par cette lecture secrète d'un texte par l'autre ou d'un texte à l'autre, un texte, une écriture donc, disait son consentement à sa déconstruction. Non pas consentir à la solution de l'autre, lui faire rendre raison, mais lui offrir l'hospitalité, au risque de la polémique et de l'erreur, au fil de l'errance. Dans *Passions de la littérature (Demeure)*, Derrida le dit ainsi : Conjuguer « le plus tard au présent de l'indicatif, s'adressant à l'avenir, plus tard de ceux qui alors, les lecteurs, les destinataires, vivront ou croiront vivre et se souvenir au présent. Une logique, une chrono-logique insensée, confie cette grammaire à la loi d'un présent disjoint, d'un présent de l'indicatif instable, simultanéité chronologique, si on pouvait dire, entre le

⁴⁹² Jacques Derrida, *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996, p. 61.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 61-62.

présent de celui qui parle pour dire plus tard et le présent de ceux qui un jour, plus tard, le liront, le lisent déjà, mis en demeure ou assignés à demeure dans ce moratoire d'écriture⁴⁹⁴. » Nous retrouvons l'idée du moratoire. Nous l'avions déjà rencontrée, au fil de la lecture de *Demeure, Athènes*, lorsque Derrida parle du processus chronodyssimétrique du moratoire ou du délai qui taille le calcul de l'incalculable⁴⁹⁵. S'il s'agissait de montrer que l'autre a décidé avant moi, que je dois me rendre à la décision de l'autre, il y a cette fois dans *Pour l'amour de Lacan*, l'idée que l'autre est aussi celui qui vient après moi. Et là, il s'agit bien d'un moratoire d'écriture. Un moratoire d'écriture qui aurait été autorisé par Lacan lui-même, dans la dédicace qu'il fit à Derrida, sur la page de garde des *Écrits* : « à Jacques Derrida, cet hommage à prendre comme il lui plaira ». Message reçu, ajoute Derrida. Dans le contexte de la question de la destination de la lettre, de la destinerrance, on peut supposer alors que recevoir ce message consistera pour Derrida, à toujours faire en sorte de penser une a-destination de son amour pour Lacan. Autrement dit, qu'il puisse toujours faire en sorte que son amour de Lacan n'arrive pas à destination, afin qu'il puisse honorer cette injonction de faire comme il lui plaira. Conformément aussi à une phrase de Lacan, qu'Elisabeth Roudinesco transcrit dans son *Histoire de la psychanalyse en France (tome 2)*, Derrida ne cessera avec Lacan de « jouer du mort ». Derrida rend compte ainsi de cette phrase : « La phrase de Lacan parle d'un "père" et c'est moi, d'un père qui "n'y reconnaît pas [...] l'impasse que lui-même tente sur l'Autre [grand A], en jouant du mort. » Derrida se demande alors s'il ne voulait pas dire le fils : « s'il ne voulait pas faire le fils, de lui ou de moi, faire de moi le fils qui tente l'impasse sur l'Autre en jouant du mort, comme il dit, ou faire lui-même le fils. » C'est à la question de la place, donc, là où Derrida ne reçoit pas de réponse, que se pose la question du moratoire d'écriture, donc d'une différance dans le temps de l'écriture, pensée à travers la question de l'indifférenciation entre la place du père et celle du fils. Une indétermination de la position, conjuguée avec la possibilité d'une liberté profonde, celle laissée par Lacan à Derrida.

Comme toujours Lacan m'a laissé la plus grande liberté d'interprétation, et comme toujours je l'aurais prise même s'il ne me l'avait pas laissée, comme il m'aura plu : il m'avait laissé la plus grande liberté d'écoute et d'interprétation puisqu'il ajoutait aussitôt après : "Au père qui me l'a dit d'ici m'entendre ou non" (ce *didicit* est magnifique, je l'entends en latin, comme dans la nuit d'un *disco*, cette fois et non d'un bal, d'un *disco* où le vieux professeur n'arrive pas à renoncer à la compulsion conjointe du futur antérieur

⁴⁹⁴ Jacques Derrida, *Demeure, Athènes*, Éditions Galilée, 2009, p. 69.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 24.

et de la didactique : *didici*, je te l'aurai dit, je te l'ai enseigné). Cette liberté d'interprétation comme il me plaira, il me l'avait laissée à la page de garde des *Écrits* quand ils furent reliés, puisque la dédicace qui l'accompagne dit ceci : "à Jacques Derrida, cet hommage à prendre comme il lui plaira". Message reçu : j'en ai toujours usé, aujourd'hui encore, de cet hommage, comme il me plaît et comme il me plaît de le rendre⁴⁹⁶. »

Cet hommage, il convient de le rendre à Lacan, comme il se doit, c'est-à-dire le rendre au mort, dans un moratoire d'écriture, en a-destinant pour toujours son amour de Lacan, en se rendant donc, aux fantômes de Lacan, auprès d'eux, au creux de là où ils ne sont pas, dans les interstices des textes. L'hommage dans la suite de *Pour l'amour de Lacan* sera alors rendu, de façon plus précise, dans l'a-destination suivante, cette fois en forme d'affirmation : « Le discours de Lacan est un discours trop philosophique, trop en confiance *avec les philosophes*, malgré toutes sortes de dénégations. » La lecture, comme moratoire de l'écriture, consiste alors pour Derrida à ne jamais vivre avec (aimer) Lacan, comme un philosophe vivrait avec un psychanalyste, refusant ainsi d'assigner l'un ou l'autre à la place que serait censé prendre (prendre possession) l'un, le philosophe et l'autre, le psychanalyste, sous entendu à une place institutionnelle dans un imaginaire collectif chargé de fantasmes.

Dès lors, « l'anamour » de Derrida pour Lacan consistera à repérer les effets textuels et théoriques, par exemple dans le séminaire sur *La lettre volée* (donc dans les *Écrits*), « ce qui ajointe et relie fortement un certain nombre de motifs, mettons arbitrairement huit pour faire penser à l'institution de l'infini debout. » L'hommage se dira donc en huit points critiques, mais aussi à l'infini d'une a-destination, qui ne s'achèvera jamais, qui se dira à l'infini d'un écrire, sans jamais se clôturer dans aucune vérité, ouverte à ceux qui viendront après.

Chapitre 2 : Lacan ou l'herméneutique

Dans la philosophie et ses intentions de connaissance, c'est-à-dire d'éclaircissement de l'opacité du monde, se trouve une certaine violence. Cette violence se cache derrière les enjeux de la langue comme *logos*, c'est-à-dire là où la connaissance passe par un désir d'hégémonie porté par le discours, lorsque la pensée se veut

⁴⁹⁶ Jacques Derrida *Résistances, de la psychanalyse*, « Pour l'amour de Lacan », Éditions Galilée, 1996, p. 70.

résolution, résolue à résoudre pour savoir, pour trancher ou décider sans appel ou sans intervention de l'autre. Ce désir de savoir est rapproché par Freud dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, de la pulsion d'emprise. La pulsion de savoir est selon lui une « modalité sublimée de l'emprise », travaillant « avec l'énergie du plaisir de voir.⁴⁹⁷ » Derrida renvoie cette pulsion de savoir aux pouvoirs de la discursivité. En effet, selon lui aucune discursivité ne peut être séparée d'un pouvoir spécifique ; non seulement un pouvoir répressif et interdictif, mais aussi qui « a pour destination de produire du plaisir ou d'être appelé par une impulsion de plaisir⁴⁹⁸. » Ce pouvoir contenu dans toute institution se fondant par un discours, consiste à s'approprier le lieu de l'autorité qu'est la vérité, de dérober le pouvoir de celui qui détient en sage l'instance archontique, c'est-à-dire le père ou Dieu qui sait et qui garde la vérité. Celui qui sait risque ainsi toujours d'user de ce pouvoir et d'aliéner l'autre.

Pourtant, le propos de Derrida concernant le désir de connaissance peut sembler ambigu. N'a-t-il pas lui aussi un désir d'éclaircissement des discours de la philosophie ? En cherchant à déconstruire les illusions à l'œuvre dans toute démarche de pensée, ne cherche-t-il pas à déloger les « refoulés » du discours et cela en discourant sur la possibilité d'un discours désillusionné ? Sans doute cette ambiguïté est-elle due à la question même de la vérité dont les enjeux sont nécessairement aporétiques. « Il faut la vérité, c'est la loi » affirme Derrida, mais à désirer la posséder à toute force peut apparaître l'*hubris*. D'autant plus que dans le rapport à la vérité sont mis en opposition un sachant et un ignorant. La question de la vérité relance la question de la position du sujet. Cette question est évidemment celle ouverte par Heidegger lorsqu'il impute à Descartes la responsabilité d'avoir ouvert la voie à une métaphysique du *subjectum*, d'une représentation « égocentrique » du monde dont le sujet est le centre et maître. C'est donc logiquement dans la destruction de la métaphysique de la subjectivité, c'est-à-dire dans la remise en cause d'une pensée où le sujet se conçoit dans un rapport d'emprise sur le monde - où le Je est posé (sujet conscient et subsistant), opposé aux objets du monde -, que pourrait se trouver une chance de dépasser ces intentions de maîtrise. Pourtant, pour Heidegger cette destruction persiste encore dans une tentative de retrouver un vrai sens de la vérité, une vérité autre, pensée autrement, autrement qu'à partir du sujet comme centre des représentations. La vérité est donc encore

⁴⁹⁷ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Éditions Points, Avril 2012, p. 147.

⁴⁹⁸ Jacques Derrida, *Au-delà du principe de plaisir*, Rue Descartes 2014/3 (n°82), p.8.

recherchée non dans ce qu'elle produit comme objet de savoir, mais comme retrait de l'être, c'est-à-dire par le mode d'apparaître en-dehors d'un sujet. Ainsi, au-delà de Heidegger, la démarche de Derrida par rapport à la question de la vérité s'ancre au niveau historique et en particulier à partir des rapports qu'entretiennent les sciences et la philosophie avec la vérité. Derrida rapproche de la façon suivante les étapes des différents remaniements de l'idée de vérité : « Quand on analyse systématiquement la valeur de vérité comme *homoïosis* ou *adaequatio*, comme certitude du *cogito*, (Descartes, Husserl), ou comme certitude opposée à la vérité dans l'horizon du savoir absolu (*Phénoménologie de l'esprit*) ou enfin comme *aletheia*, dévoilement ou présence (répétition heideggérienne), ce n'est pas pour en revenir naïvement à un empirisme relativiste ou sceptique⁴⁹⁹. » « Il faut la vérité⁵⁰⁰ », affirme ainsi Derrida, car « enfin il va de soi qu'il ne s'agit en aucun cas de tenir un *discours contre la vérité* ou contre la science (c'est impossible et absurde, comme toute accusation échauffée à ce sujet)⁵⁰¹. » Tout comme il faut la vérité, on ne pourrait donc envisager sérieusement de penser en-dehors du champ de la philosophie ou de la métaphysique. Derrida le précise dans *Apories* : les figures de l'impossible (l'amour, l'amitié, le don, l'autre, le témoignage, l'hospitalité, etc.), « déjouent d'avance toute stratégie méthodologique et tout stratagème de la délimitation. La circonscription est l'impossible. J'espère avoir réussi à vous convaincre que mon propos n'était pas de justifier un passage au-delà du savoir, de l'anthropo-
 thanatologie, de la biologie et de la métaphysique de la mort vers une pensée plus radicale, originaire ou fondamentale⁵⁰². » Ainsi, si Heidegger a un besoin essentiel de cette « distinction entre l'authentique et l'inauthentique⁵⁰³ », qui passe par la mort comme possibilité la plus propre du *Dasein*, elle devient paradoxalement selon Derrida « la possibilité la plus impropre, la plus ex-propriante, la plus inauthantifiante⁵⁰⁴. » C'est pourquoi, la distinction entre l'authentique et l'inauthentique est une distinction impraticable, selon Derrida, « dès lors qu'on admet une possibilité ultime qui n'est autre que la possibilité d'une impossibilité⁵⁰⁵. »

⁴⁹⁹ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 79-80, note de bas de page numéro 23.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² Jacques Derrida, *Apories*, Éditions Galilée, 1992, p. 139.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 135.

Freud est alors invoqué par Derrida, tant dans *Positions* que dans *Apories*, afin d'envisager tout de même la possibilité d'un au-delà de l'impasse. Pour sortir de l'aporie entre le « il faut la vérité » et l'idée que tout discours qui soutient les enjeux de la vérité est potentiellement lié à la pulsion de savoir, il faut entendre que « *l'aporie ne peut jamais être simplement endurée comme telle*. L'aporie ultime, c'est l'impossibilité de l'aporie comme *telle*. Les réserves de cet énoncé paraissent incalculables, il se dit et compte avec l'incalculable même⁵⁰⁶. » La vérité doit alors être pensée à la lumière de cet incalculable ouvert par l'aporie. Or, la psychanalyse semblerait pouvoir satisfaire à cette ouverture. Il faut la vérité, c'est la loi, affirme Derrida mais pour ajouter aussitôt qu'en disant cela il paraphrase Freud, qui « le dit du pénis présent/absent (mais c'est la même chose)⁵⁰⁷ ». C'est pourquoi, « il faut reconnaître dans la vérité "le prototype normal du fétiche". Comment s'en passer⁵⁰⁸? » Ainsi, même si l'on ne peut pas se passer de la vérité, puisque tout discours immanquablement y revient, il convient néanmoins de veiller à ne pas conserver la valeur de la vérité intacte. Ce n'est pas l'idée même de vérité qui réclame d'être déconstruite, mais c'est l'idée de valeur autour de la vérité qui ne doit jamais cesser d'être interrogée, précisément parce qu'ériger la vérité en valeur absolue entraîne des tentations de fétichisation risquant de pétrifier la vérité elle-même dans une dimension de tabou, charriant des discours aux velléités de possession et d'emprise.

Toutefois, la question insiste : vouloir ainsi passer la vérité au crible de la déconstruction n'est-ce pas pour Derrida, faire œuvre d'une recherche de vérité ? En fait, c'est le mouvement même de la recherche sans cesse en acte qui est essentiel pour lui. Ne jamais rien figer ou fixer, surtout pas la pensée, telle serait l'œuvre de vérité dont Derrida nous fait les héritiers. C'est en ce sens que Jacob Rogozinski dans *Faire Part - Cryptes de Derrida*, repère dans la démarche de Derrida, la « vérité de déconstruire la vérité. » En retraçant de Platon à Heidegger, l'interprétation du chiasme qui unit et différencie à la fois la vérité et la non-vérité, Jacob Rogozinski à propos de Derrida, parle d'un certain avènement de la vérité permis par le *jeu de la soumission et de la soustraction* à la langue métaphysique. Il nous semble que cet avènement de la vérité puisse s'envisager à la lumière du jugement réfléchissant kantien : tout se joue *comme si* le texte de Derrida accomplissait en acte l'avènement de la vérité sans ne jamais avoir

⁵⁰⁶ Jacques Derrida, *Apories*, Éditions Galilée, 1992, p. 137.

⁵⁰⁷ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 80, note de bas de page numéro 23.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

pour finalité la vérité en tant que valeur. Évoquer le *comme si* dans le rapport de Derrida à la vérité peut renvoyer à la téléologie telle qu'elle est conçue par Kant, dans la *Critique de la faculté de juger* (Paragraphe 75), comme jugement réfléchissant, c'est-à-dire un jugement qui ne dit rien sur ce que sont les phénomènes mais qui nous dit subjectivement comment nous pouvons les juger. La téléologie n'est en aucun cas pour Kant une détermination de la nature, tout comme chez Derrida, la vérité ne peut être une détermination de la pensée. Toutefois, la téléologie sert de principe heuristique, de principe régulateur à la pensée, d'idée directrice à la recherche. Demeurer dans le principe téléologique d'une recherche de la vérité ne ferait que nous cantonner à l'étroitesse de nos vues à l'intérieur du finalisme. Avec Derrida, la vérité n'existe pas en tant que telle mais reste un faire-œuvre de la pensée qui ainsi se meut et erre vers une finalité sans fin. Il faut faire *comme si* la vérité était à l'horizon de la pensée (la vérité c'est la loi), tout en sachant que l'horizon en tant que tel n'engendre que le risque de paralyser la recherche, c'est-à-dire de la polariser vers un but déjà déterminé, dont les préalables préexisteraient à la démarche. Cet accomplissement en acte de la vérité peut dès lors se comprendre comme errance ou comme *paralyse*. La paralysie affirme Derrida, « n'interdit rien, elle fait mouvement, le faux mouvement qui procède selon le faux-pas du désir et franchit la limite : celle-ci, "en tant qu'infranchissable, appelle à franchir, affirme le désir (le faux-pas) qui a toujours déjà, par le mouvement imprévisible, franchie la ligne"⁵⁰⁹. » Le faux-pas du désir serait alors la mise en mouvement du faux-désir de savoir, c'est-à-dire désillusionné de la possibilité d'atteindre son but, mais permettant, à tout le moins, la mise en œuvre de la pensée. La pensée serait ainsi la mise en mouvement du désir de savoir, dénuée toutefois de toute détermination téléologique, c'est-à-dire sans attendu préalable car débarrassée de son illusion d'atteindre le vrai. L'acte de faire-vérité sans le moindre horizon de vérité se trouverait alors là où alternent les mouvements de soumission à la langue métaphysique et les mouvements de transgression hors de la langue métaphysique, là « où le texte de la métaphysique excède sa propre clôture, s'ouvre sur son impensable dehors⁵¹⁰. »

Du reste, cette recherche d'une inscription historique de la vérité repérée dans une circularité qui en répète les enjeux philosophiques, continue évidemment d'être menée par Derrida vis-à-vis de la psychanalyse et spécialement celle de Lacan, cela afin

⁵⁰⁹ Jacques Derrida, *Parages*, « Pas », Éditions Galilée, 1986-2003, p. 73.

⁵¹⁰ Jacob Rogozinski, *Faire part – Cryptes de Derrida*, Éditions Lignes et Manifestes, 2005, p. 128.

d'en excéder les enjeux. Derrida explique par exemple dans *Positions* que lorsque Lacan recourt au concept de *signifiant*, il le fait de façon délibérément équivoque. Il s'agit pour Derrida de régulièrement marquer le tour par lequel le mot "signifiant" nous reconduit ou nous retient dans le cercle logocentrique. Ce cercle est celui dans lequel sont enfermés Lacan avec Heidegger et plus largement Lacan avec les philosophes. La question de Derrida est donc bien ici et d'abord celle d'un indispensable mouvement de la pensée. La pensée en mouvement est celle qui ne s'endort jamais. Elle doit veiller avec vigilance à ne jamais rétrécir son champ de vision aux seules fins de la recherche de la vérité, quand bien-même cette recherche serait désillusionnée grâce aux apports de la psychanalyse, surtout quand le nom de la psychanalyse rayonne du seul nom propre de Lacan. Car dans ce cas, l'appropriation est à son comble et l'effet de fétichisation de la valeur de vérité également. Du reste, une fois encore, Derrida dans *Pour l'amour de Lacan*, énonce la loi de la vérité : « Il faut la vérité, avec et sans la philosophie, *without, avec et sans* Lacan⁵¹¹. » Autrement dit, dans ce contexte-là, il faut la vérité à propos du lien-sans-lien de Lacan avec la philosophie. Car là se dit le chiasme à l'œuvre entre Lacan et la philosophie, c'est-à-dire ce chassé-croisé entre « le raffinement et la compétence, l'originalité philosophique de Lacan [qui] n'ont pas de précédent dans la tradition de la psychanalyse⁵¹² » et les « conséquences paradoxales et perverses du fait que Lacan est un philosophe tellement plus averti que Freud, tellement plus philosophe que lui⁵¹³. » S'il faut la vérité c'est alors pour entendre ce qu'il en est des rapports entre les différents champs de connaissance. Derrida affirme : « à partir de ce chiasme qui faisait du discours de Lacan un discours trop en confiance avec les philosophes et avec Heidegger (dont ma lecture dès 1965 était tout sauf confiante et engageait explicitement des questions que je n'ai cessé d'élaborer *depuis*), je ne pouvais, moi, être *avec* Lacan comme un philosophe serait avec un psychanalyste⁵¹⁴. » Faire retour à Heidegger, à ce moment de notre travail, permettra ainsi de repérer la parenté entre Heidegger et Lacan du point de vue d'une nouvelle conception de la vérité, encore ancrée dans le geste de la philosophie, là où quand-bien même s'élabore un geste critique autour de la question de la vérité, perdure toutefois une valeur de la vérité insuffisamment interrogée. Il s'agira alors de montrer comment Derrida s'appuie sur cette *homoiosis* entre Heidegger et

⁵¹¹ Jacques Derrida *Résistances, de la psychanalyse*, « Pour l'amour de Lacan », Éditions Galilée, 1996, p. 74.

⁵¹² *Ibid.*, p. 65.

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

Lacan pour les renvoyer l'un à l'autre, l'un et l'autre vers le statut de « facteur de la vérité », c'est-à-dire celui qui a pour tâche de livrer la lettre attendue, à la bonne adresse, quand bien même elle traverserait quelques errances, arrivant néanmoins toujours à destination. Autrement dit, même à la lumière de l'entente neuve que propose Heidegger de la philosophie et malgré le redéploiement du sens qu'il en propose, celle-ci se comprend encore comme la recherche du plus vrai, là où s'entend (au sens littéral : là où la voix résonne le plus clairement) ce qui serait le rapport le plus authentique au monde. En effet, elle se comprend « comme acheminement vers une parole pleinement parlante, en un mouvement incessant de va-et-vient qui, des mots va vers ce qui à travers eux se dit sans être explicitement énoncé et qui, de ce qui est ainsi indiqué s'en revient vers les mots dès lors autrement entendus et rendus à leur plein sens⁵¹⁵. » Rendre manifeste le sens de l'être serait ainsi *Ereignis*, avènement (dans le sens de laisser advenir à soi) qui est entre-deux, là où s'ouvre la dimension à partir de laquelle apparaît le monde et, se déroband à tout énoncé, il se donne comme la source silencieuse de toute parole. Or, comment ne pas entendre ici ce que dira Lacan du sujet de l'inconscient, divisé car inscrit dans l'impossible identification à soi du sujet et confronté sans cesse à de l'impensable et de l'impossible à dire, là où à propos de l'inconscient il ne peut être question que de « la "stance-par-en-dessous", celle qui s'appelle ailleurs le manque de signifiant ou ailleurs encore la Chose, et que – à tout prendre – on approcherait au moins mal par le dire du poème. Tout ce que Lacan esquisse ou suggère ici s'apparente à la conception heideggérienne de la *Dichtung* comme l'accès privilégié parce que non discursif à la vérité comme dévoilement⁵¹⁶. » Le sujet est donc appelé à s'affranchir de sa substantification, à partir de la reconnaissance de la division entre l'énoncé et l'énonciation et à partir de là, il serait rendu à sa vraie place, à la place même de la vérité, là où l'inconscient se dirait de ne pouvoir se dire, c'est-à-dire se voilerait/dévoilerait comme pur manque de signifiant. Dans la continuité de cette question s'engagera dès lors celle du signifiant transcendantal, comme signifiant privilégié : le *phallus*. En effet, selon Derrida ce signifiant est d'abord gardé par le langage verbal. La formule lacanienne « Moi la vérité, je parle », perpétue une tradition de la recherche d'une parole vraie, quand bien-même cette parole parle de cette chose qui parle en nous sans que

⁵¹⁵ *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Article « Herméneutique » rédigé par Florence Nicolas, Les Éditions du Cerf, 2013, p.604.

⁵¹⁶ Bernard Baas, Armand Zaloszcyc, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Éditions Navarin-Osiris, 1988, p. 29.

nous n'en sachions rien. Si elle témoigne à partir d'elle-même ce n'est donc pas depuis un ailleurs. Cela suppose un langage ouvert de l'intérieur ; il est à lui-même sa propre ouverture à partir de laquelle « ça parle » en vérité. C'est dire aussi que si la vérité parle c'est qu'elle est nécessairement vérité de l'énonciation dans le sens où elle convoque un véritable sujet de la parole, non-interrogé en tant que tel.

À travers ces motifs lacaniens nous verrons alors comment cette parole reconduit les mécanismes du phallogocentrisme, là où la chose parle d'elle-même et semble toujours avoir raison quand elle s'entend. L'authenticité de la parole vraie est alors garantie par la voix et la logique du signifiant, excluant nécessairement d'autres logiques. Dans cette perspective, nous continuerons de nous interroger sur la question du primat du nom propre, et comment c'est à partir de cela que peuvent se penser des effets de réappropriation, ayant pour conséquence selon Derrida et dans une certaine situation analytique, de fixer la pensée de la psychanalyse de Lacan au seul nom de son auteur. En effet, le nom de Lacan est ce qui fait tenir ensemble, ce qui fait consister les concepts inaugurés (RSI). Si nous avons déjà aperçu ce questionnement autour du nom, il s'agira ici de le préciser en l'interrogeant cette fois du point de vue de la théorie. René Major interroge cette intrication entre le nom et les concepts, dans *Depuis Lacan : _____*, « Ne peuvent-ils tenir ensemble et tenir au corps (la consistance concerne l'état du corps) qu'avec ce nom propre, ou quelle serait la condition de leur existence sans ce nom ou encore leur condition (leur état) si le nom peut être dans leur désistance, s'il peut en désister sans se désister⁵¹⁷ ? » La question est donc de savoir si l'auteur ou le penseur peuvent consentir à désister de leur état de dominant, de chef, d'archonte. Pour ce qui nous intéresse cela permet d'interroger la psychanalyse et ce qu'il en est de sa « position » par rapport à Lacan, par rapport à son nom. C'est la question de Derrida, lorsqu'il affirme que « la question n'est plus de savoir *s'il y a ou pas* de la psychanalyse, x-ienne, la sienne, la tienne, la mienne, qui tienne ou qui vienne, cette incalculable, inénarrable, in-comptable, imputable question se déplace à mesure que se déconstruit *comme d'elle-même*, sans déconstruction ni projet déconstructeur, la situation analytique donc l'institution analytique⁵¹⁸. » Pour toute démarche d'écriture devraient pouvoir se jouer la possibilité de la perte du nom, ou selon l'expression de Derrida dans *Parages*, une lutte pour l'anonymat. Car, en écrivant pour perdre le nom, « il y va de cette amitié

⁵¹⁷ René Major, *Depuis Lacan : _____*, Actes du Colloque *Lacan avec les philosophes*, Éditions Albin Michel, 1991, p. 388.

⁵¹⁸ Jacques Derrida *Résistances, de la psychanalyse*, « Pour l'amour de Lacan », Éditions Galilée, 1996, p. 88.

pour l'exigence d'écrire qui exclut toute amitié⁵¹⁹. » Nous le disions, il s'agit de maintenir la lutte pour l'écriture qui soit toujours déjà une infidèle fidélité, un *poleros*.

C'est aussi dans cette logique du signifiant transcendantal comme supplément que se jouent les effets de cadre et d'herméneutique présents dans la démarche d'analyse de Lacan. Si la parole se pense comme une ouverture à la vérité depuis l'intérieur qui ne peut que parler, elle se conçoit alors comme circularité – la circularité de la lettre - autour d'un « trou dans les savoirs », c'est-à-dire comme ce qui toujours a sa place, quand bien même elle tourne autour. Lorsque Lacan affirme dans le Séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*, que « L'amour de la vérité, c'est l'amour de la faiblesse dont nous avons à soulever le voile, c'est l'amour de cela que la vérité se cache, et qui s'appelle la castration⁵²⁰ », il fait perdurer une conception de la vérité comme vérité-castration. Ce qui fait dire à Derrida : « Quelque chose manque à sa place, mais le manque n'y manque jamais. Le phallus, grâce à la castration, reste toujours à sa place. » Il s'agira alors de montrer que cette « circularité du propre » exclut les hors-cadre, les parerga, les écarts. À cette vérité-castration encore inscrite dans les tentations métaphysiques de dévoiler et qui s'envisage – se commande, précise Derrida – depuis son *telos*, Derrida substitue la dissémination ou l'écart du *quatre*, sans promesse de topos et de vérité. Il le dit ainsi : « La différence qui m'intéresse ici, c'est que, formule à entendre comme il plaira, le manque n'a pas sa place dans la dissémination⁵²¹. » Interroger ainsi la place ou les positions, c'est donc vouloir ouvrir les lieux figés, ou autrement dit, montrer que les enjeux topologiques, loin d'être secondaires sont primordiaux pour envisager la déconstruction. La déconstruction s'envisage ici encore comme ce qui alerte, éveille, met en mouvement les mouvements d'une pensée vers ce qui l'inquiète, vers l'*Unheimlich*. Il s'agit de réveiller un autre sens de la vérité, une vérité étrange et indécidable, incalculable, en-dehors des structures et de la logique. Que ce soit au cœur des textes ou au sein des institutions, il faut la marge, l'ailleurs, l'autre part, l'en-dehors. Donc, si à l'inverse persiste une circularité close de l'herméneutique, si le nom de Lacan interdit les écarts au-delà de son système, alors la pensée se fige, exclut. Dès lors, Derrida affirme :

Ce qui tient en alerte mon écoute interminable de Lacan, toute insuffisante, intermittente, distraite et flottante qu'elle est, c'est moins la question de la philosophie,

⁵¹⁹ Jacques Derrida *Parages* « Pas », Éditions Galilée, 1986-2003, p. 106.

⁵²⁰ Jacques Lacan, *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, 1969-1970, Paris, Seuil, 1991, p. 58.

⁵²¹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 470.

de la science et de la psychanalyse, que telle autre qui concerne un certain état dominant (dominant, c'est-à-dire du maître) de l'histoire de la philosophie, de la science, de la psychanalyse, à savoir l'état dominant que j'ai nommé phallogocentrisme à un certain moment, selon une certaine détermination historique, précaire, conventionnelle, finie de la *situation analytique*, de ses règles et de ses limites. À cette situation analytique me paraît convenir l'expression topologique que j'avais risquée sur un autre exemple, l'invagination chiasmatisée des bords⁵²².

L'invagination, comme phénomène de plis qui se replient sur eux-mêmes, confondant ce qui vient de l'intérieur et ce qui vient de l'extérieur, brouille les limites claires des bords. Or, si l'invagination résiste à se laisser parasiter par le hors-œuvre, alors il y a risque que se figent les mouvements de la pensée. C'est dire qu'une œuvre, si elle dépend de tous les cadres qui l'organisent et la solidifient, doit néanmoins consentir à se soumettre au jeu du supplément. Cela la menace nécessairement, puisque cela met en défaut les instances ou autorités qui exigent un auteur, un narrateur ou un « je » à l'identité assurée, pourtant cela la renforce. Pour tout texte, se lit cette invagination comme ce qui se double et se redouble dans les intervalles du texte. Dès lors, c'est à la condition qu'il se déconstruise que le texte peut survivre. « Le bord apparemment externe d'une clôture, loin d'être simple, simplement externe et circulaire, selon la représentation philosophique de la philosophie, ne fait signe au-delà, vers le tout autre, qu'en se dédoublant, se faisant « représenter », replier, *re-marquer* à l'intérieur de la clôture, du moins dans ce que la structure produit comme effet d'intériorité. Mais c'est précisément cet effet de structure qui se déconstruit ici⁵²³. » Consentir à la déconstruction, c'est donc accueillir le sans-place, le sans-domicile et c'est s'ouvrir à la marge, à l'ailleurs.

Il restera alors une question. Comment lorsque les enjeux philosophiques ont été examinés, lorsqu'ont été mis à jour les processus de puissance à l'œuvre de façon insidieuse à travers la pensée de la suprématie du phallus envisagé comme le supplément, c'est-à-dire comme la marque de la supériorité du souverain, son érection figurant d'emblée la loi du plus fort, d'autant plus qu'il tient lieu de vérité alors même qu'il n'y est plus, comment donc une fois ces processus repérés, est-il possible de les mettre en lien avec le problème de la *praxis* (ici comprise comme ce qui serait efficient) de la pratique psychanalytique ? Autrement dit, comment la psychanalyse qui serait enfin ainsi advenue à elle-même, selon les vœux de Derrida, pourrait-elle dès lors se

⁵²² Jacques Derrida *Résistances, de la psychanalyse*, « Pour l'amour de Lacan », Éditions Galilée, 1996, p. 88.

⁵²³ Jacques Derrida *Parages* « Survivre », Éditions Galilée, 1986-2003, p. 135-136.

débarrasser, en vue de sa pratique, des enjeux d'emprise et de cruauté inhérents à la pulsion de pouvoir ou de maîtrise souveraine ? Ces questions sont-elles dès lors réservées aux psychanalystes et à eux seulement, c'est-à-dire à ceux qui s'occupent de cette chose sérieuse qu'est la souffrance et avec laquelle il n'est nullement question d'en rire ? Se poser ainsi la question n'est-ce pas déjà entendre résonner les grincements de la cruauté lorsqu'ils sont à l'œuvre dans l'exclusion ? Sous prétexte que l'on ne serait pas inclus dans le sérail de la clinique institutionnalisée sur un certain mode et des règles de la situation analytique, on ne détiendrait pas le critère de compétence pour parler de ces enjeux de pouvoir de la psychanalyse à l'œuvre dans la clinique. Il faudrait alors se taire. C'est ce que laisse entendre Lacan à propos de Derrida. Il le raconte ainsi : « René Girard m'a rapporté qu'après ma conférence à Baltimore, alors qu'il cherchait à faire partager à Lacan sa propre évaluation (elle était généreuse), Lacan lui aurait dit : "Oui, oui, c'est bien mais la différence entre lui et moi, c'est qu'il n'a pas affaire à des gens qui souffrent", sous-entendu : en analyse. Qu'en savait-il ? Très imprudent. Il ne pouvait tranquillement dire cela, et le savoir, qu'à ne se référer ni à la souffrance (hélas j'ai aussi affaire, comme tant d'autres, à des gens qui souffrent – vous tous par exemple) ni au transfert, c'est-à-dire à l'amour qui n'a jamais eu besoin de la situation analytique pour faire des siennes⁵²⁴. » On pourrait en effet, trop rapidement affirmer, comme il le dit ici lui-même, que Derrida n'a que faire de la pathologie ou de la souffrance et donc de la question de la guérison en jeu dans la cure. Car ce qui intéresse toujours déjà Derrida c'est de comprendre les dérives cruelles de tout discours et de toute communauté humaine produisant l'exclusion et donc la souffrance. Ainsi, par exemple, départager ceux qui seraient en analyse de ceux qui ne le sont pas, ne serait-ce pas déjà exclure et s'arroger le droit de celui qui sait⁵²⁵ ? Ainsi, comment la psychanalyse, lieu d'une hospitalité inconditionnelle - comme lieu d'accueil de la souffrance des personnes

⁵²⁴ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 86.

⁵²⁵ Nous faisons ici allusion aux propos de Lacan, rapportés par Derrida dans *La carte postale*, lorsque Lacan se moqua publiquement de Derrida lors d'un séminaire en disant « savez-vous que J.D. est en analyse ? ». Pourquoi, se demande alors Derrida, a-t-on envie que quelqu'un soit en analyse ? De qui se dit-on : si ce n'est pas vrai, il faut l'inventer ? Il commente ensuite : « Qu'un grand de la psychanalyse ne résiste pas au désir d'inventer en ce domaine, que publiquement il jette la chose en pâture, comme une nouvelle intéressante et d'après ce qu'on m'a dit de la scène, destinée à rassurer dans la dérision (les gens du séminaire riaient, paraît-il, d'entendre dire que quelqu'un était en analyse), voilà ce qu'on n'a pas fini de méditer et qui déborde de beaucoup mon cas personnel. Je ne dirais pas comme un autre que c'est la question, un symptôme de la question, mais enfin il est vrai qu'ils sont très nombreux, me dit-on, à ne pas croire et donc à ne pas supporter que je n'aie jamais été en analyse. » Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Envois », Éditions Flammarion, 1990, p. 218.

accueillies, sans distinction d'appartenance, fondant sa pratique sur le fait de congédier tout présupposé et toute catégorisation préconçue des pathologies -, ayant permis avec Freud, puis Lacan de révolutionner les préjugés autour de la maladie psychique, peut-elle s'inscrire parfois dans un certain état dominant de la maîtrise, voire de l'exclusion. Alors même que la psychanalyse renverse les rapports de maîtrise, de contention, de rétention du patient – par exemple, chez Freud en cessant de considérer le malade comme un simulateur lorsque son mal ne laisse aucune marque physiologique ou chez Lacan lorsqu'il accuse dans son *Petit discours aux psychiatres*, la posture du « grand patron » face au fou (Lacan enjoignant le médecin à ne plus poser de barrières protectrices entre lui et le patient, c'est-à-dire entre lui-même et sa propre angoisse, afin de ne plus « l'épingler » « comme une espèce, entre autres de bizarre coléoptère ») - comment alors même que la psychanalyse donc, pense sans égal le champ du soin, peut-elle être dans le même temps, inséparable de la cruauté inhérente à la pulsion de pouvoir ou de maîtrise souveraine et cela en particulier dans les institutions lui tenant lieu de titre ? Derrida pointe alors ce paradoxe en l'interrogeant à partir des processus de cruauté à l'œuvre dans le champ de ce lieu où pourtant l'empathie fait soin, où l'écoute est attention et intention, donc peut-être là où, se dirait, à l'insu, autre chose que le soin, là où repérer la pulsion de mort insidieusement à l'œuvre serait du plus crucial. Ainsi, lorsque Lacan exclut la narration (narrante) du conte de Poe et produit « un effet d'exclusion neutralisante » ; lorsqu'il épingle quiconque ne serait pas habilité par les institutions à s'intéresser à la souffrance ; lorsque Freud, puis Lacan par l'affirmation du primat du phallus, rejouent les effets d'une racine phallogocentrique présente dans toute l'histoire de la philosophie; lorsque Lacan affirme que l'animal ne parle pas et ne vaut que comme faire-valoir, comme métaphore du non-humain, alors dans tous ces cas-là et dans bien d'autres, Derrida traque ce qu'il en est de ces processus d'exclusion que Lacan, mais aussi lui-même et nous tous fomentons les uns contre les autres, à l'insu, dans une mauvaise foi dé-responsabilisante, rendant le monde terrorisant, aux détours de ce qui semble pourtant le plus innocent, le moins performant : un idée, un discours, une pensée, une théorie.

2 – 1 De quelle vérité parle-t-on ?

a) « Le huit ou l'institution de l'infini debout »

Derrida, à propos de Lacan et de sa pensée, parle de « provocation lacanienne ». Il s'agit pour lui d'affirmer que « rien de ce qu'a pu transformer l'espace de la pensée au cours des dernières décennies n'aurait été possible sans quelque explication *avec* Lacan⁵²⁶. » Au moment où un certain nombre de philosophèmes majeurs appellent à un questionnement déconstructeur de la part de certains philosophes, « à ce même moment, exactement au même moment, on pouvait assister à une reliure théorique du discours lacanien [dans les *Écrits*], qui faisait l'usage le plus fort, et puissamment spectaculaire, de tous les motifs à mes yeux déconstructibles, en cours de déconstruction⁵²⁷. » Toutefois, cet hommage renvoie pour Derrida à un chiasme : si Lacan œuvre à déconstruire tous les thèmes de la philosophie, ce spectaculaire et puissant travail produit par Lacan n'est au fond qu'une « puissante reconstitution philosophique, philosophante, de la psychanalyse⁵²⁸. » La déconstruction est exigeante. Elle exige que soient mises à jour les identifications, là où les théories les plus audacieuses s'exposent aux risques de se figer dans l'idéologie, lorsqu'elles arrêtent les mouvements et les dynamismes de la pensée. Or, selon Derrida, même si Lacan ouvre largement l'espace de la pensée propice à ce mouvement, étant bien loin de « ce qui sommeillait dogmatiquement alors sous le nom de psychanalyse⁵²⁹ », il demeure néanmoins trop en confiance avec la philosophie et notamment avec celle de Heidegger. Ce rapport trop en confiance expose la pensée de Lacan au risque de saper tout son travail de remise en question de la philosophie. Derrida le dit ainsi :

Lacan se référait alors, on l'a souvent rappelé ici, de façon fréquente, décisive et confiante, parfois incantatoire, à la parole heideggérienne, au *logos* interprété par Heidegger à la vérité autant d'ailleurs comme adéquation que comme voilement/dévoilement⁵³⁰.

Ce chiasme de la pensée de Lacan qui oscille entre « une impulsion à déconstruire le privilège de la présence, du moins comme conscience et come conscience

⁵²⁶ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, « Pour l'amour de Lacan », Éditions Galilée, 1996, p. 64.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ibid.*

égologique⁵³¹ » et la reconduction de certaines conceptions de la philosophie, suppose que le discours de Lacan soit particulièrement « déconstructible ». Autrement dit, considéré par Derrida comme le discours le plus proche des enjeux de la déconstruction, il serait néanmoins le plus à même d'être déconstruit. Derrida dès lors continue inlassablement ce travail autour des questions de la pensée ici comme ailleurs. Cet exercice de la pensée est d'autant plus incessant et exigeant qu'il s'effectue par ricochets. À partir du coup d'envoi révolutionnaire de Freud provient l'impulsion à déconstruire le privilège de la présence, du moins comme conscience et conscience égologique. Cette impulsion doit alors être réorientée vers les philosophes, Husserl et Heidegger en particulier. Entendre Lacan reconduire, trop en confiance, les apports heideggériens, nécessite donc pour Derrida de déconstruire son discours en reliant les chaînes signifiantes à l'œuvre dans celui de la philosophie. C'est ainsi que huit motifs sont recensés autour du geste lacanien, huit motifs ajointés et reliés dans le discours lacanien et que Derrida s'efforce de déconstruire. Ces huit motifs semblent davantage se recouper, s'entrecroiser que véritablement se détacher les uns des autres. Chacun renvoyant à l'autre, ce qui se dégage de ces huit points semble se résumer à la critique de l'idée de la position transcendante du phallus qui lie la vérité à la castration et à la critique de l'idée que Lacan ne cesse de prôner un « phonocentrisme militant ». Derrida affirme lui-même évoquer ces huit motifs « arbitrairement », c'est-à-dire sans raison ou règle précise. Ce chiffre huit signifierait donc un autre sens que celui, logique, de l'énumération, il servirait simplement, selon l'expression de Derrida dans *Pour l'amour de Lacan* « à faire penser à l'institution de l'infini debout⁵³² ». C'est pourquoi avant d'étudier ces motifs et leur interrelation, nous voudrions d'abord séjourner dans les parages de cette expression énoncée de façon quelque peu énigmatique. Nous formons l'hypothèse qu'elle renvoie à la façon dont Derrida dénonce dans un détour, par un effet de condensation et qui pour cela passe inaperçu, la façon dont Lacan se réclame d'une rupture avec la tradition philosophique, tout en y étant attaché par son désir de lui appartenir. En effet, Derrida arrive au huit en ayant préalablement évoqué le désir de Lacan, « intense voire avide », d'appartenir à l'institution de l'Université. Si Derrida parle de lui avec Lacan comme d'un *odd couple* (en français, nous dirions un couple étrange, dépareillé), ce couple ne pourrait s'envisager qu'à la condition d'une symétrie attendue

⁵³¹ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, « Pour l'amour de Lacan », Éditions Galilée, 1996, p. 74.

⁵³² *Ibid.*, p. 75.

entre les deux, entre le philosophe et le psychanalyste, permettant que chacun reste à sa place, lui Derrida dans la posture de l'universitaire philosophe, rôle dans lequel Lacan l'assignerait. Au sein de ce couple, le lien ne pourrait exister qu'à la condition d'un « ajointement » ordonné, chacun occupant un espace désigné, symbolisé par la typographie de la figure du huit où le trait ne se croise qu'en un seul point, le reste étant séparation, deux espaces l'un au-dessus de l'autre, chacun clôturé ; figure mathématique du chiffre huit où chaque espace tracé demeure séparé, sans possibilité que ne puisse se recouvrir l'espace de l'un sur l'autre.

Ainsi, à propos de la parenté de Lacan avec la philosophie, du rapport étrange qu'il entretient avec les philosophes, de son héritage philosophique, rien ne va de soi. La philosophie est considérée par le psychanalyste français comme discours du maître. « Lacan présente le discours philosophique comme la forme suprême de ce discours qui conforte l'illusion spéculative d'un savoir qui se saurait : le discours du maître. [...] Tout discours se donne comme savoir spéculatif répondant à une question qui est essentiellement la *question de l'être*. Pour Lacan, la "question de l'être" est une formulation propre au domaine illusoire du discours, pour autant qu'elle laisse supposer un signifié qui serait total. Et la détermination du champ du discours comme champ philosophique est l'illusion même.⁵³³ » Car il y a toujours avec Lacan l'enjeu de la question du manque de la pensée. Pourtant, « cette question fondamentale de la philosophie, Lacan lui donne une importance majeure⁵³⁴ » :

Car c'est une vérité d'expérience pour l'analyse qu'il se pose pour le sujet la question de son existence, non pas sous l'espèce de l'angoisse qu'elle suscite au niveau du *moi* et qui n'est qu'un élément de son cortège, mais en tant que question articulée : "Qui suis-je là ?", concernant son sexe et sa contingence dans l'être, à savoir qu'il est homme ou femme d'une part, d'autre part qu'il pourrait n'être pas, les deux conjuguant leur mystère et le nouant dans les symboles de la procréation et de la mort⁵³⁵.

Ce questionnement, inhérent et inévitable à tout sujet, ouvre sur une absence de réponse. Il n'y a pas de discours sur l'être selon Lacan. Le sujet doit assumer de ne pas avoir le dire de cet être. Même si « ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question⁵³⁶. » Dans cette confrontation

⁵³³ Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, § 53, « Le discours philosophique selon Lacan », Éditions Presses Universitaires de France, 1984, p. 353.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 354.

⁵³⁵ Jacques Lacan, *Écrits*, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », Éditions du Seuil, 1966, p. 549.

⁵³⁶ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage », Éditions du Seuil, 1966, p. 299.

entre la question de l'être et l'impossible réponse qui laisse le sujet face à la question qui le constitue, se situe l'avènement du sujet de l'inconscient. Ce sujet ne peut donc se substantifier à travers le discours de la science, qui pourrait être renvoyé au discours du maître ou encore de l'Université.

Pourtant, c'est depuis ce discours du maître, inauguré dans la démarche épistémologique de Descartes, que Lacan pense le sujet de l'inconscient, là que se trouve sans doute un autre sens de l'expression derridienne du huit comme « institution de l'infini debout ». Nous voudrions rapprocher cette formulation de ce que Lacan désigne dans le Séminaire de 1964, (Livre XI *Les quatre concepts fondamentaux*), comme « le huit intérieur ». Par cette image du huit intérieur, Lacan « figure le désir comme lieu de jonction du champ de la demande, où se présentent les syncopes de l'inconscient, avec la réalité sexuelle⁵³⁷. » Or, il s'agit d'un huit comme replié sur lui-même, graphe qui permet de figurer ce qu'il en est de la coupure du sujet, permettant d'instaurer l'idée du sujet divisé. Selon la célèbre formule de Lacan, l'inconscient « est structuré comme un langage ». Or, ce langage échoue à pouvoir recouvrir la totalité du désir de dire et cela malgré le fantasme de parcourir, par le champ du dire, le champ du réel. Les syncopes de l'inconscient dont parle Lacan seraient ainsi ce qui coupe la chaîne signifiante incapable de rejoindre un signifié total, complet, accompli. Entre le désir de dire et le dire se situe l'impossible accès au réel du dire. Alors, lorsqu'il s'agit d'une tentative de dire ce que je suis – et selon le questionnement cartésien cela se formule ainsi : « Qui suis-je moi qui suis certain que je suis ? » -, le manque est redoublé. Car l'identité de soi à soi-même est impossible. Si j'ai la certitude d'exister, je ne peux en revanche me définir dans une identité, en adéquation avec moi-même. Cette certitude d'exister est selon Lacan « le point où se rapprochent, convergent, les deux démarches de Descartes et de Freud⁵³⁸. » Et c'est en ce sens que l'on pourrait affirmer que le sujet de l'inconscient se fonde à partir du sujet cartésien, donc à partir de l'héritage philosophique. En effet, « la démarche de Freud est cartésienne en ce sens qu'elle part du fondement de la certitude⁵³⁹ », affirme Lacan. Car avec Freud, dans le rêve *je ne suis pas sûr, je doute*. Or, le doute c'est l'appui de sa certitude.

D'une façon extrêmement analogique, Freud, là où il doute – car enfin ce sont ses rêves, et c'est lui qui, au départ, doute – est assuré qu'une pensée est là, qui est inconsciente, ce

⁵³⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire Livre XI*, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Éditions du Seuil, 1973, p. 143.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁵³⁹ *Ibid.*

qui veut dire qu'elle se révèle comme absente. C'est à cette place qu'il appelle, dès qu'il a affaire à d'autres, le *je* pense par où va se révéler le sujet.⁵⁴⁰

La pensée n'y est pas, elle manque. Ainsi, le *cogito* initial, ce que vise le *je pense* c'est un réel et non une vérité. Or, ce réel est impossible à rejoindre. Lacan affine l'idée de la convergence entre Descartes et Freud : « Descartes ne le savait pas, sauf que ce fut le sujet d'une certitude et le rejet de tout savoir antérieur – mais nous, nous savons grâce à Freud, que le sujet de l'inconscient se manifeste, que ça pense avant qu'il entre dans la certitude⁵⁴¹. » Ainsi, la place du sujet est de n'y être d'aucune façon, ni en présence, ni en certitude sur-lui-même. La vérité est ce qui s'absente dès que le sujet tente de la saisir à propos de lui-même. En effet, lorsque nous entrons dans la chaîne signifiante et que nous visons le sens plein, complet, total, sur le monde ou sur nous-même, par et pour le savoir, nous nous trouvons confronté à un jeu incessant entre la finitude de nous-même (le je est divisé, il échoue nécessairement à pouvoir se rejoindre) et la tentative de dire ce que nous sommes, tentative vouée à l'échec et pour cela reconduite indéfiniment. Là est le labyrinthe de notre moi où l'on se perd dans la tentative de nouer une unité. Par la répétition à l'infini d'une tentative de dire notre être, « nous voyons ici un point que le sujet ne peut approcher qu'à se diviser lui-même en un certain nombre d'instances. On pourrait dire ce qu'on dit du royaume divisé, qu'y périclète toute conception de l'unité du psychisme, du prétendu psychisme totalisant, synthétisant, ascendant vers la conscience⁵⁴². » À se savoir lui-même inapte à rejoindre le sens plein, le sujet dépend dès lors « d'une loi constituante – encore qu'elle ne soit pas réflexive – constituante du sujet lui-même qui est la répétition. » Et donc cette répétition se figure, prend forme dans un graphe, la figure du huit intérieur. Celle où il ne s'agit plus d'introspection, mais « d'un trajet se refermant sur lui-même après deux tours complets et écrit la coupure, contrairement au noumène (terme désigné par Kant pour désigner le chose-en-soi, réalité absolue, que nous pouvons penser mais non connaître car elle échappe à notre perception) qui saisit un signifié de manière univoque, selon une boucle simple, le nœud trivial, le cercle⁵⁴³. » Le cercle serait ainsi la tentative de la philosophie de définir en vérité ce qui supporte le sujet, un point de vérité selon Lacan,

⁵⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire Livre XI*, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Éditions du Seuil, 1973, p. 36.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 51.

⁵⁴³ Agnès Sofiyana, *En lisant « La logique du fantasme »*, Article paru le 1^{er} mai 2004 sur le site : Psychanalyse-Paris.com, pour l'Abréactions Associations, 8, rue de Florence, Paris 8^{ème}.

comme le point d'Archimède que recherche Descartes. Mais pour Lacan il n'y a point de vérité. C'est pourquoi à cette figure du cercle ou du huit debout, Lacan substitue le huit qui ne tient plus, qui ne peut plus s'institutionnaliser dans le langage de l'Université, qui donc se renverse et qui par là figure une surface où le sujet se représente se bouclant sur lui-même, topologie du sujet destiné à la répétition, « topologie du retour » selon les termes de Lacan dans *La logique du fantasme*. Le huit inversé se trace de telle sorte qu'il tente de revenir sans cesse, et pourtant sans succès, sur ce qu'il répète. Tel est l'effet rétroactif, alors même que ce « retour » ne peut jamais revenir à la situation d'origine. Ainsi « se trouve posée la division au cœur des conditions de la vérité⁵⁴⁴ », affirme Lacan.

Avant d'énoncer les huit motifs qui font de Lacan un psychanalyste ne faisant qu'effectuer « une puissante reconstitution philosophique, philosophante, de la psychanalyse », Derrida rejoint donc Lacan en évoquant l'infini par le huit renversé ou couché, celui du symbole mathématique. Il s'en sépare néanmoins en le « flanquant » de l'adjectif « debout ». Très discrètement, condensant comme en un rêve, les sens possibles de ce huit, nécessitant de la part du lecteur de jouer d'une interprétation par la pratique de l'association libre, Derrida ajoute ce qu'il en est de cet *odd couple*, en réunissant dans son propos, l'infini (le huit couché, renversé) et ce qui se tient debout (le huit droit). Ainsi, au détour d'un signifiant arbitraire – le huit – il déconstruit ce qu'il en est de ce renversement lacanien, le rabattant du côté de la philosophie. Car Lacan, lui aussi, et malgré ce que le graphe du « huit intérieur » produit comme remise en question du sujet inapte, selon Lacan, à se signifier dans une unité déchiffable, resterait selon Derrida, fasciné par l'Université et n'aurait « comme excuse que de n'y être pas⁵⁴⁵ ».

Comment comprendre alors la façon dont Derrida pointe la contradiction entre la volonté de Lacan de remettre en cause le savoir universitaire et sa fascination pour les enjeux de la philosophie en tant qu'institution ? Sans doute cette contradiction doit-elle être envisagée à partir de la question de l'héritage à l'œuvre dans la pensée et cela dans toute l'histoire de la philosophie. Si déjà Kant pose la nécessité de la maxime de la pensée élargie comme ce qui préserve de l'égoïsme logique, c'est sans doute pour se prémunir de la tentation cartésienne de faire table rase de ceux qui avant nous auraient pensé, sous prétexte qu'ils n'auraient pas su bien penser ; ou lorsque Husserl parle, à propos de la philosophie, d'opérer une réactivation permanente des héritages

⁵⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire XIV*, « La logique du fantasme », Séance du 15/02/67.

⁵⁴⁵ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, « Pour l'amour de Lacan », Éditions Galilée, 1996, p. 75.

historiques de la philosophie, c'est-à-dire de comprendre qu'il existe une communauté instituée des consciences, c'est également dans la perspective d'un dialogue incessant, « d'une revivification de l'esprit des morts » selon son expression dans *Krisis*. Toutefois, chaque philosophe, à vouloir reconduire les thèmes universels de la philosophie, prend le risque de sédimenter les héritages, de ne plus les interroger, c'est-à-dire de les recevoir passivement, machinalement, lorsque l'œuvre critique de la philosophie n'est plus réactivée. Cette question est essentielle dans le parcours de Derrida : comment penser l'héritage intellectuel ? Comment se séparer pour ne plus appartenir, ce qui garantirait la possibilité d'une pensée émancipée, tout en recevant le don de l'héritage ? Derrida entend fortement cette contradiction et pour la soutenir (sans la résoudre car elle est l'aporie à laquelle doit se confronter toute pensée en mouvement), il propose une mise en relief des textes de la tradition grâce à leur lecture active, scrupuleuse, minutieuse. À partir d'un travail sur les concepts hérités, il tente de repérer leur appartenance à une tradition toujours exposée au risque de reconduire des préjugés. Car un texte contient de la puissance. Il convient, pour entendre cette puissance et afin de la désamorcer, de s'immiscer dans le texte, de l'infiltrer, de le déconstruire, d'être attentif à ses refoulés, ses ratés, insidieusement larvés au sein des habitudes ou rigidités de la pensée lorsqu'elle ne se pense plus elle-même. Cela suppose de parasiter les penseurs, d'entrer chez eux – dans leurs textes - afin de les mettre hors d'eux, dérangés pour être replacés au sein des textes écrits par Derrida. Finalement, cela suppose pour Derrida de ne pas y être lui-même d'une signature propre, nette, appropriante qui n'aurait pour finalité que le rayonnement de sa propre puissance intellectuelle, dans l'Université ou ailleurs, afin de marquer de son sceau l'histoire de la pensée. Héritier irrévérencieux de ceux qui révolutionnent la pensée, Derrida n'est jamais au final un révolutionnaire. En effet, comment pourrait-il s'arroger le bon droit de penser sans ses pairs, lui qui ne cesse d'interroger « le droit de la philosophie », celui qu'elle posséderait naturellement, puis qu'elle aurait acquise du fait de sa soi-disant souveraineté ? Dans le texte, *Du droit à la philosophie*, Derrida rappelle que la déconstruction concerne donc aussitôt, aussi bien et aussi radicalement les structures institutionnelles lorsqu'elles se fondent sur les oppositions de la machinerie discursive de type kantien.

Quoi de plus efficient à cet égard qu'une machinerie discursive de type kantien avec ses oppositions principielles et tranchantes entre le sensible et l'intelligible, le phénomène et le noumène, le phénomène interne et le phénomène externe, le sensible pur et le sensible

empirique, le transcendantal et l'empirique, le pur et l'impur, l'*apriori* et l'*aposteriori*, l'objectif et le subjectif, la sensibilité, l'imagination, l'entendement et la raison ?⁵⁴⁶

Lorsque cette grande machinerie, précise Derrida, a du mal à maintenir la pureté de ces oppositions, alors, les « compositions » ou « mixtures » (théorie du schématisme, par exemple) apparaissent et à leur tour deviennent canoniques.

Non seulement elles ne grippent pas le processus de propagation mais elles dotent le canon d'une plus-value de puissance, d'autorité, de longévité.

Déconstruire l'autorité du savoir, lorsqu'il se sédimente dans de grandes machineries conceptuelles de la pensée, tel est le vœux de Derrida. Il faut piquer, éperonner les institutions et sans cesse inquiéter, par une lecture sérieuse, les écrits des « grands ». Ce qui intéresse Derrida, à travers la déconstruction, ce n'est pas la destruction ou le discrédit de la critique ou des institutions, mais l'opération qui consiste, à travers l'institution même de la philosophie, à décrypter les textes. Derrida vise encore et toujours à édifier une philosophie, mais qui se mette elle-même sans cesse en œuvre – voire en danger - pour réfléchir sur elle-même. Il cherche à instaurer sans fin une philosophie active, vivante, indéfiniment mise en mouvement grâce la déconstruction de sa propre pratique. Il l'affirme avec véhémence, appuyant son propos par des italiques « *La déconstruction est une pratique institutionnelle pour laquelle le concept d'institution reste un problème*⁵⁴⁷. » Il poursuit :

Mais comme elle n'est pas davantage une "critique" pour la raison que nous sommes en train d'exposer, elle ne détruit pas plus qu'elle ne discrédite la critique ou les institutions ; son geste transformateur est autre, autre sa responsabilité, qui consiste à suivre avec la plus grande conséquence possible ce que nous appelions plus haut et ailleurs un graphique de l'itérabilité⁵⁴⁸.

Les enjeux et différences entre Lacan, Heidegger et Derrida sont ici probants. La pensée, pour être conséquente c'est-à-dire responsable, ne doit détruire ou discréditer ni les institutions, ni les penseurs, ni les anciens, mais traquer les répétitions, les suppositions, les sous-entendu ou malentendus à l'œuvre dans leur travail. Sans doute est-ce en cela que la déconstruction, elle aussi, fait œuvre. Certes, la signature de Derrida se veut démultipliée, exappropriée par la lecture au cœur de son texte des écrits d'autres, néanmoins en signant de son nom ces textes-lus, Derrida tente *in fine* de faire œuvre

⁵⁴⁶ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* – « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », Éditions Galilée, 1990, p. 87.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

avec la pensée des penseurs du passé. C'est ainsi qu'il faut nécessairement entrer dans la philosophie (en philosophie) ou au cœur de l'institution pour espérer parasiter les processus de sédimentation et d'itération lorsqu'ils ne sont plus réfléchis. Il faut se confronter avec les textes. Sans doute est-ce là la différence entre lui et Lacan. Lacan, lui, souhaite éviter la philosophie, usurpatrice de vérité en son essence. S'il se réclame sans cesse d'un retour à Freud, c'est toutefois pour inaugurer sa propre pensée. Hériter des « anciens » consiste pour lui à extraire de leur propos ce qui sera utile à l'accomplissement de sa théorie, un pillage parfois sacrilège, mais légitimé par une finalité médicale. Avec Lacan prévaut la finalité thérapeutique. Si vis à vis des maîtres sont opérés des contresens, des coupes, des interprétations erronées, cela importe peu, puisqu'il faut viser une efficacité de la pensée, en vue de la pratique. Avec Derrida être héritier des maîtres de la pensée suppose de les honorer de sa lecture fidèle-infidèle, c'est-à-dire par une pratique encore et toujours philosophique bien que polémique. Il ne s'agit pas de révolutionner ou de viser un recommencement pour une pensée plus authentique, mais d'œuvrer à repérer les répétitions de concepts institutionnalisés, c'est-à-dire figés dans des arguments d'autorité, sclérosant la possibilité d'un dynamisme de la pensée.

Derrida s'insurge lui aussi contre le savoir universitaire de son époque en affirmant combien le vouloir-dire-intentionnel est un leurre et il l'affirme ainsi : « Nous pouvons donc appeler différance cette discorde "active", en mouvement des forces différentes et des différences de forces que Nietzsche oppose à tout le système de la grammaire métaphysique partout où elle commande la culture, la philosophie et la science⁵⁴⁹. » Mais cette insurrection pour Derrida se commande à partir de l'héritage philosophique et psychanalytique, ici Nietzsche, ailleurs Heidegger ou encore Freud. Si Lacan, lui aussi, cherche à étudier les illusions de la pensée, c'est pour faire advenir une vérité ailleurs, celle « passionnée de dévoiler », comme l'exprime Lacan lui-même. D'ailleurs, Lacan affirme se référer avec dilection, c'est-à-dire amour spirituel et pur, aux philosophes classiques, et certes selon lui, « ni Socrate, ni Descartes, ni Marx, ni Freud, ne peuvent être "dépassés" en tant qu'ils ont mené leur recherche avec cette passion de dévoiler qui a un objet : la vérité⁵⁵⁰. » Ce serait dire alors que lui aussi se situe dans le sillage des philosophes. Comme eux tous, il souhaite en effet être porteur de ce privilège

⁵⁴⁹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « La différance », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 19.

⁵⁵⁰ Jacques Lacan, *Écrits*, « Propos sur la causalité psychique », Éditions du Seuil, 1966, p. 193.

du dévoilement, comme il le dit lui-même d'être à l'orée du « vrai qui est toujours neuf⁵⁵¹. » Derrida en appelant de ses vœux une déconstruction du système de la grammaire, s'enracine, lui, le plus profondément possible dans les textes de la tradition. Il n'a pas pour but de « faire du neuf », mais de citer les anciens, au point que l'on ne parvienne plus parfois à saisir les contours de sa parole de celle d'autres. Derrida mine les textes de sa lecture scrupuleuse, afin d'en déraciner l'ancrage métaphysique. Si comme Lacan, il met en évidence que nulle part on ne peut saisir une vérité, Derrida, lui, élabore ce travail de déconstruction en se plaçant au cœur de la tradition philosophique. Sa lecture s'inscrit dans un mouvement rétrospectif en vue d'ouvrir la pensée à un à-venir. Lacan, en tentant de pointer l'illusion du savoir philosophique, éprouve néanmoins une fascination pour le savoir institué, universitaire, enseigné à l'Université, sans doute parce qu'il voudrait se hisser à la hauteur du geste intellectuel de ces grands penseurs, celui d'être un découvreur de nouveaux continents, un novateur. C'est pourquoi le psychanalyste français persiste à mettre en évidence l'échec de la philosophie à se départir du pouvoir du maître. Pourtant, la philosophie a su s'avancer, aux origines, avec modestie. La fameuse formule de Socrate, « la seule chose que je sais, c'est que je ne sais rien », est travaillée par Lacan à travers son analyse du *Banquet* de Platon dans le Séminaire VIII sur *Le transfert*. La figure de Socrate y est présentée comme étant la plus proche de celle de l'analyste. L'analyste, à l'instar de Socrate, doit reconnaître sa méconnaissance, c'est-à-dire être celui qui sait qu'il ne possède pas ce que l'autre désire en lui. « Il se fait ainsi absent au point où se remarque la convoitise d'Alcibiade⁵⁵² », affirme Lacan. Néanmoins, là où se joue le drame de la philosophie, c'est qu'elle ne cessera finalement de s'éloigner de la figure de « la *kénôsis*, qui représente la position centrale de Socrate dont l'essence est ce vide, ce creux⁵⁵³ ». La philosophie au cours de son évolution, instaure le fantasme d'un désir de pouvoir, en ce qu'elle donne la garantie *in fine* de pouvoir jouir d'un plus-de-savoir.

Par rapport à cette conception de la philosophie, Derrida est très proche de Lacan. La pensée de Lacan est celle qui permet de véritablement déconstruire les tenant-lieux de la maîtrise du savoir. En effet, en partant du discours cartésien, fondateur de la science, puis passant par la remise en cause de ce fondement par Heidegger, Lacan serait celui qui repère de la façon la plus pertinente les illusions de la maîtrise du savoir. C'est

⁵⁵¹ Jacques Lacan, *Écrits*, « Propos sur la causalité psychique », Éditions du Seuil, 1966, p. 193.

⁵⁵² Jacques Lacan, *Le séminaire Livre VIII*, « Le transfert », Éditions du Seuil, mars 1991, juin 2001, p. 191.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 189.

en ce sens que l'idée de vérité est, grâce à Lacan, interrogée en tant que telle. En effet, la vérité selon lui ne se situe plus dans ce qui éclot par le savoir, mais exactement à l'inverse comme ce qui est absence. La vérité est de n'être jamais accessible par aucun savoir. Pourtant, avec Lacan, la vérité reste à l'horizon, finalité à atteindre pour le sujet, appelé dans la cure à faire face au fait qu'il n'existe que masqué, divisé, impensable, impossible à se rejoindre lui-même dans la jouissance d'un savoir absolu. Nous entendons ainsi, comment avec Lacan, la vérité est problématisée, grâce à la distinction introduite par sa pensée entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation devenu sujet divisé ; grâce à l'idée que le sujet ne peut pas recouvrir par aucun champ de savoir - pas même philosophique -, la possibilité de dire l'être des choses ou de soi-même ; comment c'est le manque, chapitre censuré, qui fonde une vérité en tant qu'elle manque à sa place, « là où le sujet ne peut rien saisir sinon la subjectivité même qui constitue l'Autre comme absolu⁵⁵⁴ ».

Le paradoxe de Lacan qui consiste à déloger les rouages d'une illusion de maîtrise du savoir, tout en visant pour le sujet qu'il advienne à une vérité-sans-vérité sur lui-même, ne pourrait-il pas alors être renvoyé à un autre paradoxe chez Derrida ? Nous nous demandons en effet si Derrida, en souhaitant déconstruire la valeur de la vérité, ne cherchait pas finalement une vérité de la déconstruction ? N'est-ce pas alors là le paradoxe inhérent à toute démarche questionnant les enjeux de la vérité ? Dénoncer les illusions, poser le soupçon sur les ancrages métaphysiques de la pensée et leurs conséquences, subvertir l'idée de vérité en dénichant les compromissions mensongères, tout cela ne suppose-t-il pas de se penser soi-même comme doté d'un pouvoir de se *surplomber* soi-même, c'est-à-dire de détenir une puissance de lucidité sur toute chose ? « *Faire comme si* la traque et le décryptage victorieux des pièges de la conscience ne révélaient pas, *dans son exercice même* et avec *plus d'éclat* que jamais, la *trans-scendance* de l'être parlant, qui se montre capable d'autant de retour critique sur sa condition incarnée. Et capable plus radicalement encore d'une telle mise à l'épreuve de son narcissisme pour le faire. Voilà qui donne envie de se « réveiller », de s'ébrouer, de fixer dans les yeux les intimidations positivo-psychologistes, et de se dire : *pouvoir* constater mon égoïsme originaire et *pouvoir* le montrer à l'œuvre jusque dans mes "altruismes", voilà qui devrait quand même m'interroger sur l'outrecuidance d'un

⁵⁵⁴ Jacques Lacan, *Écrits*, « Le séminaire sur "La lettre volée" », Éditions du Seuil, 1966, p. 20.

monisme explicatif ramenant tout l'humain, en dernière analyse à ce déterminisme originaire. Mais ne serait-ce pas par narcissisme que je ferais encore cette dénonciation partielle du narcissisme ?⁵⁵⁵ »

Tel est l'animal que donc que je suis : incapable de ne pas chercher à faire-valoir ses prérogatives, notamment celle que lui octroie sa nature d'être pensant. Homme contraint par sa nature à être chercheur, placé par cette condition-même au centre de ses recherches, fort et puissant par cette nature. Dès lors, le soupçon posé sur le soupçonneux fait émerger immanquablement la mélancolie. Assumer ces paradoxes, serait tout ce qu'il nous reste afin de nous prémunir contre le nihilisme. Il reste à penser sans fin, en mouvement, parce que nous n'avons aucun pouvoir de nous soustraire à la contrainte de la pensée. Mais au moins, s'agirait-il de penser avec la lucidité de qui sait l'opposition sans opposition entre le pouvoir de déloger les illusions et les déterminismes inconscients qui fonde ce pouvoir. Cette lucidité devrait alors sans cesse œuvrer à se désenchanter elle-même. Car la tragédie de la connaissance ne s'énonce-t-elle pas de la sorte : savoir, afin d'éclairer le monde et l'humanité, est certes louable, mais cela n'est-il pas malheureusement toujours et en même temps parasité par la présence de la pulsion d'emprise liée au pouvoir de savoir, présence remarquable dans toute institution intellectuelle ?

b) À la recherche de l'authenticité perdue ou la *novation*

Alors, de quelle vérité parle-t-on ? Et en quoi le discours de la philosophie, de toutes les philosophies, même celles qui interrogent l'idée de vérité, même celles qui ne sont pas philosophiques, mais des reconstitutions du philosophique (comme c'est le cas avec Lacan, selon Derrida), en quoi ces discours, ne peuvent-ils jamais véritablement rompre avec les enjeux métaphysiques de la pensée ? Surtout, quelles conséquences cette rupture impossible produit-elle dans l'histoire de la pensée de l'humanité ? Derrida ne cesse de traquer ce qui résiste « à percer les tympanes de la pensée⁵⁵⁶ ». Parce que la philosophie cherche « la règle rassurante et droite, la norme de la polysémie, surveillant

⁵⁵⁵ Raymond Lamboley, *Daseinanalyse et psychanalyse* – "Laisser se dire" ce que parler veut ne pas dire – Heidegger, avec Freud malgré tout, article paru dans La lettre du psychiatre – vol. I – n°5 – novembre-décembre 2005.

⁵⁵⁶ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Tympan », Les Éditions de Minuit, 1972, p. XXIV.

ses marges comme un espace vierge, homogène et négatif⁵⁵⁷ », elle résiste à penser « l'impensé, le réprimé, le refoulé ⁵⁵⁸ ». Or, concernant Lacan, il semble qu'il s'agisse, avant même de s'occuper de ce qui ferait symptôme à l'insu du penseur, de rechercher ce qui est sciemment sacrifié, voilé, esquivé. Ainsi, à propos de cette idée selon laquelle Lacan jouerait à refuser les références philosophiques auxquelles pourtant il renvoie, on pourrait faire se rejoindre son parcours avec celui de Heidegger. Fasciné par la philosophie et par Heidegger en particulier, Lacan refuserait pourtant d'en recevoir l'héritage, extorquant de la pensée du philosophe allemand les points susceptibles d'instaurer la sienne seule. C'est en ce sens que Derrida parle à propos de Lacan et de son rapport à la philosophie de « l'art de l'esquive ». Derrida le dit ainsi :

La vivacité de l'ellipse me paraissait servir trop souvent à éviter ou à envelopper des problèmes divers (l'exemple le plus significatif m'en a été donné, depuis, dans la jolie feinte "homonymique" qui permet de noyer la difficulté historico-théorique quant à la détermination de la vérité comme *adaequatio rei intellectus*, telle qu'elle gouverne tout le discours sur "La chose freudienne" (p. 420-434) et dont on se demandera, faute d'explication, selon quel régime elle cohabite avec la vérité comme révélation – c'est-à-dire présence – qui organise, elle, tous les *Écrits*)^{559 560}.

C'est dire que lorsque le propos l'arrange, Lacan va du côté de ce que la parole permet d'adéquation avec la chose philosophique. Ici, il exprimerait l'idée que le sujet de la névrose, par sa parole, parviendrait à rejoindre le sens clair et à payer sa dette au symbolique (en instaurant notamment, et c'est l'exemple pris par Lacan, un enseignement de la psychanalyse, hérité de l'idée freudienne, par la littérature ou par l'art, enseignement nécessaire « à l'intelligence du texte de notre expérience », c'est-à-dire à l'institution) ; mais pour aussitôt ajouter : « Mais une telle direction ne se maintiendra que d'un enseignement véritable c'est-à-dire qui ne cesse de se soumettre à ce qu'on appelle *novation* [Nous soulignons]⁵⁶¹. » L'art de l'esquive procédant par ellipses voire par éclipses des références, des textes hérités, de la dette qui doit leur être rendue, est ainsi sans cesse à l'œuvre avec Lacan. Cela se faisant au nom d'une vérité

⁵⁵⁷ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* – « Tympan », Les Éditions de Minuit, 1972, p. XXIV.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ Derrida fait ici allusion à la façon dont Lacan dans *La chose freudienne* associe par homonymie les mots latins *rei* (dans l'expression *adaequatio rei intellectus*) et *reus*, « lequel veut dire partie en cause en un procès, particulièrement l'accusé, et métaphoriquement celui qui est en dette de quelque chose, nous surprend à donner à la fin sa formule à l'adéquation singulière dont nous posons la question pour notre intellect et qui trouve sa réponse dans la dette symbolique dont le sujet est responsable comme sujet de la parole. » Lacan *Écrits*, « La chose freudienne », p. 434.

⁵⁶⁰ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 115.

⁵⁶¹ Jacques Lacan, *Écrits*, « La chose freudienne », Éditions du Seuil, 1966, p. 435.

sans savoir, le savoir émanant du discours du maître, donc coloré d'illusions et de leurres. Il faut la *novation* en matière de psychanalyse, soit une rupture épistémologique. Car la finalité n'est pas seulement théorique. Elle est légitimée par une finalité noble : faire venir le sujet à la vérité sans vérité de lui-même. Le faire advenir à ce qu'il en est de sa parole vraie afin de pourvoir à son mieux-être. La méthode pour y souscrire théoriquement peut ainsi ne s'autoriser que d'elle-même, et pour y parvenir, être au besoin irrévérencieuse puisque les enjeux eux, demeurent estimables⁵⁶². Du reste, Derrida précise que sous le titre du retour à Freud, est effectué en fait un recours massif à la conceptualité hégélienne et à la conceptualité heideggérienne. *L'aletheia* est toujours définie par Lacan, selon Derrida, comme « révélation », « voilement/dévoilement ». Derrida ajoute qu'il serait le dernier à considérer ces références comme une régression en soi, mais il déplore que l'absence d'explication théorique et systématique quant au statut de ces importations lui paraissent relever de ces facilités philosophiques condamnées à la fin de *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*⁵⁶³. En effet, Lacan en cette fin de texte investit explicitement la philosophie de la façon suivante :

Aussi bien pour que je vous invite à vous indigner qu'après tant de siècles d'hypocrisie religieuse et d'esbrouffe philosophique, rien n'ait été encore valablement articulé de ce qui lie la métaphore à la question de l'être et la métonymie à son manque, - faudrait-il que, de l'objet de cette indignation en tant que fauteur et que victime, quelque chose soit encore là pour y répondre : à savoir l'homme de l'humanisme et la créance, irrémédiablement protestée, qu'il a tiré de ses intentions⁵⁶⁴.

Sous prétexte d'un retour à Freud, et plus spécifiquement pour « empêcher que ne tombe en friche le champ dont ils ont l'héritage⁵⁶⁵ », Lacan ferait fi par ailleurs de tout

⁵⁶² Voir à propos de l'idée de rupture épistémologique pensée par Lacan lui-même comme coupure majeure, l'analyse conduite par Jean-Claude Milner dans *L'œuvre claire – Lacan, la science, la philosophie*. Selon Milner, la théorie du discours psychanalytique ne peut se soutenir que si l'on admet « des coupures majeures » dans l'histoire. Ce qui revient à penser la coupure au sein même de la pratique psychanalytique : « Soutenir qu'il y a des coupures majeures, c'est soutenir que, du point de vue du sujet, il y a d'intégraux suspens de synonymies. La doctrine de l'interprétation – celle de la cure – trouve ainsi ses titres de légitimité ; elle ne saurait en avoir d'autres. Une interprétation n'est que cela : proférer le mot qui fera qu'entre l'avant et l'après rien ne sera plus synonyme. Un mot n'accomplit cela que s'il touche au sujet. [...] On peut répéter, mais en en comprenant enfin la portée, l'équation des sujets : 'la *praxis* de la psychanalyse est l'interprétation ; le sujet que requiert la psychanalyse – en tant qu'elle interprète – est le sujet que requiert la science en tant qu'elle se constitue par une coupure majeure ; toute coupure majeure a la structure de l'interprétation.' » Jean-Claude Milner dans *L'œuvre claire – Lacan, la science, la philosophie*, Éditions du Seuil, février 1995, p. 90-91.

⁵⁶³ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 114.

⁵⁶⁴ Jacques Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », Éditions du Seuil, 1966, p. 528.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

l'héritage philosophique, c'est-à-dire de ce discours de l'esbrouffe ne servant qu'à voiler une parole plus authentique, celle où le sujet se démettrait enfin des ses emprises narcissiques. S'indigner de l'inefficacité de la philosophie suppose donc de rompre avec ses intentions et prétentions d'éclaircissement du monde ou autrement dit, consiste à explorer d'autres voies, d'autres langues pour espérer une nouvelle voie de pertinence⁵⁶⁶. Pour autant, Lacan ne cesse de faire des « emprunts à la *Phénoménologie de l'esprit*, sous des prétextes "didactiques", ou de convoquer, si fréquemment, le vocabulaire de la phénoménologie transcendantale et de l'idéalisme husserlien ("intersubjectivité", par exemple), mais pour affirmer que tout cela devait être reçu avec une "époque". Or, « régler de tels problèmes en une phrase me paraît bien léger⁵⁶⁷ », commente Derrida. Il affirme que Lacan ne cesse de reprendre des enjeux philosophiques sous des prétextes fallacieux. Au fond, ce que Derrida tente de travailler avec Lacan, c'est mettre à jour la façon dont, manquant de rigueur intellectuelle, il se réclame là d'un héritage, pour ailleurs, mieux revendiquer la nécessité de la *novation*. Opportuniste, Lacan refuserait ainsi de reconnaître la complexité des démarches textuelles de Hegel, de Husserl et de Heidegger, tandis que lui Derrida, ne cesserait de s'y confronter, œuvrant à montrer « qu'on ne pouvait pas les accommoder de la sorte », c'est-à-dire de façon aussi inconséquente. Et Derrida ajoute : « Freud non plus⁵⁶⁸. » *In cauda venenum*, le couperet derridien tombe sur la tête de Lacan, jugement sans appel d'un philosophe à un psychanalyste : le texte de Freud « *non plus* », Lacan ne l'aurait pas lu tel qu'un philosophe sait lire, doit lire, c'est-à-dire avec l'exigence scrupuleuse de vouloir en découdre avec les textes afin qu'ils révèlent l'envers de leur tissage. De fait, Lacan n'est pas philosophe, il est psychanalyste et il veille plutôt à recouvrir sa théorie

⁵⁶⁶ Si la philosophie ne parvient pas à articuler ce qui lie la métaphore à la question de l'être, cela relève aussi du fait que, selon Lacan, elle ne se pense pas suffisamment elle-même à la lumière de la question de la rupture. Il faut une ère nouvelle pour penser la métaphore et c'est ce que Lacan propose à travers sa conception d'un « nouvel amour », comme acte poétique ou éthique du Bien-dire. Selon lui, là aussi, dans la poésie tout comme dans la philosophie, personne, jusqu'à l'époque moderne – précisément jusqu'à Mallarmé – n'a pu trouver la voie "rigoureuse" pour accéder à la poésie. C'est seulement à partir de la rupture produite par Mallarmé que peut se construire une nouvelle approche de l'art poétique, cela grâce à son rapport nouveau au langage. Voir à ce propos le travail de Armelle Gaydon, Mémoire de DEA, sous la direction de Gérard Wajeman - « Concepts et clinique » - Département de Psychanalyse – Université de Paris VIII – Saint-Denis – Année 2003 -2004. Ainsi, Lacan préconise l'art de la rupture dans nombre de domaines, à travers l'idée d'une novation du langage, dans le champ de la psychanalyse aussi évidemment. Nous reviendrons sur ce rapport entre Lacan, Derrida et la poésie dans notre troisième partie.

⁵⁶⁷ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 114.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

d'obscurités, d'opacités de sous-entendus théoriques, philosophiques. Cela se comprend sans doute dans l'intention de mieux révéler ce qu'il en est des mensonges des discours tenant-lieu de la vérité. Pourtant, en quoi un psychanalyste ne pourrait-il pas lire à l'identique d'un philosophe, dans cette pratique du dé-tissage des textes ? N'est-ce pas précisément là le travail du psychanalyste que de savoir lire, c'est-à-dire lire avec attention le texte de son patient ?

Finalement, on retrouverait avec Lacan ce qui déjà prévalait dans toute la démarche de Heidegger soit retrouver un recommencement pour une autre vérité, viser une pureté, une authenticité de la parole, vraie et pleine, là où l'être ne peut se dire qu'à ne jamais pouvoir se rejoindre lui-même. L'éclipse de certains arguments des philosophes cités par Lacan, est nécessaire et légitime. Elle sert la finalité de la *novation* pour davantage de pertinence théorique en vue de la pratique. Tandis que Derrida travaille, lui, à déconstruire les textes au plus près de leurs spécificités. C'est pourquoi, de la même manière, il lit scrupuleusement les écrits de Lacan afin de repérer les effets de signifiants métaphysiques. Il affirme : « Je passe aussi sur de nombreux traits qui me paraissent de façon, certes complexes et parfois contradictoires, ancrer l'entreprise lacanienne dans le fonds philosophique de l'après-guerre (il y aura beaucoup à relire de ce point de vue. Suivez aussi les mots "être", "authentique", "vrai", "plein")⁵⁶⁹. »

Ainsi, pour Lacan comme pour Heidegger, l'enjeu de la pensée consisterait à envisager une régénération du « vieux catéchisme philosophique », selon l'expression freudienne. Cet enjeu d'une volonté de changement est, en effet, hérité de Freud. Celui-ci contribua largement à remodeler le paysage de la pensée philosophique en déniait à la conscience le privilège de posséder un caractère législateur dans le psychisme. Or, c'est à cette déchéance que Descartes n'aurait pas eu l'audace de se confronter, quand bien même il aura permis d'entre-ouvrir les portes du vertige existentiel par le doute hyperbolique. Ainsi le sujet de la science que fonde Descartes serait simplement causé par la tentative de trouver un fondement sûr et indubitable. L'évidence du sujet conscient de lui-même permet de retrouver un centre, un socle, un point de certitude, au cœur de cette époque bousculée par les révolutions scientifiques, provoquant les vertiges d'un sujet perdu entre les deux infinis. Descartes aurait eu le tort de refuser le sens du vertige, celui inauguré par les Sceptiques qui ne cessent de mettre en évidence le

⁵⁶⁹ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 115.

cercle vicieux partant de ce qui ne peut jamais se prouver qu'à être lui-même prouvé à l'infini, ou encore celui de la cosmologie de Copernic, de Kepler et de Galilée de la terre maintenant conçue comme un simple satellite, image orbitale du monde⁵⁷⁰. Il aura donc fallu attendre Freud pour ne plus entendre ces révolutions scientifiques du décentrement comme des menaces, mais au contraire comme la chance de se défaire d'un désir de maîtrise issu d'un fantasme de stabilité existentielle. C'est précisément en évoquant ces découvertes-là que Freud introduit l'idée de l'humiliation du narcissisme humain, humiliation dite cosmologique. Nous avons déjà fait allusion à cette idée fameuse de Freud, mais citer ici le texte permet d'entendre comment les effets de décentrement sont inaugurés par le fondateur de la psychanalyse à la mesure de l'histoire de l'humanité et même au-delà, dans son positionnement au sein de l'univers. L'homme avant la découverte de l'héliocentrisme croyait naïvement ses sens et pensait qu'il se trouvait « au centre d'un cercle qui renferme le monde extérieur. La position centrale de la terre lui était d'ailleurs une garantie du rôle prédominant de celle-ci dans l'univers et semblait en harmonie avec sa tendance à se sentir le seigneur de ce monde. La ruine de cette illusion narcissique se rattache pour nous au nom et à l'œuvre de Nicolas Copernic, au XVIe siècle⁵⁷¹. » Lacan faisant retour à Freud, se saisirait de cette mise en cause du narcissisme comme point central des problématiques de l'humain. D'ailleurs, il nous paraît fondamental de montrer comment Lacan reprendra dans les schémas de l'aliénation du "Je" au ça, les schémas d'une révolution orbitale, substituée aux cercles. Le ça qui écorne le "je" de l'inconscient, démet le sujet du centre qu'il occupait alors. Au cercle, éclairant le sujet de toutes parts, est substituée une orbite autour du ça, éclairé par endroit, obscurci à d'autres, un sujet en éclipse de savoir. Lacan en reprenant l'idée des effets de topiques orbitales, par les schémas de *trop* ou de *cross-cap*, nous convoque aux jeux du décentrement cosmologique et psychologique pointé par Freud, mais le supplémente d'une approche au-delà de Descartes, là où le philosophe n'aurait pas osé s'aventurer, préférant la sécurité de se rendre possesseur de la nature, pilote en son navire, c'est-à-dire savant et maître.

Pourtant, Lacan n'a pas pour objectif de lire Descartes. Il ne fait que construire le sujet de l'inconscient à partir du sujet cartésien. Là encore il semble accommoder ses emprunts philosophiques afin d'en extirper un sens inaugural qui puisse conforter sa

⁵⁷⁰ Nous devons cette idée d'un Descartes qui fuit le vertige à Bernard Baas, dans *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Éditions Navarin-Osiris, 1988, voir les pages 19 à 25.

⁵⁷¹ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse appliquée* « Une difficulté de la psychanalyse », p.140-147.

théorie. La vérité des textes est secondaire pour lui. Il s'agit simplement de les mettre au service d'une vérité plus importante, liminaire, celle de la vérité du sujet sans vérité. Derrida au contraire (nous l'avons déjà montré⁵⁷²) voit en Descartes celui qui par le geste du doute et la fiction du malin génie aurait confronté le sujet au vacillement de la folie et de l'excès. Il aurait permis que se pense l'idée d'une extravagance qui se joue dans cette hyperbole fictionnelle du doute, ou à tout le moins d'avoir repéré que le vouloir-dire-intentionnel de la philosophie ne s'institue qu'en faisant obstacle à l'extravagance de la pensée. Ainsi, Descartes, aurait permis à la fois de fonder le sujet de la certitude et de saisir l'idée qu'il existe un excédant de sens, un vertige de l'infini qui dépasse sa finitude et que la pensée tente en vain d'enfermer. Cette idée d'infini ne peut se dire avec Descartes qu'en s'abandonnant à l'idée de Dieu, par définition incompréhensible. Or, à entendre le rapport qu'entrevoit Bernard Baas dans sa lecture de Descartes et de Lacan, entre Dieu et le grand Autre, nous pouvons confirmer l'idée selon laquelle Lacan ne reprend à Descartes que ce qui contribue à soutenir ses enjeux de pensée. Par exemple, Lacan considère l'Autre tout comme Descartes envisage Dieu, soit comme l'incompréhensible. Il n'y a rien à y prendre, rien à comprendre susceptible d'arracher le sujet à sa finitude. Si « le sujet ne comprend rien à l'Autre, il n'y prend rien ; mais il s'y met : il s'y *commet*. Le sujet se *commet* dans l'Autre », de même avec Descartes, « dans l'instant du *dubito-cogito*, dans ce point d'évanouissement où s'articule « *ego* », le sujet apparaît à lui-même dans sa finitude et, concevant ou plutôt entrevoyant l'infinité de l'Autre, il se reconnaît lui-même comme ayant toujours déjà procédé de cette infinité, comme voué, depuis son avènement, depuis son commencement, à la quête infinie de l'infinité de l'Autre. Le sujet commence avec l'Autre, qu'en s'abandonnant à l'Autre⁵⁷³. »

Au fond, il convient aussi d'entendre ce que n'évoquent jamais ni Lacan, ni Heidegger, c'est-à-dire le Descartes des *Passions de l'âme* lorsqu'il envisage les questions de la maîtrise à travers une possible union du corps et de l'âme permise par la présence de la glande pinéale et par là interroge plus largement encore la possibilité que le sujet puisse être réellement maître de lui-même. En effet, selon Jean-Marie Vaysse « l'union est ce vécu qui précède la distinction réelle de l'âme et du corps, même si cette dernière

⁵⁷² Cf. *Infra*. Deuxième partie : la question de la vérité ; Chapitre 1 : La chance de la tragédie ; 1. 1 Penser au-delà des apports théoriques freudiens ; a) Endurer l'hyperbole, p. 134.

⁵⁷³ Bernard Baas, Armand Zaloszcyc, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Éditions Navarin-Osiris, 1988, p. 77-78.

permet de la penser. Elle est une unité sentie, dont le sentiment est la preuve la plus élémentaire. Ainsi nous connaissons clairement une douleur, même si nous n'en avons pas une connaissance distincte⁵⁷⁴. » Il faut donc écarter cette clarté éblouissante de l'impératif vital par une ascèse méditative qui s'arrache aux préjugés afin de s'émanciper du corps et de la mémoire. Car « la mémoire est liée au corps dans laquelle pourrait ainsi se concevoir un inconscient ». Ainsi, « la subjectivité cartésienne, dont on dit trop vite qu'elle est souveraine et légiférante, se trouve elle-même écartelée entre un pôle théologique et un pôle somatique⁵⁷⁵. » Le sujet de la science campé dans ses positions de maîtrise de la nature et du monde est ainsi dès l'abord remis en question par Descartes lui-même. Il y a ainsi toujours et déjà, pointés par les philosophes, un vacillement du sujet, une opacité en son être, une obscurité inquiétante. Sans doute la philosophie a-t-elle voulu elle aussi à un certain moment de son histoire, être soignante plutôt que pensante. Pour mieux conjurer cette inquiétante étrangeté au sein de chacun de nous, les penseurs classiques ont envisagé une drastique maîtrise de cette étrangeté par la raison. Sans doute est-ce parce qu'ils entrevoyaient que là se trouve la « source de nos erreurs et les égarements de notre imagination, obscurité dont on fait depuis toujours la source de nos fautes, obscurité dont ont été toujours accusés les fous, les infidèles et tous les "égarés", obscurité qui hante tous nos fantasmes d'abandon et nos frayeurs infernales : l'obscurité du corps, du corps intérieur, du corps innommable⁵⁷⁶. » Bernard Baas conclut alors son propos en affirmant que pour le sujet, tout se joue lorsqu'il accepte de se commettre, c'est-à-dire de s'abandonner à l'incompréhensible, et cela depuis la commissure des lèvres. Il reprend l'idée de Jean-Luc Nancy d'un espacement, d'un écartement des lèvres qui trace une « aréalité », cette aréalité étant selon Nancy la seule démesure de l'homme, là où il advient à la possibilité de l'incalculable, de l'indécidable, un espacement qui suppose la jointure de ce qui s'espace, l'être à la commissure de l'être⁵⁷⁷.

Ainsi, avec cet exemple d'une lecture du texte de Descartes qui diffère, avec Lacan et Heidegger, de celle de Derrida, nous entendons à quel point lire les textes de la tradition suppose de nombreux contresens. Si l'on délaisse – volontairement ou non - tel

⁵⁷⁴ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes*, Éditions Gallimard, 1999, p. 37.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁷⁶ Bernard Baas, Armand Zaloszcyc, *Op.cit.*, p. 81.

⁵⁷⁷ Nous reprenons là aussi ces propos à Bernard Baas, dans Bernard Baas, Armand Zaloszcyc, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Éditions Navarin-Osiris, 1988, p. 77-78.

ouvrage, telle thèse d'un penseur alors il devient possible de lui faire dire l'inverse de son propos. D'autant qu'à ces contresens s'additionnent les enjeux de pouvoir lorsque le désir d'appartenance à telle courant, telle institution, telle Université, trouble la lecture à l'insu même parfois du lecteur. L'exemple, à propos d'une lecture partielle de l'œuvre de Descartes par Lacan, est d'autant plus probant que tout comme Descartes, Lacan souhaite une *novation*. Le philosophe, lui aussi, ambitionnait d'entreprendre sérieusement de se défaire de toutes les opinions reçues en sa créance, afin de commencer tout de nouveau dès les fondements, cela afin de satisfaire à la volonté d'établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Dès lors, comment lire ? Cela consiste-t-il seulement à se référer aux textes pour les honorer et en commenter le sens avec fidélité ou est-ce plutôt les malmener, en usurper le sens, le détourner afin d'ériger sa propre pensée ? En fait, il semble que toute lecture, même la plus « innocente » transporte des désirs de maîtrise. À commencer par la plus élémentaire maîtrise de la compréhension du propos. Mais cela peut aller jusqu'à une maîtrise plus radicale, celle qui se dit explicitement dans les intentions de *Destruktion* ou de *novation*. Là se joue le fantasme d'un recommencement de la pensée, là où à étudier les enjeux de la vérité et du savoir pourraient se profiler enfin d'autres hommes, c'est-à-dire des hommes nouveaux purifiés de leurs égarements, de leur folie, des hommes nouvellement authentiques. Or, ce fantasme en entraîne un autre : il suppose également que seuls quelques élus puissent s'arroger le pouvoir de détenir la possibilité de penser à nouveau, d'avoir le privilège d'être choisi, désigné afin de faire retour vers ce qui fonde la pensée afin de la rendre encore plus authentique. À ce propos, Derrida dans *Du droit à la philosophie* affirme : « Le sens du bon droit qui apparaît dans l'effet mythologique du retour », revient au privilège d'avoir la confiance du roi ou du père voire de se l'octroyer. Le bon droit est celui du maître de la vérité, c'est-à-dire de celui qui sait que la vérité est ailleurs, de celui qui détient en initié les secrets à dévoiler⁵⁷⁸. Le sens du bon droit est

⁵⁷⁸ Il est à noter que c'est conformément à ce sens d'une vérité qui ne se dévoile qu'aux rares élus, qu'elle est pour Lacan ramenée vers l'image de l'amour et des amants, comme s'il s'agissait alors d'une vérité passionnément aimée. Elle est en effet, tel qu'il l'écrit dans *Le séminaire sur "la lettre volée"*, un jeu auquel sont initiés les amants, initiés à retrouver un secret et à comprendre « qu'elle s'offre le plus quand elle se cache ». Être l'élu de la vérité, son amant, être choisi entre tous, désigné et initié dans le secret, cela ne peut conduire qu'à un sentiment de plaisir et de jouissance. Et cela quand-bien même (et peut-être d'autant plus) ce plaisir ressort d'une castration, c'est-à-dire d'une nécessaire démission de son propre narcissisme, y compris dans le fait de ne pas savoir où se trouve la vérité afin de comprendre qu'elle y est lorsqu'elle n'y est *plus vraiment* (« l'analyste doit passer l'écran du narcissisme afin de ressaisir l'origine de la parole et de la vérité dans la "foi jurée" », précise Derrida *Le facteur de la vérité*, p.503). Or, c'est précisément lorsque Lacan travaille sur cette idée d'un amour de la vérité qu'il évoque Heidegger, comme

donc le bon sens ou autrement dit la bonne direction, celle de « ce retour du texte de Freud à son lieu propre⁵⁷⁹ », dont seul Lacan connaîtrait le droit chemin.

Ainsi, selon Derrida, tout le Séminaire sur *La lettre volée*, s'ouvre par le projet de « prendre au sérieux la découverte de Freud. » Et pour cela il ne faudrait surtout pas s'aviser de se prendre pour le maître, tel le Dupin naïf du conte d'Edgar Allan Poe travaillé par Lacan dans le Séminaire⁵⁸⁰, le Dupin « niais, celui qui reste partie prenante dans le triangle » et dont la place est celle d'où l'on peut invectiver tous les analystes qui se croyant les maîtres, ne comprennent rien à la « véritable stratégie ». Il conviendrait plutôt de se placer du côté de l'autre Dupin (c'est-à-dire du côté de l'auteur du Séminaire, précise Derrida) qui seul « sait faire retour à la lettre de Freud, la retrouver où elle se trouve à fin de restitution⁵⁸¹. » Lacan affirme à propos de ceux qui se croient les maîtres qu'« ils ne sont maîtres en fait que d'user de mes termes à tort et à travers.

s'il tenait là à légitimer philosophiquement ce pouvoir du dévoilement octroyé seulement à certains : « Aussi bien quand nous ouvrons à entendre la façon dont Martin Heidegger nous découvre dans le mot alétheia le jeu de la vérité, ne faisons-nous que retrouver un secret où celle-ci a toujours initié ses amants, et d'où ils tiennent que c'est à ce qu'elle se cache, qu'elle s'offre à eux *le plus vraiment*. » (Jacques Lacan, *Écrits* – Le séminaire sur « la lettre volée », p. 21.)

⁵⁷⁹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 478.

⁵⁸⁰ Le conte d'Edgar Allan Poe intitulé *La lettre volée* est utilisé par Lacan (dans le texte qui ouvre les *Écrits* : *Le Séminaire sur « la lettre volée »*), afin d'illustrer la suprématie du signifiant. « La lettre représente le signifiant qui circule, leurrant différents personnages par un jeu de substitutions successives ; [...] chacun des personnages qui se trouve déterminé dans son agir par rapport à la lettre, nous ramène à la position du sujet agi, à son insu, par les signifiants du langage en relation avec l'inconscient. » (Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, Éditions Denoël, 2002, p. 58). Rappelons la fiction du conte : Edgar Allan Poe y met en scène un roi et une reine. La reine vient de recevoir une lettre mais elle s'empresse de la cacher lors de la venue inopinée du roi et de son ministre dans le bureau du roi, là où elle se trouvait être à ce moment. Le ministre, clairvoyant sur l'embarras de la reine à leur entrée, subtilise la lettre qu'il suppose compromettante et en met une autre à sa place. Dès lors, le conte consiste en un jeu de circulation de différents personnages autour de la lettre : pour les uns, il s'agira de la cacher, pour les autres de la récupérer. Celui qui y parviendra (Dupin) est un substitut de la loi, diligenté par ordre du préfet, celui-ci étant découragé, malgré ses efforts réitérés de ne pouvoir récupérer la lettre au domicile du ministre. Si Dupin est appelé à la rescousse par le représentant de la loi, il n'est certainement pas homme de loi. Au contraire il est un homme rusé, ne répugnant pas à utiliser des moyens frauduleux – mettant en scène un scandale dans la rue – pour détourner l'attention du ministre. Même si comme nous le montrons ici, Lacan dédouble le personnage de Dupin en une figure du naïf et une figure du lucide, il reste, dans le conte d'E. Poe, l'homme de la situation qui seul n'est pas leurré puisqu'il manipule, jouant et déjouant les efforts des uns et des autres afin de restituer la lettre, lui seul étant capable de le faire. Dupin peut donc être considéré comme une figure du psychanalyste, c'est-à-dire ici comme l'herméneute du mystère. Il le lit, le traduit, le dévoile, le rationalise, employant tous les moyens (fomentant une ruse pour divertir le ministre) pour parvenir à ses fins. Machiavélique, Dupin est le gardien de l'autorité monarchique. L'honneur est sauf, la reine sera indemne de tout scandale, rien n'aura été dérangé ou désordonné. Seul le préfet ressortira ridiculisé de l'histoire, son incompetence faisant valoir celle à l'inverse magistrale (*magister*) de Dupin. À lire la façon dont Derrida lit la lecture du conte de E. Poe faite par Lacan, on entend bien que ce qui n'est jamais dérangé avec Lacan ce sont l'ordre et les prérogatives d'une vérité comme finalité, quoi qu'il en coûte pour l'atteindre, y compris de l'entendre comme une non-vérité.

⁵⁸¹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 479.

Ce a quoi plusieurs se sont ridiculisés⁵⁸². » Ainsi, selon Derrida, en s'identifiant au Dupin lucide contre la communauté des analystes - qui eux se leurreraient d'être les maîtres, usurpant de surcroît ses termes -, Lacan non seulement « fait une scène à ses confrères, mauvais gardiens et infidèles, du legs de Freud⁵⁸³ », mais en plus se réapproprie ses propres termes « pour les remettre, pour les rendre, à Freud, dont il s'agit de restituer le véritable enseignement, le droite doctrine⁵⁸⁴. » De bon droit, il s'agit donc pour Lacan de « retrouver la direction : rectifier, redresser, remettre dans le droit chemin ce qui est en "souffrance" et "armé" du "retour à Freud", "corriger une déviation trop manifeste pour ne pas s'avouer comme telle à tous les tournants". (*D'un dessein*, p.366.)⁵⁸⁵ » Lacan est ainsi celui seul qui est habilité à poursuivre « l'expérience freudienne dans sa ligne la plus authentique⁵⁸⁶. » En tant qu'héritier de Freud, fils du père, et donc de bon droit, à proximité de la portée inaugurale de sa parole, Lacan doit, lui aussi, et très paradoxalement, occuper la position d'un maître de la vérité. Derrida pointe non seulement la position du maître élu occupée par Lacan, seul apte à recevoir le legs de Freud, mais aussi la position qui depuis cette place est reconduite par l'analyste par rapport au patient. Cette position se remarque par Derrida dans une note de bas de page dans laquelle il cite Lacan : « Nous jouons un rôle d'enregistrement, en assumant la fonction fondamentale en tout échange symbolique de recueillir ce que *do kamo*, l'homme dans son authenticité, appelle la parole qui dure. Témoins pris à partie de la sincérité du sujet, dépositaire du procès-verbal de son discours, référence de son exactitude, garant de sa droiture, gardien de son testament, tabellion de ces codicilles, l'analyste participe du scribe. Mais il reste le maître de la vérité dont ce discours est le progrès. C'est lui, avant tout, qui en ponctue avons-nous dit, la dialectique. Et ici, il est appréhendé comme juge du prix de son discours⁵⁸⁷. » Garant de la loi du père, le fils est initié en secret aux processus du dévoilement d'une vérité sans savoir, gardien du testament, mais surtout homme qui fait la loi en son sein, puisque par codicille il est institutionnellement habilité à le modifier, le compléter ou l'annuler. De surcroît,

⁵⁸² Jacques Lacan, cité par Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 483.

⁵⁸³ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 483.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ Jacques Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », Éditions du Seuil, 1966, p. 523, cité par Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 484.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 487.

l'analyste peut également être considéré comme le maître du temps, puisqu'il a ce pouvoir du progrès du patient par la ponctuation de la séance. La ponctuation de la séance par la suspension du temps de la parole, permet « la dialectique du progrès et ne peut pas ne pas être éprouvée comme tel par le sujet ⁵⁸⁸», précise Lacan à la suite du texte que nous reprenons ici de Derrida.

Le paradoxe que nous avons mis en évidence à propos de Lacan, considérant le discours du maître comme discours de l'illusion, mais gardant à l'horizon de sa pensée un désir de vérité, se confirme. Se référant sans cesse à la philosophie, il utilise le savoir du maître. Toutefois, muni du bon droit de l'héritage freudien, fort de la prétention qu'il détient à entendre les illusions de la philosophie, il la détourne, la distord, la sacrifie et cela à toutes fins utiles. Il n'est de vérité qu'au sein d'une parole vive, spontanée, authentique à relever un autre type de vérité, la non-vérité de tout savoir. L'analyste doit avant tout œuvrer à délier les identifications, séparer les fascinations imaginaires du sujet en le séparant de lui-même. Ainsi, Lacan, par le privilège que lui octroie sa filiation freudienne, appuie avec insistance sur la nécessité de procéder à une humiliation du narcissisme humain de façon encore plus radicale que ne l'envisageait Freud, c'est-à-dire humilier le sujet dans sa prétention à maîtriser son discours et son histoire, cela afin d'espérer un désir plus authentique, débarrassé de ses prérogatives, prêt à recommencer autrement son existence.

Or, tout vouloir recommencer, tout de nouveau dès les fondements, n'est-ce pas justement ce à quoi résiste Derrida ? Du côté de Freud, il puise l'idée que la trace ne s'efface jamais et constitue « le trésor des souvenirs, entrepôt de la mémoire, dépôt de sédiments où font trace événements, scènes et sensations, choses vues et entendues, expériences de satisfaction ainsi que de douleur ou d'effroi, mais aussi les représentants de l'activité pulsionnelle, les effets de la perception du manque (détresse liée au défaut de présence secourable, angoisse de la rencontre avec le manque du phallus), voire les éléments originaires hérités des générations précédentes sinon, selon Freud, de la préhistoire humaine⁵⁸⁹. » Les écrits des penseurs sont, de la même façon, porteurs de traces indélébiles. Comme s'ils étaient composés de la même texture que le psychisme humain - comme des sortes de blocs magiques sans cesse à l'œuvre d'eux-mêmes -, les textes des penseurs charrient le fond sans limite sur lequel s'inscrivent l'écriture, le trait

⁵⁸⁸ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage », Éditions du Seuil, 1966, p. 313.

⁵⁸⁹ *L'apport freudien-Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*, sous la direction de Pierre Kaufmann, Bordas, Article « Trace » rédigé par P. Salvain, 1993, p. 449.

et le don. Ces suppléments s'accomplissent au gré des renvois, envois des lecteurs, chaînes humaines qui parasitent les textes à l'infini. D'ailleurs, nous l'avons montré, Lacan également est soumis à l'impossibilité de déjouer les héritages de la philosophie. Certes, il pense le retour à Freud. Ce qui renvoie notamment au fait que Freud lui aussi considère que « tout le vacarme des philosophes ne peut rien changer aux énigmes du monde⁵⁹⁰ » et que par conséquent, « il faut une continuation patiente du travail qui subordonne tout à l'unique exigence de certitude, pour pouvoir lentement créer un changement ⁵⁹¹ » ; Freud qui affirme aussi que pour dépoussiérer les vieux guides de la pensée il faut les remplacer par de nouvelles éditions. Toutefois, ne restent-ils pas tous deux (Freud et Lacan), tous trois (Freud, Lacan et Derrida) et évidemment nous tous, ne restons-nous pas fatalement assujettis à devoir manier « les grandes machineries canoniques » de l'histoire de la conceptualité ? Et au fond, ne peut-on pas considérer cette impossibilité de sortir du champ métaphysique comme une chance ? La chance que la rupture ou la révolution ne puissent jamais vraiment avoir lieu, cela supposant, certes, que soient reconduits des préjugés aux résonances parfois obscures, mais aussi que puisse s'espérer l'événement d'une humanité plus juste, devenue plus lucide sur ses ancrages pulsionnels, cela grâce aux nouages, aux renvois de supplément en supplément, façonnant tel un tisserand une pensée en mouvement ?

Être plus lucide sur ses propres ancrages pulsionnels, telle pourrait être la valeur d'une nouvelle vérité permise par Freud puis Lacan⁵⁹² et que ne pourrait désavouer Derrida. D'ailleurs, retournant cette leçon de lucidité à Lacan lui-même, Derrida propose de repérer dans les textes de Lacan la trace de l'illusion fondatrice de toute la tradition philosophique selon laquelle la voix représente une force de présence à soi-même. Les enjeux de leur dissension se joueraient ainsi à propos de l'écriture.

⁵⁹⁰ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Éditions Puf, Quadrige, 1948, p. 12.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² Voir à ce propos ce qu'écrit Lacan dans *Introduction théorique aux Fonctions de la criminologie en psychanalyse* : « Nulle expérience plus loin que celle de l'analyse n'a sondé, dans le vécu, cette équivalence dont nous averti le pathétique appel de l'Amour : c'est toi-même que tu frappes, et la déduction glacée de l'Esprit : c'est dans la lutte à mort de pur prestige que l'homme se fait reconnaître par l'homme » (p. 147). C'est dire qu'il y a toujours et en chacun une « constante irrationnelle », toujours présente au cœur d'une agressivité déguisée. Or, face à cette sorte de folie, l'intellectuel selon Lacan, reste installé dans une dénonciation de l'injustice de la cité et oublie que dans l'injustice même de la cité se révèle le progrès où l'homme se crée à sa propre image. C'est pourquoi, ajoute Lacan, pour l'intellectuel, cette injustice demeure incompréhensible, dans la mesure où, l'intellectuel est soumis à la loi du cœur (p. 146). Il reconduit là le célèbre dialogue entre Calliclès et Socrate dans le *Gorgias* de Platon, à propos de la loi naturelle (loi du plus fort) que Socrate ne peut entendre au nom d'une justice humaine de la solidarité (du cœur). Ce passage du texte de Platon a ainsi des résonances nietzschéennes et il n'est pas étonnant que Lacan le cite, compte-tenu de ces orientations presque sadiennes et donc cyniques, vers l'idée de seconde mort inscrite dans le jeu de la nature et dictée par sa loi, servant la nécessaire sélection entre la vie et la mort.

c) Un phonocentrisme militant

Soucieux d'authenticité, Lacan l'est donc à propos de la parole. La parole contient pour lui tous les enjeux de la vérité. Une vérité conçue comme *alétheia*, comme ce qui dévoile de « "vraies paroles", même si elles ne sont pas des paroles vraies », « moments d'authenticité, comme ceux de l'*Eigentlichkeit* heideggerienne⁵⁹³ », précise Derrida. Mais Lacan recherche aussi et dans le même temps, une vérité visant une forme d'*adéquation*. En effet, chez Lacan comme chez Heidegger, le *logos* se comprend comme *phonè*. La lettre, l'écriture, le texte sont partout et sans cesse subordonnés. Derrida affirme que Lacan, « même quand il répète Freud sur les rébus, les hiéroglyphes, les gravures, etc., il recourt toujours en dernière instance à une écriture relevée par la voix⁵⁹⁴ ». « Ce serait facile à montrer » ajoute-t-il. « Un exemple entre beaucoup d'autres⁵⁹⁵ » est alors proposé par Derrida dans *Situation de la psychanalyse en 1956* : « "Une écriture, comme le rêve lui-même, peut être figurative, elle est toujours comme le langage articulée symboliquement, soit tout comme lui, *phonématique*, et phonétique en fait, dès lors qu'elle se lit." ⁵⁹⁶ » Il y a donc, commente Derrida, une équivalence entre l'articulation symbolique et le phonématique. Le symbolique passe par la voix et la loi du signifiant n'a lieu que par la voix. On parle donc bien avec Lacan et en premier lieu de « l'adéquation de la parole pleine à elle-même, son authenticité propre, la conformité de son acte à son essence originale⁵⁹⁷. » « Moi, la vérité je parle », dans cette fameuse formule, se découvre ainsi toute l'opposition entre Derrida et Lacan, là où se situe l'un des motifs annoncés par Derrida dans *Pour l'amour de Lacan* : le phonocentrisme militant. Dès lors, Derrida dans *Le facteur de la vérité*, repère la façon dont le psychanalyste français reconduit les enjeux métaphysiques du rapport traditionnel à la vérité. Il remarque dans le discours de Lacan « l'effet idéalisateur de la parole⁵⁹⁸ », « la massive coimplication entre la vérité

⁵⁹³ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 503.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 491.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ Jacques Derrida, citant Lacan dans *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 491.

⁵⁹⁷ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 499.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 497.

et la parole, la parole "présente", "pleine" et "authentique"⁵⁹⁹ » et il affirme ainsi qu'existent dans cette conception lacanienne un lien irréductible entre la vérité et le pouvoir de la parole, une résurgence de ce que lui-même accusait dès *La voix et le phénomène*. Ce qu'il pointait alors, c'était l'illusion fondatrice de toute la philosophie qui accorde à la voix une force de présence à soi-même à travers le vouloir-dire directement communiqué depuis l'intériorité. Avec Lacan, quand bien même la parole est authentifiée par l'autre en la foi jurée ou donnée (l'autre la rendant adéquate à elle-même – et non plus à l'objet), quand bien-même cette parole passe par l'intersubjectivité, il n'empêche qu'il s'agit encore néanmoins d'une vérité comme adéquation de la parole à elle-même. Derrida précise :

Dès lors que "la parole présente" "témoigne" de "la vérité de cette révélation" par delà le vrai ou le faux, par delà le véridique ou le mensonger de tel ou tel énoncé, de tel ou tel symptôme dans leur rapport à tel contenu, les valeurs d'adéquation ou de dévoilement n'ont même plus à attendre leur vérification ou leur accomplissement du dehors de l'objet. Elles se garantissent intrinsèquement. Ce qui compte, ce n'est pas ce qui est communiqué, vrai ou faux, mais "l'existence de la communication", la révélation présente qui s'y fait de la parole témoignant de la vérité. D'où le relais nécessaire par les valeurs d'authenticité, de plénitude, de propriété, etc..⁶⁰⁰.

Ainsi, la vérité est ce qu'il faut retrouver, ce n'est donc pas un objet au-delà du sujet ou l'adéquation de la parole à un objet, mais bien l'adéquation de la parole pleine à elle-même. Là où l'authenticité de la parole advient, se montre, se découvre, dévoile la visée (le *telos*, l'*Eigentlichkeit*) à savoir la « voie authentique » de l'analyse, de la didactique en particulier. Cette vérité se commande depuis son *telos*, c'est-à-dire là où doit s'accomplir une parole authentifiée par l'autre. Cet accomplissement de la parole pleine doit s'effectuer par son opposition au discours vrai. Lacan dans *Variantes de la cure-type* le dit ainsi : « La parole apparaît donc d'autant plus vraiment une parole que sa vérité est moins fondée dans ce qu'on appelle l'adéquation à la chose : la vraie parole s'oppose ainsi et paradoxalement au discours vrai, leur vérité se distinguant par ceci que la première constitue la reconnaissance par les sujets de leurs êtres en ce qu'ils y sont inter-essés, tandis que la seconde est constituée par la connaissance du réel, en tant qu'il est visé par le sujet dans les objets. Mais chacune des vérités ici distinguées s'altère à croiser l'autre dans sa voie⁶⁰¹. » Derrida travaille ce propos de Lacan en le répétant afin de mieux en faire lire la portée traditionnellement philosophique. Il affirme en effet :

⁵⁹⁹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 497.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 498.

⁶⁰¹ Jacques Lacan, *Écrits*, « Variantes de la cure-type », Éditions du Seuil, 1966, p. 351.

« Dans ce croisement, la “vraie parole” apparaît toujours comme plus vraie que le “discours vrai” qui en présuppose toujours l’ordre, celui du contrat intersubjectif de l’échange symbolique et donc de la dette⁶⁰². » Ou encore : « L’adéquation à la chose, (discours vrai) a donc son fondement dans l’adéquation de la parole à elle-même (vraie parole), soit à la chose même : c’est-à-dire de la *Chose freudienne à elle-même* : “ La chose parle d’elle-même” (*Écrits*, p. 408) et elle dit : “Moi, la vérité je parle”. La chose est la vérité : comme cause d’elle-même et des choses dont parle le discours vrai⁶⁰³. » L’anamnèse psychanalytique affirme Derrida, en reprenant les mots lacaniens, permet non pas la réalité mais la vérité. Lacan le dit ainsi : « Soyons catégorique, il ne s’agit pas dans l’anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c’est l’effet d’une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes⁶⁰⁴. » Or, si nous poursuivons, au-delà de Derrida, la lecture de Lacan dans ce même extrait, nous constatons en effet combien Lacan insiste à la suite de Freud, sur cette pratique de l’interlocution mise au service des évocations volontaires du passé faites par le patient. Il parle d’une méthode dont les « moyens sont ceux de la parole en tant qu’elle confère aux fonctions de l’individu un sens ; son domaine est celui du discours concret en tant que champ de la réalité transindividuelle du sujet ; ses opérations sont celles de l’histoire en tant qu’elle constitue l’émergence de la vérité dans le réel⁶⁰⁵. » C’est dire que l’interlocution inclut la réponse de l’interlocuteur, comme continuité intersubjective du discours où se constitue l’histoire du sujet et qui permet que « l’inconscient soit compris comme ce chapitre de mon histoire qui est marquée par un blanc ou occupé par un mensonge ; c’est le chapitre censuré. Mais la vérité peut être retrouvée ; le plus souvent elle est écrite ailleurs⁶⁰⁶. » Cet ailleurs de l’écriture, Lacan le situe au fil d’une énumération :

- dans les monuments (« et ceci est mon corps, c’est-à-dire le noyau hystérique de la névrose où le symptôme hystérique montre la structure d’un langage et se déchiffre comme une inscription, qui une fois recueillie, peut sans perte grave être détruite ») ;

⁶⁰² Jacques Derrida, citant Lacan, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 499

⁶⁰³ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 499-500.

⁶⁰⁴ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage », Éditions du Seuil, 1966, p. 256.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 259.

- dans les documents d'archives (« souvenirs de mon enfance impénétrables ») ;
- dans l'évolution sémantique (« et ceci répond au stock et aux acceptions de vocabulaire qui m'est particulier, comme au style de ma vie et à mon caractère ») ;
- dans les traditions aussi (« voire dans les légendes qui sous forme héroïsées véhiculent mon histoire ») ;
- dans les traces enfin (« qu'en conservent inévitablement les distorsions, nécessités par le raccord du chapitre adultéré dans les chapitres qui l'encadrent, et dont mon exégèse rétablira le sens)⁶⁰⁷. »

À propos de cette écriture, de ces textes dont la vérité se situerait ailleurs et qu'il faudrait retrouver selon Lacan, Derrida dit qu'au fond ils répondent d'eux-mêmes si nous les interrogeons. Autrement dit, ils contiennent leur propre vérité même si elle se situe ailleurs. Ils restent en adéquation avec eux-mêmes dans la mesure où ils parlent d'eux-mêmes. Tout comme il est dit du *logos*, dans le *Phèdre*, qu'il est à lui-même son propre père et que faisant les questions et les réponses, il peut répondre de lui en vérité. Avec Lacan, la parole relève aussi d'un *logos* comme *phonè* se tenant près de soi. Dans cette écriture du corps, de l'archive, des traces, l'exégèse fait loi de vérité seulement depuis la parole vive et pleine, celle du Père, celle de Freud, précise Derrida, en tant qu'il véhicule lui-même une parole pleine, authentique, car inaugurale et constituant une émergence nouvelle de vérité. Ce qui suppose que ce soit notre propre discours qui soit l'interprète du sens, mais à travers « la parole authentique » de l'Autre. L'Autre est le père. Et le père (celui de la parole, car la parole seule peut avoir un père dans *La pharmacie de Platon*), renvoie aux figures du roi ou de Dieu, Dieu de Descartes, par exemple, renvoyant à une garantie de la vérité des idées, nous destituant de notre pouvoir de connaître en vérité sans Dieu, ce qui nous renvoie à la modestie de la foi jurée ; ou encore figure de l'analyste auquel il s'agirait d'abjurer une vérité. Tout comme le *logos*, fils vivant d'avoir un père présent et de pouvoir y trouver sa vérité, l'analyste peut être défini comme celui qui « se tient debout, près du fils, derrière lui, le soutenant de sa rectitude, l'assistant en personne et en son nom propre. Le *logos* vivant, lui, reconnaît sa dette, vit de cette reconnaissance et s'interdit, croit pouvoir s'interdire le parricide⁶⁰⁸. » Ainsi, dans *De la grammatologie*, Derrida montre comment dans l'histoire de la pensée, l'écriture est conçue comme oubli et inconscience par opposition au *logos*

⁶⁰⁷ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage », Éditions du Seuil, 1966, p. 259.

⁶⁰⁸ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La pharmacie de Platon », Éditions du Seuil, 1972, p.96.

qui lui, resterait indemne de toute médiation, identique à soi. L'écriture serait « Oubli parce que médiation et sortie hors de soi du logos. Sans l'écriture, celui-ci resterait en soi. L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle et première et immédiate du sens à l'âme dans le logos. Sa violence survient à l'âme par l'inconscience⁶⁰⁹. » Or, selon Derrida, la parole lorsqu'elle se pense authentique, vraie, permettant à coup sûr de faire resurgir, dans la spontanéité du dire, la vérité des circonstances de l'histoire d'un sujet par où il pourrait retrouver sa liberté, est, elle aussi, usurpation. Cette usurpation ne commence pas avec l'écriture puisqu'elle est aussi au cœur même du processus de la parole. En fait, « l'"usurpation" a toujours déjà commencé », elle réside dans le fait de penser que la vie spontanée est primordiale, ce qui reviendrait, pour ce qui nous intéresse dans la psychanalyse, à faire revenir une parole libre, sans censure, permettant que se dévoile une vérité cachée, ailleurs, écrite ailleurs quand bien même elle ne s'écrirait jamais. « L'"usurpation" [...], la violence par laquelle l'écriture se substituerait à sa propre origine, à ce qui devrait non seulement l'avoir engendrée mais s'être engendré de soi-même, un tel renversement de pouvoir ne peut être une aberration accidentelle. L'usurpation nous renvoie à une profonde possibilité d'essence. Celle-ci est sans doute inscrite dans la parole elle-même et il eût fallu l'interroger, peut être même en partir⁶¹⁰. »

Ainsi, si l'analyste reste avant tout « le maître de la vérité » selon l'expression même de Lacan à propos du travail de la fonction de l'analyste dans ce qu'y réalise le patient⁶¹¹, c'est toujours, affirme Derrida, pour lier la vérité au pouvoir de la parole. Du reste cette parole est le lieu où peut se dévoiler une vérité, selon Lacan, en tant qu'elle est verbalisation. La verbalisation, précise Lacan, renvoie à une autre réalité que celle de son *flatus vocis*, en dehors de cette explosion verbale que Anna O. baptisait « talking cure » et qui lui permettait de « mener à la découverte de l'événement pathogène dit traumatique. [...] Si cet événement fut reconnu pour être cause du symptôme, c'est que la mise en parole de l'un (dans les "stories" de la malade) déterminait la levée de l'autre. Ici le terme de prise de conscience emprunté à la théorie psychologique qu'on a aussitôt donnée du fait, garde un prestige qui mérite la méfiance que nous tenons pour de bonnes règles à l'endroit des explications qui font office d'évidence⁶¹². » L'idée de la

⁶⁰⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 53.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁶¹¹ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage », Éditions du Seuil, 1966, p. 313.

⁶¹² *Ibid.*, p. 254.

verbalisation lorsqu'elle se situe en dehors de son « talking » ou de son explosion verbale, doit donc être dissociée du « ressouvenu », il ne s'agit pas pour le patient, ajoute Lacan, d'ouvrir la boîte de Pandore - c'est-à-dire faire surgir les maux de sa propre humanité et ne plus les maîtriser, puis se désillusionner de toute espérance qui reste enfermée au fond de la boîte -, mais simplement de raconter l'événement (« Nous dirons, quant à nous, qu'il l'a verbalisé⁶¹³ », précise Lacan). Le patient doit faire passer l'événement à travers le verbe ou plus précisément dans l'*épos* (son « épopée »), là où le patient rapporte à l'heure présente les origines de sa personne. Lacan précise : « Ceci dans un langage qui permet à son discours d'être entendu par ses contemporains, et plus encore qui suppose le discours présent de ceux-ci. C'est ainsi que la récitation de l'*épos* peut inclure un discours d'autrefois dans sa langue archaïque, voire étrangère, voire se poursuivre au temps présent avec toute l'animation de l'acteur, mais c'est à la façon d'un discours indirect, isolé entre des guillemets dans le fil du récit et, s'il se joue, c'est sur une scène impliquant la présence non seulement du chœur mais des spectateurs⁶¹⁴. » Ce langage est donc celui exclusif et spécifique de l'interlocution psychanalytique, c'est-à-dire là où il y a communication comme contrat (foi jurée et non mauvaise foi) entre deux présents. Derrida précise :

Même si la communication ne communique rien, elle se communique : et encore mieux dans ce cas comme communication, c'est-à-dire vérité. Par exemple : "Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication ; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité ; même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans le témoignage." (*Parole vide et parole pleine dans la réalisation psychanalytique du sujet*, in *Discours de Rome*, p. 251-252)⁶¹⁵.

Derrida commente cette citation de Lacan, en insistant sur sa vision d'une vérité comme dévoilement, ouverture à l'autre où l'adéquation se situe, cette fois, non seulement dans le rapport de la parole pleine à elle-même, mais aussi et surtout lorsque dépassant l'appel propre du vide (c'est-à-dire là où le sujet parle en vain), la parole du sujet va vers l'accomplissement de lui-même, donc de la parole pleine, vers sa « réalisation » à travers l'assomption du désir (de la castration). Car par cette parole, d'abord appel du vide, puis ensuite « pleine », le sujet se démet de son narcissisme, c'est-à-dire d'une aliénation figeant une identification à l'autre et de là, s'élève vers une identification plus authentique, celle qui se situe par rapport à son propre désir. « Mais si cette parole est

⁶¹³ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage », Éditions du Seuil, 1966, p. 255.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 498.

accessible pourtant, c'est qu'aucune vraie parole n'est seulement parole du sujet, puisque c'est toujours, à la fonder dans la médiation à un autre sujet qu'elle opère et que par là elle est ouverte à la chaîne sans fin – mais non sans doute indéfinie, car elle se referme – des paroles où se réalise concrètement dans la communauté humaine, la dialectique de la reconnaissance ⁶¹⁶. » La dialectique du progrès et l'idée de reconnaissance par l'autre supposent la réconciliation et l'accord, une *Aufhebung* de la parole absolue en sa puissance, tant elle se sait n'y être jamais pleine, mais liée à la reconnaissance de l'Autre. Le sujet doit sentir que sa parole l'appelle au-delà du vide de son dire. Lacan parle d'un appel à la vérité dans son principe c'est-à-dire d'abord et d'emblée appel propre du vide. Dès lors c'est depuis cet appel que doit se provoquer l'accomplissement de la parole pleine. Il y va donc de l'enjeu d'une présence manifestée de l'intersubjectivité, afin de « comprendre les voies par lesquelles procède l'analyse non seulement pour restaurer là un ordre, mais pour installer les conditions de possibilités de la restaurer⁶¹⁷. » C'est en ce sens que selon Derrida, la vérité chez Lacan se commande depuis son *télos*, à savoir la fin que propose à l'homme la découverte de Freud. *Wo es war, soll Ich werden*, proposition freudienne traduite par Lacan « Là où fut ça, il me faut advenir », est la finalité d'où se commande la parole du sujet. Or, selon Lacan, « cette fin est de réintégration et d'accord, je dirai de réconciliation (*Versöhnung*)⁶¹⁸ » et l'*Aufhebung* passe pour lui par la verbalisation. Le récit ou la verbalisation de son histoire que Lacan propose au sujet comme seul procédé qui lui permettrait de le faire advenir à lui-même, renvoie ainsi à l'illusion métaphysique selon laquelle la parole, soit-disant pleine, pourrait « mourir », disparaître dans sa force et sa puissance, si elle s'exposait au risque d'être secondée, c'est-à-dire appauvrie par l'écriture. Autrement dit, il ne faut pas, on ne doit pas « subordonner la parole dans une structure dont elle ne serait plus l'archonte⁶¹⁹. » En effet, la parole est la gardienne de l'autorité et des secrets de la vérité et on lui accorde le statut de texte ou d'écriture, si et seulement si elle est verbe, verbalisation, à travers la structure de l'inconscient, c'est-à-dire lorsqu'elle s'écrit, se trace, s'organise autour de la question de l'origine, du retour, du commencement

⁶¹⁶ Jacques Lacan, *Écrits*, « Variantes de la cure-type », Éditions du Seuil, 1966, p. 352-353, cité par Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 503.

⁶¹⁷ Jacques Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », Éditions du Seuil, 1966, p. 526, cité par Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 504.

⁶¹⁸ Jacques Lacan, cité par Jacques Derrida, *Op.cit.*, note de bas de page, p. 504.

⁶¹⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 18.

comme recommencement, donc lorsqu'elle se commande depuis l'instance du *logos*. Or, selon Derrida, il s'agit « de s'inquiéter de ce qui dans le concept de signe – qui n'a jamais existé ni fonctionné hors de l'histoire de la philosophie (de la présence) – reste systématiquement et généalogiquement déterminé par l'histoire⁶²⁰. » Autrement dit, même en suspectant la différence entre le signifié et le signifiant ou l'idée de signe en général, nous demeurons dans l'autorité archontique d'une instance de la vérité présente, antérieure, extérieure ou supérieure au signe, depuis le lieu de la différence effacée. Derrida tente de montrer comment, alors même que Lacan déplore les illusions à l'œuvre dans la philosophie ou la métaphysique, alors même qu'il suspecte et même renverse le rapport entre signifié et signifiant, il échoue finalement, tout comme Heidegger, à s'extraire des illusions de la métaphysique. Sans doute cet échec est-il dû très précisément au fait qu'il souhaite s'extraire de la métaphysique, la dépasser, y faire sédition. L'idéalité se trouve très exactement en ce point où la phonie est conçue en vertu du s'entendre-parler, là où le sujet s'affecte lui-même et se rapporte à soi dans l'élément de l'idéalité. Il faut rappeler ce que Derrida, dès 1967 dans *De la grammatologie*, indiquait de ces appartenances à l'insu, remarquables dans tout système de pensée :

Le phonocentrisme se confond avec la détermination historique du sens de l'être en général comme *présence*, avec toutes les sous-déterminations qui dépendent de cette forme générale et qui organisent en elle leur système et leur enchaînement historial (présence de la chose en regard comme *eidōs*, présence comme substance/essence/existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmé*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), présence à soi du cogito, conscience intersubjective, coprésence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de l'ego etc.). Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. Dans la mesure où un tel logocentrisme n'est pas tout à fait absent de la pensée heideggérienne, il la retient peut-être encore dans cette époque de l'ontothéologie, dans cette philosophie de la présence, c'est-à-dire dans *la* philosophie. Cela signifierait peut-être qu'on ne sort pas de l'époque dont on peut dessiner la clôture. Les mouvements de l'appartenance et de la non-appartenance à l'époque sont trop subtils, les illusions à cet égard sont trop faciles pour qu'on puisse trancher ici⁶²¹.

Si Heidegger est ici directement suspecté de ne pas parvenir à dessiner les clôtures de la métaphysique, du fait de son appel à une vérité du Dire authentique, donc phonologocentrique, Lacan est lui aussi, quelques années plus tard dans *Le facteur de la vérité*, passé au crible de la déconstruction derridienne. Nous comprenons ainsi que selon Derrida, la déconstruction ne consiste pas seulement à dévoiler les illusions, car cela est

⁶²⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 25.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 23.

encore une démarche qui vise *in fine* à retrouver une vérité, ailleurs. Dans la mesure où la déconstruction s'entend à partir de la mise en question de l'instance de la vérité, alors vouloir repérer les illusions dans la philosophie, afin de les résorber, relève encore de l'illusion naïve de pouvoir s'extraire d'une époque, d'une façon de penser et de sa conceptualisation. Cette remise en question de la vérité est en fait requise parce que, selon Derrida, la vérité manque à être révélée, puisqu'elle se dissémine sans cesse, au creux même des textes et d'une écriture qui ne peut, encore et toujours, qu'appartenir à la métaphysique. Restent alors à demeurer à l'intérieur de la clôture. Derrida affirme :

À l'intérieur de la clôture, par un mouvement oblique et périlleux, risquant sans cesse de retomber en-deçà de ce qu'il déconstruit, il faut entourer les concepts critiques d'un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, désigner rigoureusement leur appartenance à la machine qu'ils permettent de déconstituer ; et du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture⁶²².

Plutôt que de désirer dépasser la métaphysique, la déconstruction préconise de traquer les appartenances, donc les phénomènes ou processus d'identifications. Ainsi par exemple, à désirer situer la vérité dans les structures du langage et donc de la verbalisation, Lacan continue d'appartenir à la tradition d'une écriture entendue au sens métaphorique, c'est-à-dire une « bonne » écriture car *naturelle*, c'est-à-dire qui permet « de trouver les règles au fond du cœur, écrites par la nature en caractères ineffaçables⁶²³ ». Or, l'écriture naturelle est immédiatement unie à la voix et au souffle. La bipartition, l'opposition entre une bonne et une mauvaise écriture s'inscrit ainsi dans l'histoire de l'humanité. La bonne écriture, celle liée au Verbe, est d'emblée entendue. Elle est authentique et retrouve le sens premier, elle est présence éternelle, comprise à l'intérieur d'une totalité, parole pleine et vivante. L'autre est technique, perverse, artificieuse, elle leurre et est vaine, appel du vide ou de l'inauthentique, lieu du « on » et de la honte, celle de l'homme, lorsqu'il fait déchoir et chuter dans la futilité, les œuvres de Dieu fait Verbe. L'archi-parole (la parole de l'*arché* ou de l'archonte) est une écriture parce qu'elle est une loi : la loi naturelle. Elle est l'inscription dans le cœur et dans l'âme. Elle est une écriture de prescription :

La parole commençante est entendue, dans l'intimité de la présence à soi, comme voix de l'autre et comme commandement⁶²⁴.

⁶²² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 25.

⁶²³ *Ibid.*, p. 29.

⁶²⁴ *Ibid.*

Derrida déplore ici le schéma d'une bipartition en forme d'opposition, celle entre une bonne et une mauvaise écriture. Toutefois, ce que Derrida vise aussi et surtout c'est une critique de la notion d'authenticité. Il s'agit pour lui de montrer que la recherche de l'authenticité, et notamment d'une « authenticité sociale » - supposant de reconquérir une parole vive fatalement déçue -, représente le ferment d'une violence qui se maquille de faux-semblants éthiques. Il affirme en effet que « l'authenticité, soit l'éthique de la parole vive, serait parfaitement respectable, toute utopique et atopique qu'elle est (c'est-à-dire déliée de *l'espace* et de la différance comme écriture), si elle ne se *leurrait* pas de la présence maîtrisée⁶²⁵. » Par là, Derrida poursuit inlassablement une finalité éthique autre, envisagée grâce à la déconstruction. Elle est ici explicitement rapprochée de la démarche nietzschéenne. Derrida le dit ainsi : « reconnaître l'écriture dans la parole, c'est-à-dire la différance et l'absence de parole, c'est commencer à penser le leurre. Il n'y a pas d'éthique sans présence *de l'autre* mais aussi et par conséquent sans absence, dissimulation, détour, différance, écriture. L'archi-écriture est l'origine de la moralité comme de l'immoralité. Ouverture non-éthique de l'éthique. Ouverture violente. Comme on l'a fait pour le concept vulgaire d'écriture, il faut sans doute suspendre rigoureusement l'instance éthique de la violence pour en repérer la généalogie de la morale⁶²⁶. » Autrement dit, les meilleures intentions peuvent aussi cacher les pires. Ainsi, Derrida se demande si c'est parce qu'il aura été conscient de cet écueil autour de la question de l'authenticité que Rousseau se méfiera lui aussi de l'illusion de la parole pleine et présente, de l'illusion de présence dans une parole qu'on croit transparente et innocente. Derrida ajoute alors à propos de Rousseau : « L'éloge de la parole vive [...] compose et s'organise avec son contraire : une méfiance sans cesse ranimée à l'égard de la parole dite pleine. Dans l'allocution, la présence est à la fois promise et refusée. La parole que Rousseau a élevée au-dessus de l'écriture, c'est la parole telle qu'elle devrait être ou plutôt telle qu'elle *aurait dû* être.⁶²⁷ » De même, Lacan n'a-t-il pas, lui aussi, peu à peu renoncé à sa théorie de la parole pleine comme parole de vérité au profit d'une théorie de la lettre et du mathème, qui impliquent donc une écriture⁶²⁸?

⁶²⁵ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 195.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁶²⁸ À propos de cette deuxième question, primordiale et décisive, nous reviendrons plus longuement plus tard dans notre travail, notamment dans la troisième partie, à suivre.

Derrida interroge donc la hiérarchie entre la voix et l'écriture qui induirait une échelle de valeurs - sous-entendant une violence - entre une parole authentique et une écriture qui serait dégradée voire déchue. Et c'est pourquoi il repère les occurrences entre les propos de la *De la grammatologie* - essentiellement tournés vers la déconstruction des textes de Heidegger -, et ceux du *Facteur de la vérité* - où cette fois Lacan est longuement cité par Derrida pour pointer ses appartenances à la métaphysique et donc à cette tradition d'une valorisation exagérée de la parole vive -. Les liens sont d'autant plus probants entre les deux textes de Derrida, que lui-même opère ces renvois, reprenant presque mot pour mot les propos de 1967. Par exemple, à propos de la parole comme voix de l'autre et commandement, Derrida cite Lacan dans *Variantes de la cure-type* : « On peut donc dire que la parole se manifeste comme une communication où non seulement le sujet, pour attendre de l'autre qu'il rende vrai son message, va le projeter sous une forme inversée, mais où ce message le transforme en annonçant qu'il est le même. Comme il apparaît en toute foi donnée, où les déclarations de "tu es ma femme", ou "tu es mon maître" signifient "je suis ton époux", "je suis ton disciple"⁶²⁹. » C'est donc bien par l'autre et par sa présence reconnaissante que se commande l'identité à soi.

Au final, Derrida pointe la façon dont Lacan en accordant une suprématie à la parole, envisage cette primordialité jusque dans les textes eux-mêmes. Ne seront considérés comme pleins et authentiques que les textes véhiculant une parole authentique, c'est-à-dire permettant de faire émerger une nouvelle vérité. Derrida affirme :

Dès lors, un texte n'aura de valeur, s'il est vivant et animé, plein et authentique, que de la parole qu'il aura mission de transporter. Il y aura donc aussi les textes pleins et les textes vides. Les premiers seuls "véhiculent" une parole pleine, c'est-à-dire une vérité authentiquement présente à la fois dévoilante et adéquate ou identique à ce dont elle parle. À elle-même donc ("la chose parle d'elle-même") au moment où elle fait retour au trou circonvenu et au contrat qui la constituent. Par exemple, à propos du texte de Freud auquel il faut faire retour et qu'il faut rendre à lui-même (voir plus haut) "Non pas un de ces textes à deux dimensions, infiniment plat, comme disent les mathématiciens, qui n'ont de valeur que fiduciaire dans un discours constitué, mais un texte véhicule d'une parole, en tant qu'elle constitue une émergence nouvelle de la vérité"⁶³⁰.

⁶²⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, « Variantes de la cure-type », Éditions du Seuil, 1966, p. 351, cité par Jacques Derrida, *La carte postale - De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 499.

⁶³⁰ Jacques Derrida, *La carte postale - De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 501.

Le texte, parole présente, inaugurale et constituante, proche du Père, doit donc en toutes situations, passer par la verbalisation, soit par la puissance archontique du Verbe lorsqu'il s'inspire du divin. Telle est l'essence d'une parole d'autant plus authentique qu'elle s'éloigne du « discours du "on" », c'est-à-dire d'un discours de l'humanité déchue. Ce qui fait dire à Derrida qu'avec Lacan,

Les valeurs de présence (en personne), de proximité, de plénitude et de consistance formeraient le système de l'authenticité dans le dialogue analytique, par opposition au « discours de l'on »⁶³¹.

Texte à l'appui, Derrida rapproche ainsi Lacan et Heidegger. Il est primordial, selon Lacan, que le sujet vrai, c'est-à-dire le sujet de l'inconscient, par sa parole aussi vide soit-elle, convertisse pleinement la vérité qu'expriment ses symptômes. Lacan précise : « "nous avons usé de cette image que la parole du sujet bascule vers la présence de l'auditeur. [...] Cette présence qui est le rapport le plus pur dont le sujet soit capable à l'endroit d'un être, et qui est d'autant plus vivement sentie comme telle que cet être est pour lui moins qualifié, cette présence pour un instant délivrée à l'extrême des voiles qui la recouvrent et l'éludent dans le discours commun en tant qu'il se constitue comme discours de l'on précisément à cette fin, cette présence se marque dans le discours par une scansion suspensive souvent connotée par un moment d'angoisse, comme je vous l'ai montré dans un exemple de mon expérience." (*Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud, Écrits, p.372-373.*)⁶³² » Derrida précise que cette conception de la vérité comme révélation se réclame évidemment et encore du nom de Freud : « Que nous y dit Freud en effet ? Il nous découvre un phénomène structurant de toute révélation de la vérité dans le dialogue. » Ainsi, Lacan, légitimant son propos par le retour à Freud, rejouerait les enjeux de la pensée heideggérienne de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Derrida le montre en ponctuant de guillemets son commentaire du texte de Lacan qui mettent en évidence les emprunts conceptuels à Heidegger :

Bien entendu, ce serait là ce que "nous dit Freud" : "Le rapport le plus pur", la "présence", rapporte à un "être" et elle est ressentie d'autant plus "vivement" que cet "être" (cet étant-sujet) est "moins qualifié", c'est-à-dire, évidemment plus indéterminé. La présence de l'être est d'autant plus pure que la détermination ontique est moindre. Cela n'a lieu que "pour un instant" privilégié par-delà le "on", et dans l'"angoisse". L'indétermination de l'être (ici de l'étant-sujet-psychanalyste) dévoile le rien (le non-

⁶³¹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 504.

⁶³² Jacques Lacan cité par Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 505.

étant en totalité) comme vérité de la présence. Ce que "nous dit Freud", ce serait très littéralement *Qu'est-ce que la métaphysique ?*⁶³³

La psychanalyse s'entend alors avec Lacan selon la doctrine de la vérité comme cause, là où il s'agit d'une *direction de la cure* comme bonne direction, c'est-à-dire de diriger le sujet vers la parole pleine, vers la pleine présence de l'auditeur qui reçoit cette parole. Le sujet doit en tous les cas être laissé libre de s'y essayer. Quoi qu'il en soit, selon Derrida, « La circulation sera toujours de la vérité : vers la vérité. Cause et effet du cercle, *causa sui*, trajet propre et destin de la lettre⁶³⁴. » Une vérité conçue à la fois comme adéquation à la parole elle-même et comme dévoilement du rien par-delà les déterminations ontiques.

Ainsi, non seulement Derrida nous montre les croisements entre la pensée de Lacan et les conceptions de la vérité chez Heidegger, mais il va plus loin en affirmant que cette appartenance à la tradition philosophique et à tous ses enjeux suppose finalement que le retour à Freud y soit rendu caduc, puisqu'il s'agit pour le sujet, par la traversée de la cure, de revenir vers lui-même, c'est-à-dire de devenir identique à lui-même.

La "vraie parole" (adéquante à elle-même, conforme à son essence, vouée à s'acquitter d'une dette qui en dernière instance ne la lie qu'à elle-même) permet donc le contrat qui permet au sujet de "devenir identique à lui-même". Elle reconstitue donc le sol de la certitude cartésienne : transformation de la vérité en certitude, subjectivation (détermination de l'être de l'étant), intersubjectivation (chaîne Descartes-Hegel-Husserl). Cette chaîne capte sans cesse, dans les *Écrits*, des motions heideggériennes qui se donnent pour lui être, en toutes rigueur, allergiques, et pour avoir des effets destructeurs. Abandonnons pour l'instant ce type de questions décisives – les plus décisives – et que Lacan n'articule jamais⁶³⁵.

Ces questions décisives, Derrida, lui, veut les réinterroger. Il s'inscrit donc en ce sens comme un héritier parmi tant d'autres du texte de Lacan, un héritier qui n'est ni élu, ni désigné, ni autorisé à produire un effet de nouvelle vérité, mais qui est d'abord un lecteur ayant pour tâche d'interroger la vérité parce qu'il pose l'hypothèse qu'elle contient, partout où elle s'érige en certitude, des processus d'exclusion, de mauvaise foi, de violences et de cruauté.

⁶³³ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 505.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 490.

⁶³⁵ *Ibid.*, note de bas de page, p. 500.

d) La position transcendantale du phallus

Au regard des enjeux autour du phoncentrisme de Lacan, les premiers mots du *Facteur de la vérité* s'éclairent : « La psychanalyse, à supposer, se trouve, si elle se trouve. Quand on croit la trouver, c'est elle, à supposer, qui se trouve. » Cercle qui se referme sur lui-même, retour au même, processus circulaire porté par l'exégèse produite par la verbalisation dans l'analyse. Se trouve ainsi exprimé par Derrida le motif qui fait que la psychanalyse est, elle aussi, incapable « d'élucider la loi de sa propre appartenance à la métaphysique et à la culture occidentale⁶³⁶ » et impuissante à s'extraire de cette appartenance. Et cela, alors même qu'elle se suppose déconstruire la grammaire philosophique. Or, supposer c'est admettre sans preuve, sans examen, sans doute. À supposer, on risque toujours de s'enfermer dans des certitudes, c'est-à-dire des présupposés. C'est pourquoi Derrida dans le *Facteur de la vérité* parle d'un cercle herméneutique où l'analyste entre dans le système de la vérité telle qu'elle se dit dans toute la tradition philosophique de Platon à Freud.

Dans *Du droit à la philosophie*, Derrida évoque l'une des structures remarquables et paradoxales du « titre *philosophique* », celui que l'on reçoit dès lors que l'on s'acquitte adéquatement de la tradition ou de ce que réclame l'obtention du titre. Le titre - qu'il chapeaute un texte ou qu'il honore ou vénère la connaissance comme reconnaissance d'un droit ou d'une autorité -, pose d'avance, suppose, présuppose. Il est à supposer. Or selon Derrida :

Rien ne devrait être présupposé par cette alliance ou cette convention : aucun objet ou champ d'objet, aucun thème, aucune certitude, aucune discipline, pas-même le soi-disant philosophe qui s'auto-intitulerait à partir de quelque formation, identité de recherche, horizon de questionnement. *La philosophie n'a pas d'horizon*, si l'horizon est comme son nom l'indique, une limite, si "horizon" signifie une ligne qui encercle ou délimite une perspective⁶³⁷.

Au cercle enfermant, il faudrait substituer l'infini sans perspective ni présupposé, pour notamment remettre en cause ceux qui se rassemblent autour du titre- ou des titres - de la philosophie ou de la psychanalyse, car ceux-là présupposent des savoirs, des traditions de questionnement. « Ils ont toujours *en fait*, des horizons. » Avec Lacan, le problème se redouble, puisque les cercles sont à la fois ceux qui s'autorisent d'eux-

⁶³⁶ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 223.

⁶³⁷ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* – « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », Éditions Galilée, 1990, p. 32.

mêmes, mais où en même temps s'exercent les épreuves de l'inclusion dans le sein des pairs, selon un protocole institutionnel (la passe), supposant que le couperet de l'exclusion puisse tomber sur les têtes. Les cercles comme circularité préfigurent le retour de la lettre à sa place. Autrement dit, ils évoquent l'adéquation entre la chose et le mot, lecture d'une parole qui « parle partout où elle peut se lire en son être », parole qui révèle l'identification à soi-même (ou à ceux ayant obtenus les qualifications du cercle), « une exégèse qui rétablira le sens des distorsions ou chapitres adultérés » etc. Or, tout cela se travaille avec Lacan en vue de défaire les ancrages traditionnels du sujet, par lesquels « l'homme a cru pendant des siècles pouvoir se connaître ». Lacan critique le discours de la métaphysique alors même que dans son discours, selon Derrida, l'appartenance à la métaphysique est partout présente. Son discours sur l'homme, notamment, entre en cohérence selon Derrida avec « les catégories et les oppositions, bi- ou tripartitions du système⁶³⁸ », « lien essentiel dans ce système de la métaphysique et de l'humanisme⁶³⁹. » À supposer qu'elle ait pu produire une révolution de la pensée, la psychanalyse n'a pas commencé par se supposer elle-même enfermée dans les cercles sclérosants des schémas figés, et n'a pas entendu que le véritable voyage suppose avant tout de ne pas supposer un retour, mais une destinerrance, sans horizon ni espoir de revenir. Car si Lacan propose une « conversion des procédés de l'exégèse », il n'en demeure pas moins habité par la volonté de procéder à des interprétations exégétiques au nom d'une transformation de l'histoire malheureuse du patient. « C'est qu'à toucher si peu que ce soit à la relation de l'homme au signifiant, ici conversion des procédés de l'exégèse, on change le cours de son histoire en modifiant les amarres de son être⁶⁴⁰. » Ou encore, si Lacan affirme que « ce n'est pas tant le noyau de notre être⁶⁴¹ » que Freud « nous ordonne de viser comme tant d'autres l'ont fait avant lui par le vain adage du "Connais-toi toi-même", que ce ne sont les voies qui y mènent qu'il nous donne à réviser », (Lacan rejetant bien par là l'ontologie), il s'agit pourtant encore, pour lui et paradoxalement, de repérer « ce qui fait mon être⁶⁴² », selon son expression, c'est-à-dire précise-t-il, le témoignage de l'être : « dont je témoigne autant et plus dans mes caprices,

⁶³⁸ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 502.

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ Jacques Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », Éditions du Seuil, 1966, p. 527.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 526.

⁶⁴² *Ibid.*

dans mes aberrations, dans mes phobies et dans les fétiches, que dans mon personnage vaguement policé⁶⁴³. » Si Freud a posé une immense vérité dont « les effets désaccordés ont tracé une voie pure⁶⁴⁴ » et si Lacan pour décrire cette vérité désaccordée cite Heidegger, ce n'est pas, prétend-il pour faire du néo-heideggerianisme, mais pour empêcher que ne tombe en friche le champ de l'héritage freudien. Autrement dit, il s'agit toujours et encore pour Lacan de penser tout de nouveau à partir de ce que trace cette vérité, sa pure (authentique) voie vers le vrai sens de l'être, un autre sens, débarrassé de ses amarres ou parasites philosophiques. N'est-ce pas dire encore que la psychanalyse, quand on croit la trouver, c'est elle, à supposer qui se trouve, tant elle vise d'abord à se conforter elle-même, c'est-à-dire à effacer ce que tant de siècles de philosophie ont été inaptes à articuler, à savoir « ce qui lie la métaphore à la question de l'être et la métonymie à son manque. [...] Et pour y répondre que soit convoqué l'homme de l'humanisme⁶⁴⁵ » ? Ainsi, comment ne pas lire ici le paradoxe ? Pour Lacan, il convient de rejeter la tradition métaphysique, mais afin que puisse sérieusement être abordée de nouveau la question de l'être au cœur même de l'homme. Le savoir à être supposé, n'évite néanmoins pas d'être postulé à travers une circularité, là où à l'horizon se dessine la vérité faite autre, mais bien représentée comme limite, c'est-à-dire horizon téléologique. Nous entendons alors en quoi Derrida fait de Lacan un herméneute. La vérité du sujet sans savoir est le préalable postulé qui sert de prémisse à toute sa démarche. De fait, la finalité est claire : ce qui est visé, c'est l'assomption du sujet à son désir, à travers le processus psychique de la castration. Les enjeux sont pragmatiques. Ils consistent à pouvoir parler le texte de sa propre histoire autrement. Et pour s'établir, cette finalité passe par un retour à Freud. C'est pourquoi dans *Le facteur de la vérité*, Derrida part lui aussi des postulats freudiens. Ils reviennent à montrer que :

Quand Freud entend mettre à nu le *Stoff* originaire sous les déguisements de la fabrique secondaire, il prévoit la vérité du texte. Celui-ci serait ordonné, depuis son contenu originaire, à sa vérité nue, mais aussi à la vérité comme nudité⁶⁴⁶.

Il s'agit alors à partir de textes littéraires (texte du patient, aussi, comme écriture de fiction, d'une narration de sa propre histoire, à partir de sa verbalisation), de le

⁶⁴³ Jacques Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », Éditions du Seuil, 1966, p. 526.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 527.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 528.

⁶⁴⁶ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 443.

distinguer de la fiction. « Un texte se trouve dans l'autre⁶⁴⁷. » À être supposé dans la circularité comme retour au vrai, c'est-à-dire au sens scientifique du récit, le texte se trouve comme lieu de la vérité.

Le texte de Freud a donc valeur ou prétention scientifique : ce n'est pas une fiction littéraire. [...] La scène analytique est mise à nu dans une scène d'écriture qui déshabille sans en avoir l'air, le maître sens, le maître du sens, le roi de la vérité et la vérité du roi. La psychanalyse se trouve – tout ce qu'elle trouve – dans le texte qu'elle déchiffre. Plus qu'elle-même⁶⁴⁸.

Derrida présente ainsi la psychanalyse comme « Plus qu'elle-même ». Autrement dit, pour répondre à cette finalité qui consiste à dévoiler le voilement des textes, il NE reste PLUS rien à la psychanalyse SINON elle-même. L'analyse se comprend alors comme retour du même ou vers le même, là où le mythe n'a valeur que par sa vérité, unité du mythe et de la vérité, donc, l'un étant condensé dans l'autre. Les occurrences de l'unité et du rassemblement sous le voile (voilement/dévoilement) se repèrent ici encore par Derrida. Lacan, lecteur de Freud, fort de l'autorité de l'*archonte*, reconduit nécessairement les motifs freudiens en jeu dans cette prétention analytique : dévoiler un sens vrai contenu préalable du mythe, de l'histoire du patient, de la fiction. Pourtant, il est complexe selon Derrida de déjouer ces motifs herméneutiques derrière les voiles du texte lacanien, car il n'y a jamais dans son travail de « sémantisme naïf⁶⁴⁹. » Par exemple, le fait que le Séminaire sur *La lettre volée* soit consacré à une recherche sur l'«automatisme de répétition», « qui transforme, au moins en principe le rapport de la psychanalyse à la fiction littéraire », complique la mise en évidence des motifs métaphysiques reconduits par Freud et plus encore par Lacan⁶⁵⁰. C'est pourquoi Derrida travaille à partir du texte des *Écrits* à propos de la fiction de *La lettre volée*, en poursuivant pas à pas son étude, afin de mettre en relief la stratégie lacanienne d'une avancée « à pas de loup » dans les terres antérieurement explorées par la psychanalyse freudienne, c'est-à-dire une avancée subtile, avertie, mais insidieuse car détournant les apports freudiens, bénéficiant de leur fertilité, cela à seule fin d'y insérer ses propres

⁶⁴⁷ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 446.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 447.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 449.

⁶⁵⁰ Il est primordial de montrer - même si Derrida, repère dans le texte de Freud ces processus d'une mise à nu du texte littéraire pour en dégager une explication vraie, dévoilante et scientifiquement efficace à exemplifier le travail de déchiffrement du texte du rêve dans la cure -, combien Derrida fait davantage de concession à la démarche de Freud qu'à celle de Lacan. Un parti-pris est ici probant. Sans doute est-il le reflet des enjeux de l'héritage, du legs entre père et fils, ici encore reconduits ? Nous traiterons cette question primordiale ultérieurement.

perspectives. Derrida tente malgré cette stratégie subtile, loin d'un sémantisme naïf donc, de montrer que l'analyse de *La lettre volée* est anticipée par un horizon : celui de la question de la vérité, représentée successivement par la parole authentique de Freud, puis par celle de l'analyste qui doit viser dans tout texte, à partir de la parole pleine du patient, une vérité au lieu-manquant où le phallus est le signifiant-maître.

L'horizon, défini par Derrida, rappelons-le, comme « ligne ou limite qui délimite une perspective », est chez Lacan celui de la prééminence du signifiant sur le sujet ou de la suprématie du signifiant dans le sujet. Or, cela a pour première conséquence selon Derrida, d'assigner le sujet à une place précise, celle de sa « topologie littérale », là où il n'est pas le maître du sens pas plus que l'auteur du signifiant. En lieu et place du sujet, maîtresse du jeu sans sujet, se situe la loi primordiale, la loi du signifiant. C'est à entourer ce point central, et même transcendantal, selon Derrida, que le sujet peut espérer verbaliser la vérité de son histoire. Les cercles se dessinent ici aussi. Le point nodal est occupé par Freud, d'où rayonne le point signifiant-maître, se propageant dès lors lui-même, par des effets d'ondes, en ellipses, nœuds, liens, relations, par où s'accrochent des points de capiton⁶⁵¹, bouclage de la signification scellant le sens par effet rétroactif, par l'intermédiaire d'un dire, interlocution verbale en recherche d'authenticité. L'auteur de la lettre, lui, reste hors-jeu, tandis que la lettre, occupe un point central, le même que celui de l'analyste interrogeant toute sa circulation. Pour situer ce hors-jeu, Lacan affirme : « Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l'automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*) prend son principe dans ce que nous avons appelé l'insistance de la chaîne signifiante. Cette notion elle-même, nous l'avons dégagée comme corrélative de l'*ex-sistence* (soit de la place excentrique) où il nous faut situer le sujet de l'inconscient [...]»⁶⁵². » Ainsi, c'est parce que le sujet est excentré, ex-sistant placé hors de son discours que, dès lors, la lettre peut occuper le point central. La lettre, comme représentant du signifiant, est centrale en tant

⁶⁵¹ Le point de capiton est ainsi défini par Lacan (*Écrits*, « Subversion du sujet et dialectique du désir », Éditions du Seuil, 1966, p. 805) : « Ce point de capiton, trouvez-en la fonction diachronique dans la phrase, pour autant qu'elle ne boucle sa signification qu'avec son dernier terme, chaque terme étant anticipé dans la construction des autres, et inversement scellant leur sens par son effet rétroactif. » En retranscrivant cette citation, nous voudrions insister sur les images qu'utilise ici Lacan de boucle, bouclage ou effet rétroactif. Ils dénotent tous d'une circularité, d'un mouvement temporel dans la phrase, permettant l'effet du sens par retour vers l'origine, ici le début de la phrase. Il y a donc anticipation du sens final supposant une conception traditionnelle de la temporalité, là où le sens est centralisé, en un point de capiton, même s'il se joue par des effets de circularité entre les signifiants, avant ou après ce point du sens. Joël Dor dans son *Introduction à la lecture de Lacan*, affirme : « Autrement dit, c'est dans la dimension de l'*après-coup* que le *point de capiton* arrête le glissement de la signification. » (Éditions Denoël, 2002, p. 51.)

⁶⁵² Jacques Lacan, *Écrits*, « Le séminaire sur "La lettre volée" », Éditions du Seuil, 1966, p. 11.

qu'elle est toujours rapportée vers son lieu propre par un trajet propre. Ce n'est pas le sens de la lettre ou donc celui du signifiant qui importe pour Lacan, puisque le sens manque à sa place. Si le sens de la lettre (ce qui est écrit dans le billet, précise Derrida) nous est inconnu et indifférent, en revanche « le sens de la lettre et le sens de son trajet sont nécessaires, uniques, déterminables en vérité, voire comme la vérité⁶⁵³. » Sens et lieu doivent donc être ici entendus tels qu'ils sont remaniés par Lacan. Quand Lacan dit que la lettre n'a pas de lieu propre, il faudra désormais entendre : pas de lieu objectif, déterminable, dans une topologie empirique et naïve. Le sens ne signifie plus « contenu exhaustible de ce qui est écrit dans le billet⁶⁵⁴ », mais le processus logique de tout signifiant :

Le signifiant-lettre, dans la topologie et dans le sémantique psychanalytico-transcendantales auxquelles nous avons affaire, a un lieu et un sens propres qui forment la condition, l'origine et la destination de toute la circulation, comme la logique de tout signifiant.

Le lieu propre d'abord. La lettre a un lieu d'émission et de destination. Ce n'est pas un sujet mais un trou, le manque à partir duquel se constitue le sujet. Le contour de ce trou est déterminable et il aimante tout le trajet du détour qui conduit du trou au trou, du trou à lui-même, et qui a donc une forme *circulaire*. Il s'agit bien d'une *circulation* réglée qui organise un retour du détour vers le trou.

Le sens propre ensuite. La lettre ayant (un) lieu d'origine et de destination, restant ce qu'elle est en chemin (qu'est-ce qui le garantit ?), elle a un sens propre : la loi de son trajet d'abord, sinon son contenu, encore que celui-ci reçoive du déchiffrement une détermination minimale qui nous en dit assez⁶⁵⁵.

Le retour vers le même, selon une organisation réglée et circulaire, suppose que Dupin ou le psychanalyste savent où la lettre se trouve. Ils le présupposent. De même, le lieu propre de la lettre suppose qu'elle puisse rejoindre, soit revenir adéquatement - selon un trajet qui lui est propre -, vers le lieu de son appartenance. Ce lieu c'est celui de la castration. Voilà pourquoi ce n'est plus un lieu objectif, déterminable dans une topologie empirique ou naïve, mais un lieu comme trou, comme ce qui manque, c'est-à-dire « la femme en tant que lieu dévoilé du manque de pénis. » Dans ce trajet circulaire de la lettre comme retour vers le même, vers le lieu propre, se réunissent les deux types de vérité de toute la tradition philosophique.

Premièrement, la vérité comme adéquation se dit à travers la loi phallique détenue par le roi et à laquelle la reine est en train d'essayer de se dérober, lors même

⁶⁵³ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 465.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 465-466.

que c'est la lettre qui lui est dérobée. Cette loi phallique est ce à quoi, dans la logique du signifiant, tout doit être rapporté. Il y va de l'enjeu, dans cette loi, du contrat de la vérité avec elle-même dans le *logos*. C'est là que doit être assumée par le sujet une vérité comme adéquation. Une adéquation, qui là aussi est remaniée dans l'acception lacanienne, puisqu'elle ne ressort plus du rapport entre le mot et la chose (bien au contraire, dans la mesure où le mot est le meurtre de la chose, reconnu dès lors par Lacan comme symbole, là où cette mort « constitue dans le sujet l'éternisation de son désir⁶⁵⁶. »), mais une adéquation entre la parole et elle-même, donc dans une relation circulaire avec elle-même. Autrement dit, il est question avec Lacan d'une parole qui, à finir par se reconnaître comme fausse ou mensongère par le sujet, induit pour lui la vérité du manque, cause du désir. La vérité de ce manque se fait contrat, par la foi jurée envers le psychanalyste, qui lui, sait depuis longtemps que la vérité manque à sa place. C'est ainsi qu'il est à la fois le maître du discours et celui qui est supposé-savoir. La psychanalyse, à travers cet enjeu de la vérité qui exclut a priori le savoir, le suppose néanmoins être su par le psychanalyste. C'est pourquoi Derrida s'interroge : quel est le « su de ce savoir », pour Dupin-psychanalyste ? Il précise :

Qu'est-ce qu'il sait ? Il sait que la lettre finalement *se trouve* et où elle doit *se trouver* pour revenir circulairement, adéquatement, en son lieu propre. Ce lieu propre connu de Dupin comme du psychanalyste qui de façon oscillante occupe, on le verra, sa position, c'est le lieu de la castration. La vérité de la lettre volée est la vérité, son sens est le sens, sa loi est la loi, le contrat de vérité avec elle-même dans le *logos*⁶⁵⁷.

Par ces formules ordonnant le principe logique de l'identité (« la vérité de la lettre volée est la vérité, son sens est le sens, sa loi est la loi », tout comme $A=A$), on constate que Derrida insiste à mettre en évidence dans le propos de Lacan, une récurrence des propositions tautologiques, comme si le psychanalyste rêvait d'une logique comme *organon* pour décrire les mécanismes en jeu dans la chaîne signifiante. Cette hypothèse peut s'entendre dans le texte *La signification du phallus*, dans lequel Lacan emploie à plusieurs reprises des occurrences logiques ou grammaticales. Par exemple : il faut entendre le phallus comme ce qui est « le plus symbolique au sens littéral (typographique) de ce terme, puisqu'il y équivaut à la copule (logique)⁶⁵⁸. »

⁶⁵⁶ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », Éditions du Seuil, 1966, p. 319.

⁶⁵⁷ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, 467.

⁶⁵⁸ Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 693.

Sachant que la copule en grammaire est ce qui relie le sujet à l'attribut, alors le phallus serait bien ce qui détermine les équivalences. Le principe d'identité est reconduit, alors même que Lacan prend la précaution de préciser dans le même texte, à propos des conséquences du fait que le phallus ne peut jouer son rôle que voilé, « que le sujet ne désigne son être qu'à barrer tout ce qu'il signifie, comme il apparaît en ce qu'il veut être aimé pour lui-même ; mirage qui ne se réduit pas à être dénoncé comme grammatical (puisqu'il abolit le discours) ⁶⁵⁹ . » Oscillant d'un jeu philosophique à un jeu psychanalytique, Lacan fait et défait les influences de l'une et de l'autre, tour à tour inspirantes puis décevantes, nous pourrions dire : dévoilantes et voilantes.

C'est ainsi que se dit, deuxièmement, la vérité comme *aléthéia* ou vérité « heideggérienne », à travers la castration comme lieu propre du signifiant, qui ne montre rien à se dévoiler. Il s'agit d'une opération de vérité où le dévoilement ne laisse apparaître que le voilé, ou autrement dit et en terme « heideggérien », le non-étant. Derrida parle, lui, de la castration voilée/dévoilée. Si le contrat de la vérité avec elle-même se trouve dans le logos, Derrida affirme toutefois dans la continuité de sa lecture que :

Au-dessus de cette valeur de pacte (et donc d'adéquation), celle de voilement/dévoilement accorde tout le Séminaire avec le discours heideggérien sur la vérité. Le voilement/dévoilement est ici d'un trou, d'un non-étant : la vérité est "femme" en tant que castration voilée/dévoilée. Ici s'entame le départ du signifiant (son inadéquation au signifié), ici le lieu du signifiant, la lettre. Mais ici commence aussi le procès, la promesse de réappropriation, de retour, de réadéquation : "aux fins de restitution de l'objet"⁶⁶⁰.

C'est exactement dans cette mise en évidence du processus de la pensée de Lacan que Derrida pointe la façon dont se réunissent dans le propos du psychanalyste les deux types de vérité. À partir d'une vérité comme jeu d'un voilement/dévoilement du phallus, donc d'une vérité qui joue sur l'inadéquation (dans *La signification du phallus*, Lacan parle de son rôle qui ne peut se jouer que voilé, ou qu'à disparaître, nous y reviendrons), Lacan fait retour, dans un mouvement de circularité vers le lieu propre de la lettre, là où elle se trouve d'être retrouvée en adéquation avec sa propre vérité. La vérité est voilement/dévoilement là-même où elle s'équivaut à elle-même dans la vérité comme adéquation par la phonétisation dans le logos :

⁶⁵⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 693.

⁶⁶⁰ Jacques Derrida, Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 467.

Voilement-dévoilement comme structure du manque : la castration lieu *propre* du signifiant, origine et destination de la lettre, ne montre rien à se dévoiler. Elle se voile donc dans son dévoilement. Mais cette opération de vérité a un lieu propre : les contours *étant*-la place du manque à être depuis lequel se détache le signifiant pour son circuit littéral. Ces deux valeurs de vérité s'étaient l'une l'autre. Elles sont indissociables. Elles ont besoin de la parole et de la phonétisation de la lettre dès lors que le phallus doit être *gardé*, revenir à son point de départ, ne pas se disséminer en route⁶⁶¹.

La lettre revient donc à l'être, affirme Derrida, c'est-à-dire à ce rien que serait l'ouverture comme trou entre les jambes de la femme.

Dès lors, la démarche de Lacan par rapport à la vérité est non seulement entendue par Derrida comme une herméneutique, mais elle est aussi considérée comme une ontologie. Puisque se rassemblent ces deux types de vérité, hérités tous deux de la tradition philosophique, reconduisant certains des enjeux métaphysiques de l'histoire de la philosophie, alors Lacan, héritier sans reconnaissance de son legs, ne peut qu'à son tour, répéter ces principes au fondement de la pensée « philosophante ». Bernard Baas parle à propos de la démarche de Lacan d'une ontologie comme « pré-ontologie ». En effet, si Derrida parle du retour vers l'être comme rien, Baas, lui, évoque « la béance de l'inconscient » comme étant impossible à rejoindre par le signifiant, donc comme manque de signifiant, ce qui chez Lacan se signifie du terme « pré-ontologie ». Le « pré-ontologique » pourrait se définir alors comme suit :

S'il est vrai comme cela semble bien être le cas, que Lacan confond ontologie et ontotautologie, alors on peut estimer que *pré-ontologique* signifie : ce qui vient avant l'ontologie, ce qui précède toute identification signifiante. Le réel, la béance de l'inconscient, peut ainsi être dite pré-ontologique en ce que, n'étant ni sens, ni essence originaire, il est ce qui rend possible l'entrée dans la chaîne signifiante. Mais comme il n'y a pas de sujet sans cette chaîne signifiante, on peut aussi bien définir le réel pré-ontologique comme ce qui, n'ayant soi-même pas de sens, est la condition de possibilité du sens et donc la condition de possibilité du sujet même. Condition de possibilité non pas – bien sûr – comme préalable empirique, mais comme condition *a priori*. "Pré-ontologique" serait ainsi le terme lacanien pour "transcendantal". Transcendantal au sens proprement kantien, c'est-à-dire : détermination non pas de l'être, mais des conditions de possibilité d'un discours sur l'être, des conditions de possibilité de l'ontologie. [...] Le discours de Lacan pourrait ainsi apparaître comme la reprise du geste critique de la philosophie transcendantale. Il y a à cela un enjeu : instituer le discours analytique à la place de l'ontologie, élaborer une analytique du désir à la place de l'ontologie. [...] Et chez Lacan comme chez Kant, cet à *la place de* doit aussi s'entendre comme *tenant lieu d'*ontologie⁶⁶².

⁶⁶¹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 492.

⁶⁶² Bernard Baas, Armand Zaloszcyc, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Éditions Navarin-Osiris, 1988, p. 38-39.

Nous pouvons mettre en parallèle cette démonstration de Bernard Baas avec d'une part l'idée récurrente d'un va-et-vient incessant chez Lacan entre le geste philosophique et la volonté de s'en défaire sans pouvoir y parvenir vraiment, mais aussi, d'autre part, avec l'idée derridienne selon laquelle, avec la pensée lacanienne, le phallus est l'équivalent d'un principe transcendantal. Derrida lui aussi remarque le processus de la pensée lacanienne qui par un moyen extorqué fait retour vers l'ontologie la plus traditionnelle, en déniait son appartenance au geste transcendantal. Autrement dit, c'est uniquement parce qu'il montre comment et combien, au fil de sa tentative d'accrocher le réel par son dire, le sujet échoue et se cogne au Réel (à la chose, au rien), que Lacan prétend ne pas servir les questionnements concernant l'être du sujet. Pourtant, l'être s'y trouve, mais simplement de ne pas s'y retrouver en tant qu'être, c'est-à-dire (pour reprendre la terminologie heideggérienne) s'y trouve comme non-étant, ou selon les propos de Bernard Baas s'y approche comme tenant-lieu de l'être. Derrida le dit ainsi :

Si "le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir" (*La signification du phallus*, p, 692), le lieu privilégié de ce signifiant privilégié, sa lettre donc, est la voix : la lettre-porte-parole. Elle seule comporte, dès que le point de capiton du signifié lui assure son identité repérable, l'idéalité ou le pouvoir d'idéalisation nécessaires pour sauvegarder (c'est en tout cas ce qu'elle veut dire) l'intégrité indivisible, singulière, vivante, non morcelable du phallus, du signifiant privilégié auquel elle donne parole. La position *transcendantale* du phallus (dans la chaîne des signifiants à laquelle il appartient tout en la rendant possible) aurait ainsi son lieu propre – en termes lacaniens sa lettre soustraite à toute partition – dans la structure phonématique du langage⁶⁶³.

Non seulement le phallus se situe dans une position transcendantale, mais de surcroît, il tient son lieu propre de son indivisibilité, c'est-à-dire de sa matérialité. La matérialité du signifiant renvoie nécessairement à un effet de l'idéalité sous-jacente à toutes les inspirations du propos lacanien. Lacan est obligé de penser une certaine idéalité du signifiant par rapport « au point de capiton qui accroche le signifiant au signifié. » S'il y est obligé, c'est parce qu'il est exclu, compte-tenu de tout l'échafaudage du système lacanien, que cette idéalité puisse se situer seulement dans un contenu de sens. L'idéalisme dont il s'agit se loge alors dans « un effet structurel de la *signification* en général. » De la matérialité singulière du signifiant, Lacan ne retient dès lors, selon Derrida, que l'idéalité :

Il [Lacan] ne considère la lettre qu'au point où, déterminée (quoi qu'il en dise) par son contenu de sens, par l'idéalité du message qu'elle "véhicule", par la parole qui reste, dans

⁶⁶³ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 505-506.

son sens, hors d'atteinte pour la partition, elle peut circuler, intacte, de son lieu de rattachement à son lieu de rattachement, c'est-à-dire au même lieu⁶⁶⁴.

La boucle se boucle ici même, en ce lieu où tout se rassemble : une circularité de la lettre, certes, mais accrochée au point fixe, point de capiton, déterminant le sens ; la béance d'où, dès lors, peut s'entendre la spontanéité de la *phoné* ; la position transcendantale du phallus, « signifiant des signifiants », « sous tous les effets de signifié, à l'abri dans l'indivisibilité de la lettre (graphique ou orale)⁶⁶⁵. » Le sujet doit par les processus de la cure réaliser qu'il ne peut que manquer à lui-même, c'est-à-dire à être lui-même, mais il demeure toutefois efficient à rejoindre un « non-être » qui, à tout le moins, est là, présent à lui-même, grâce à ce retour circulaire sur soi-même, (« retour circulaire à soi », dit Derrida), grâce aux effets de transformation opérés par la parole pleine. Par conséquent, la parole reste par la voix une « lettre » puisqu'en effet :

Cette "lettre" vocale serait elle aussi indivisible, toujours identique à elle-même, quels que soient les morcellements de son corps. Cette intégrité ne peut lui être assurée que par son lien à l'idéalité d'un sens, dans l'unité d'une parole⁶⁶⁶.

Ainsi, selon Derrida, « tel est le procès idéal de l'analyse. » En effet, l'idéalisation se situe non seulement dans ce logocentrisme phonématique de Lacan, mais elle est aussi toute entière contenue dans l'idée d'une singularité indivisible. Derrida affirme, parvenant ainsi au cœur de ce qui le sépare de Lacan :

Si le sujet est très divisé, le phallus, lui, ne se partage jamais. Le morcellement est un accident qui ne le concerne pas. Du moins par l'assurance construite par le symbolique. Et par un discours sur l'assomption de la castration qui édifie une philosophie idéale contre le morcellement⁶⁶⁷.

Le phallus ne se partageant pas, il correspond d'autant plus exactement à la définition traditionnelle de ce qu'est le *transcendantal* : « privilège d'un terme à l'intérieur d'une série de termes qu'il rend possible et qui le suppose. [...] Tel est le rôle du phallus dans la logique du signifiant. C'est donc aussi le rôle du trou et du manque en leur contour déterminable⁶⁶⁸. » Derrida en note de bas de page précise :

Cette omniprésence d'une condition de possibilité, cette implication permanente, en chaque signifiant, du « signifiant des signifiants » (*La direction de la cure, Écrits*, p.630), du « signifiant sans pair » (p. 642) ne peut avoir comme élément de présence qu'un

⁶⁶⁴ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 492.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 493.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 494.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 505.

milieu d'idéalité : d'où l'éminence de l'éminence transcendantale qui a pour *effet* de garder la présence, à savoir la *phonè*⁶⁶⁹.

Le phallus comme signifiant privilégié, insignifiable dès lors qu'il tente de se signifier, s'il produit la division du sujet, devient alors le lieu de la vérité-castration, supposée par les contours déterminables du trou et du manque. Une vérité à laquelle l'analyste tout comme l'analysant doit consentir à se soumettre. La soumission se dit dans cette vérité-castration, qui néanmoins sert l'interprétation de la verbalisation du sujet, en dévoile l'herméneutique depuis ce point fixe ou central, lieu où manque le phallus, permettant à la fois un avènement du sujet et du signifiant ainsi rendus à leur *topos* familier, un habiter plus serein du monde, là où chaque chose peut faire retour à sa bonne place :

La castration-vérité, c'est au contraire ce qui se contracte (stricture de l'anneau) pour faire revenir le phallus, le signifiant, la lettre ou le fétiche en leur *oikos*, en leur demeure familière, en leur lieu propre. En ce sens la castration-vérité est le contraire du morcellement, son antidote même : ce qui y manque à sa place a sa place fixe, centrale, soustraite à toute substitution. Quelque chose manque à sa place, mais le manque n'y manque jamais. Le phallus, grâce à la castration, reste toujours à sa place dans la topologie transcendantale⁶⁷⁰.

L'analyste est ainsi positionné devant le texte du patient, dont il sait que le cheminement, aussi sinueux soit-il, devra revenir à la prise de conscience du sujet, par la parole, de sa disjonction entraînant un manque-à-savoir. Derrida affirme :

C'est ce que nous appelons le *système* de la parole, ou le *système* de la vérité. On ne peut pas définir plus rigoureusement, plus fidèlement, avec toutes les pièces conceptuelles de son système, le "cercle herméneutique". Il comprend tous les cercles que nous reconnaissons ici dans leur tradition platonicienne, heideggérienne et dans le sens le plus philosophique de la responsabilité : s'acquitter adéquatement de ce qu'on doit (devoir et dette)⁶⁷¹.

Ce système de la vérité est celui qui situe Freud au centre du cercle de l'exégèse prenant en compte la compréhension du message de l'autre – ici le message de Freud -, en tant qu'il véhicule une parole pleine, inaugurale et constituant une émergence nouvelle de la vérité. Quand bien-même Lacan affirme que ce que Freud nous ordonne de viser, ce ne sont pas les vains messages du « Connais-toi, toi-même », ou « cela qui puisse être l'objet d'une connaissance », il n'empêche qu'il pose l'injonction d'une responsabilité, pour le

⁶⁶⁹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 506.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 469.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 502.

psychanalyste en particulier, de devoir assumer, ou comme il le dit explicitement de devoir se « saisir », « au niveau de l'homme » des apports des textes de Freud. Autrement dit, « depuis l'échange de la "parole pleine" avec Freud, dans sa "véritable valeur formatrice" », l'homme possédant le *logos* est appelé à répondre, quoi qu'il en pense, quoi qu'il veuille, et doit assumer la responsabilité de ne pas « se dérober par un recours hypocrite à sa qualification médicale et une référence indéterminée aux assises de la clinique⁶⁷². » Cette responsabilité d'exercer à partir des apports freudiens sans mauvais alibi conduit l'homme à répondre de lui-même afin que le patient puisse le faire à son tour. Autrement dit, selon Nancy et Lacoue-Labarthe, il s'agit pour l'homme du devoir de répondre, dans la plus pure tradition métaphysique, à « l'exigence philosophique (de la volonté, ou du désir philosophique) la plus déterminante à l'égard du discours : l'aspiration au système, ou la contrainte exercée par la systématité, en tant qu'elles exposent la requête d'un Logos entièrement fondé et articulé par soi, ou qu'elles expriment la volonté du Soi (fût-il ce "moi" dont l'identité ne cesse de s'abolir dans l'imaginaire et le glissement du signifié) de s'approprier à soi comme discours⁶⁷³. » C'est dire qu'avec Lacan le désir de systématité est séparé du désir philosophique simplement par le fait que « la dialectique lacanienne réglerait ainsi une désappropriation constante du sujet, sur fond d'absence et de division par l'Autre, là où la dialectique hégélienne en règle le procès d'appropriation, sur fond de présence et de réduction de l'altérité⁶⁷⁴. » Pour autant, Lacan, en plaçant Freud au centre de ses enjeux théoriques, rejoue avec lui toutes les questions du cercle de la science, opérant seulement d'un déplacement au cœur de ce cercle par la mise en évidence de la division du sujet. Lacan le dit ainsi : « Freud, par sa découverte, a fait entrer à l'intérieur du cercle de la science cette frontière entre l'objet et l'être qui semblait marquer sa limite⁶⁷⁵. »

Alors, la question est relancée : comment comprendre que le discours de Lacan, s'il ne cesse de vouloir se situer hors du champ métaphysique et ontologique, soit néanmoins, ainsi que l'expriment Derrida ou Lacoue-Labarthe et Nancy, immanquablement inscrit dans les cercles de la tradition philosophique, celle qui

⁶⁷² Jacques Lacan, *Écrits*, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud, Éditions du Seuil, 1966, p. 382.

⁶⁷³ Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, 1973, p.132.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p.128.

⁶⁷⁵ Jacques Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », Éditions du Seuil, 1966, p. 527, cité par Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, 1973, p.128.

procède d'une pensée rationnelle, notamment par la prise en charge des enjeux d'éclaircissement du monde par la science et sa logique ?

Finalement, nous parvenons à l'hypothèse suivante : ce serait dans les rapports ambigus et ambivalents que Lacan entretient avec la philosophie, la métaphysique, l'ontologie, la logique (toutes ces approches du monde ayant en commun une approche rationnelle fondée sur le *logos*), que peut s'entendre chez le psychanalyste un désir de scientificité. Ce désir consisterait à situer la psychanalyse dans un lieu où elle pourrait trouver une place inédite, inoccupée, originale, où elle se supposerait elle-même entre la philosophie et la science, mais n'appartenant ni à l'une ni à l'autre. C'est là que se situeraient, pour la psychanalyse, les enjeux autour de la place vide, lieu manquant, où le défi serait de n'être ni connaissance, ni savoir, mais une pratique, comme la mise en abyme d'une place sans lieu, autour de laquelle il s'agirait de graviter et de revenir. Le huit, le cercle, l'ellipse sont autant de figures récurrentes dans les enjeux lacaniens qui se substituent au premier symbole géométrique du triangle œdipien proposé par Freud. Ce désir de scientificité répond aussi à la volonté de Lacan de transmettre la psychanalyse par l'élaboration des mathèmes. En effet, selon Lacan la mathématique est le paradigme de la transmission. Lacan dans *La signification du phallus*, parle du « phallus comme signifiant [qui] donne la raison du désir (dans l'acception où le terme est employé comme "moyenne et extrême raison de la division harmonique"⁶⁷⁶. » Puis il ajoute « aussi bien est-ce comme algorithme⁶⁷⁷ que je vais maintenant l'employer [Je souligne]⁶⁷⁸. » Cet algorithme, pensé comme rapport fini à une division harmonique infinie, nous pouvons l'entendre comme émanant d'une logique mathématique, issue de la volonté de résoudre en formules, pour les *employer* dans la clinique, les effets déstabilisants et vertigineux d'une division du sujet. Si le mathème ne peut être une formalisation intégrale puisqu'il suppose toujours un reste qui lui échappe (il ne peut donc être assimilé à une expression strictement mathématique), il s'appuie néanmoins sur la formulation algébrique des concepts psychanalytiques. Il s'agit pour Lacan de trouver « dans les lois qui régissent cette autre scène (*eine andere Schauplatz*) que Freud à propos des rêves désigne comme étant celle de l'inconscient, les effets qui se découvrent au niveau de la chaîne d'éléments matériellement instables qui constituent le

⁶⁷⁶ Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 693.

⁶⁷⁷ Afin d'appuyer notre propos, nous rappelons la définition de l'algorithme : « Suite finie de règles et d'opérations élémentaires sur un nombre fini de données qui permet de résoudre une classe de problèmes. »

⁶⁷⁸ Jacques Lacan, *Op.cit.*, p. 693.

langage⁶⁷⁹. » Puis il ajoute : « À cette épreuve une topologie, au sens mathématique du terme, apparaît, sans laquelle on s'aperçoit bientôt qu'il est impossible de seulement noter la structure d'un symptôme au sens analytique du terme⁶⁸⁰. » C'est en ce sens que Lacan associe le mathème et le discours psychanalytique, s'opposant au discours universitaire (philosophique), mathème défini par Élisabeth Roudinesco et Michel Plon dans *Le dictionnaire de la psychanalyse* comme « l'écriture de ce qu'on ne dit pas mais de ce qui peut se transmettre », visant la transmission de l'ineffable à l'adresse d'une clinique. Si dans une sorte de dénégation, Lacan affirmait que l'être ne peut jamais se dire ou se rejoindre, là, dans la mathématisation d'une topologie du langage, il concéderait aux mathèmes le privilège de pouvoir dire l'irreprésentable. En effet, Lacan, à l'adresse des futurs analystes, propose de « noter les structures d'un symptôme » ou autrement dit, pour le sujet dont il a la charge, de faire « reconnaître » en lui la présence d'une division. Cette nécessité d'une topologie, au sens mathématique du terme, correspond selon l'analyse de Jean-Claude Milner dans *L'œuvre claire*, au fait que « chez Lacan, se reconnaît l'ambition d'une théorie *positive*, qui par-delà l'imaginaire de la pensée touche à son réel. La mathématique et toutes les disciplines formelles sont convoquées à accomplir ce programme. » Si cela s'impose, c'est parce que, « le problème général de la psychanalyse est, on s'en souvient, qu'il y ait de la pensée qui ne réponde pas aux critères imaginaires et qualitatifs de la pensée (cohérence, tiers exclu, discursivité, négation, etc. ; en bref : Aristote). À cette condition seulement peut-on soutenir l'équation des sujets et notamment sa version la plus ambitieuse : l'identité du sujet du *Cogito* et du sujet freudien. La psychanalyse doit donc construire une théorie de la pensée, qui intègre, non comme une extension adventice ; mais comme une propriété constitutive, la pensée disjointe des régulations imaginaires. Chez Freud cette théorie est presque entièrement négative ; ce qu'il y a de positif sur ce point ne mérite pas le nom de théorie ; tout au plus un modèle énergétique ou biologique⁶⁸¹. » La mathématisation par une topologie du langage renvoie donc pour Lacan, au-delà de Freud, à une tentative de formalisation, selon son expression, de « la dialectique de la demande d'amour⁶⁸² » et

⁶⁷⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 689.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 689.

⁶⁸¹ Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire – Lacan, la science, la philosophie*, Éditions du Seuil, février 1995, p. 136-137.

⁶⁸² Cette expression « dialectique de la demande d'amour » est utilisée à plusieurs reprises par Lacan dans le texte *La signification du phallus*. Elle renvoie à l'idée lacanienne selon laquelle « le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir », mais « il ne peut jouer son rôle que voilé, c'est-à-dire comme signe de lui-même de la latence dont est frappé tout

de l'épreuve du désir, en tant que quête de la complémentarité par le signifiant incommensurable, impropre à pouvoir y satisfaire. La relance à l'infini de la demande d'amour pourrait ainsi être renvoyée à cet incommensurable du signifiant qu'est le phallus, impossible à rejoindre puisqu'il y a toujours déjà abolition du discours par le sujet qui tente de le signifier, et également par le fait que cette demande d'amour porte toujours déjà sur autre chose que sur les satisfactions qu'elle appelle. Pour autant, le phallus est « à employer comme algorithme », à savoir comme ce « qui donne la raison du désir », c'est-à-dire ce qui permet de rationaliser les processus auxquels sa prise en compte renvoie. Ainsi, la volonté de formuler les enjeux d'une « dialectique de la demande d'amour » dans le rapport à l'Autre, par une topologie du langage, en vue de les éclaircir pour la pratique, - pratique qui doit dès lors se centrer sur la vérité-castration, c'est-à-dire sur le phallus comme signifiant privilégié (qui donne la raison du désir)-, témoigne de la volonté de Lacan que la résolution scientifique soit à l'horizon de son enseignement. Et cela suppose d'exclure ce qui pourrait faire achopper le processus scientifique. Milner met en évidence, comment Lacan, opportuniste, use d'abord de la philosophie « dans le dispositif du premier classicisme⁶⁸³ », cela afin de se distinguer du scientisme en vigueur à l'époque dans la psychanalyse de langue anglaise. La philosophie était alors en effet la seule à se présenter « dans l'ordre de la systématité et de la démonstration, comme Autre que la science⁶⁸⁴. » C'est seulement lorsque la doctrine du mathème sera complète que Lacan pourra entrer dans la période de « l'antiphilosophie », c'est-à-dire opposer à la transmission universitaire (qui en détient les prérogatives), la transmission que seuls les mathèmes peuvent assurer en vue de la clinique. De là, Milner expose la thèse selon laquelle l'antiphilosophie est l'autre nom du mathème : 'Il y a mutuelle exclusion entre la philosophie et le mathème de la psychanalyse'.⁶⁸⁵

signifiable, dès lors qu'il est élevé (*aufgehoben*) à la fonction de signifiant. Le phallus est le signifiant de cette *Aufhebung* elle-même où dans le mystère le phallus est dévoilé (cf. la peinture célèbre de la Villa de Pompéi.) » Ainsi, Lacan affirme : « c'est dans la dialectique de la demande d'amour et de l'épreuve du désir que le développement s'ordonne », c'est-à-dire que c'est parce que la demande d'amour ne peut que pâtir d'un désir dont le signifiant lui étranger que le sujet est renvoyé incessamment à une relance infinie de la demande d'amour. Or, c'est là que le phallus en tant que signifiant pourrait faire relèver de cette demande parce qu'il représente cet algorithme qui donne la raison du désir, même si cette demande ne jamais être satisfaite. Il s'agit donc bien d'un processus « classiquement » dialectique, même si la relève échoue systématiquement. (Les citations de cette note sont extraits de Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 692 - 693.)

⁶⁸³ Jean-Claude Milner, *Op.cit.*, p.149-150.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 148.

Il s'agit donc au fond et comme l'affirme également Derrida, d'exclure. Exclusion de tous les phénomènes étranges, hors-cadres, phénomènes de double, de simulacres, notamment présents dans la fiction de la *Lettre volée*. Or, cette exclusion opère également vis à vis de la fiction des patients, puisque par les effets de la mathématisation, l'*Unheimlichkeit* des récits de vie des patients risque d'être disqualifiée étant soumise elle aussi à des formules expérimentables de façon systémique. Nous employons ici le mot « systémique » en son sens strictement physiologique et médical, c'est-à-dire ce qui est « relatif à la circularité du sang dans tout le corps », pour entendre à propos de ce qui nous intéresse, l'idée d'une circularité du système d'interprétation considéré dans son ensemble (la psychanalyse) ayant pour finalité de revenir exactement au point attendu (le phallus manquant), en vue d'une efficacité topique. Ainsi, à ignorer ces en-dehors, en les neutralisant dit Derrida, Lacan manque une élaboration et le psychanalyste devient par cette opération un sémanticien, qui opère simplement « un déchiffrement herméneutique » selon des effets attendus, présumés c'est-à-dire de façon transcendantale, là où se situe la condition a priori de l'expérience, pour aller là où la psychanalyse, à se supposer ainsi, puisse se trouver enfin.

2- 2 Au-delà de la voix de la raison, une hyper-éthique

a) Du cercle au quatre

La pensée de Lacan qui était censée procéder d'un dépassement de la philosophie en puisant notamment son inspiration dans la *Destruktion* heideggérienne de la métaphysique, est en fait, selon Derrida, la continuité de la tradition. Elle répète une approche de la circularité de type hégélien qui est ici reprise jusqu'au point où la psychanalyse se dit, par cette vérité-castration. La psychanalyse répond ainsi à un processus herméneutique de dévoilement, au sens le plus classique qui soit. Alors même que Lacan est séduit par les apports de Heidegger - notamment par cette idée heideggérienne d'un *logos* permettant la récolte de l'être et de la pensée à l'abri dans le non-caché -, il s'inspire néanmoins d'éléments qui seraient rejetés par Heidegger⁶⁸⁶.

⁶⁸⁶ À propos de la révérence de Lacan à Heidegger mais supposant dans le même temps un « acte sacrilège » vis-à-vis de sa pensée (selon l'expression de Roudinesco, p. 231), nous renvoyons à l'article

Autrement dit, Lacan puise dans les influences heideggériennes, sans remarquer la contradiction qu'il y a à emprunter à Hegel, dans le même temps, des éléments incompatibles avec ceux fondés par Heidegger, lorsque celui-ci tente de dépasser Hegel. Cette contradiction se dit ainsi : l'herméneutique est refondée par Heidegger, à partir de la volonté du philosophe de questionner le cercle vicieux qu'elle suppose, lorsqu'elle s'appuie sur l'hypothèse qu'un sens est déjà-là, n'attendant qu'à être révélé. Plutôt que de parler de préalable supposé dans la recherche de compréhension de la chose, ou de point de départ dans l'appréhension du fait de comprendre à partir de la chose à décrypter, Heidegger parle d'une « situation herméneutique » où il s'agit pour le *Dasein* d'entendre que l'existence est d'emblée compréhensible, c'est-à-dire dans une « entente » et non pas une connaissance des choses, qu'elle est donc par cette « entente », vouée à anticiper, toujours déportée en dehors d'elle-même, en avant, vers des projets de compréhension du monde non advenus encore. La « situation herméneutique » suppose donc une ouverture à l'événement, excluant le cercle enfermant de la répétition de ce qui serait posé par avance dans la chose à décrypter. Or, en posant la vérité-castration comme lieu fixe autour duquel tournent tous les enjeux de la verbalisation du sujet, Lacan revient à une définition traditionnelle de l'herméneutique, à savoir révéler un sens dont la vérité habite déjà de part en part le texte. Le texte du patient reste la chose visée et la parole du sujet dans la cure, appelé à désirer la vérité, éclaire la totalité du champ. C'est à l'horizon de cette finalité, qui se commande depuis la parole du sujet, que sont supposés au final une réintégration, un accord et une réconciliation. Or, cette *Aufhebung* dans la cure, envisageant l'assomption du sujet à son désir comme une finalité, fait écho avec le cercle herméneutique dont il est question dans cette supposition de la position transcendantale du phallus. En effet, Lacan dans *La signification du phallus* affirme : « Le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir. [...] Tous ces propos ne font

d'Élisabeth Roudinesco intitulé *Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*, paru dans *Lacan avec les philosophes* – Bibliothèque du collège International de philosophie, Éditions Albin Michel, 1991.

Elle le dit ainsi : alors même que Lacan affirme « Quand je parle de Heidegger ou plutôt quand je le traduis, je m'efforce de laisser à la parole qu'il profère sa signifiante souveraine⁶⁸⁶ », il procède néanmoins à un « acte sacrilège » vis-à-vis du philosophe allemand, se permettant d'amputer le texte de Heidegger *Logos* de 1954 de toute sa dernière partie. (Élisabeth Roudinesco, *Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*, p. 232, in *Lacan avec les philosophes* – Bibliothèque du collège International de philosophie, Éditions Albin Michel, 1991.)

encore que voiler le fait qu'il ne peut jouer son rôle que voilé, c'est-à-dire comme signe lui-même de la latence dont est frappé tout signifiable, dès lors qu'il est élevé (*aufgehoben*) à la fonction de signifiant. Le phallus est le signifiant de cette *Aufhebung* elle-même qu'il inaugure (initie) par sa disparition⁶⁸⁷. » Derrida commente ce propos de Lacan :

En apparence le mouvement hégélien de l'*Aufhebung* y est renversé puisque ce dernier relève le signifiant sensible dans le signifiant idéal. Mais la meilleure garde locale du phallus (du signifiant privilégié) étant par Lacan reconnu au langage *verbal* (le préconscient, voire le conscient pour Freud), l'excellence de la voix annule le renversement. Elle est commune aux deux dialectiques et idéalise le signifiant. La même chose a toujours (le même) lieu. Il s'agit encore de ne pas abandonner le lieu propre en question.

Le cœur de la question est que le « manque à sa place » a sa place dans le système lacanien de la vérité, système dont les tours, détours, détournements et stratégies sont pointés par Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe dans *Le titre de la lettre*. En effet, à entendre le questionnement de ces deux penseurs, il s'agit de s'interroger selon eux, à propos d'une circularité herméneutique qui serait présente dans ce qu'ils nomment « le système lacanien ». Mais Nancy et Lacoue-Labarthe précisent immédiatement : « Peut-on parler en terme de circularité herméneutique ? Quand bien même on pourrait d'une manière ou d'une autre, s'y essayer, c'est précisément ce que Lacan veut éviter. Ou ce que plus exactement, le texte ne donne pas à lire, mais brûle – quelle que soit l'origine de ce feu⁶⁸⁸. » En effet, Hegel intervient dans le texte de Lacan, « quoique sous l'anonymat. » Et les deux auteurs s'interrogent sur la mise à l'écart de Hegel : « Cet anonymat de Hegel, nous n'irons pas jusqu'à y lire une métaphoricité meurtrière du père de cet écrit. Nous demanderons néanmoins si ce n'est pas en raison de son excessive proximité que son nom doit être tu, dans la mesure où, comme on va le voir, c'est envers lui que le double stratégique prend la plus grande amplitude⁶⁸⁹. » Si le « nom doit être tu », il y a alors un implicite ou un refoulé du texte lacanien. C'est ce sur quoi Lacoue-Labarthe, Nancy ou Derrida travaillent. Or, la référence à Hegel concerne plus particulièrement le désir, ou encore le sujet lorsqu'il est excentré par son désir « son désir ne peut être qu'un processus excentrique⁶⁹⁰ ». Le sujet est donc délogé,

⁶⁸⁷ Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 692.

⁶⁸⁸ Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, 1973, p.87.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p.125.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

néanmoins, il s'énonce toujours lui-même par le je et surtout c'est à travers cette énonciation qu'il peut trouver la vérité de son excentration. La dialectique hégélienne d'une assomption du sujet par la conscience est reprise par Lacan jusqu'au point où il brise cette dialectique, suspendant son achèvement par la disjonction du sujet. « La totalisation est en effet ce que Lacan refuse de Hegel, de cette "*Aufhebung* logicisante" selon laquelle "la vérité est en résorption constante dans ce qu'elle a de perturbant" et où, par conséquent, "le malheur de la conscience...n'est encore que suspension d'un savoir" – du savoir absolu, qui ne peut être qu'exclu du sujet signifiant⁶⁹¹. » Lacan emprunte les voies traditionnelles, jusqu'au point où il les brise, les exclut, les brûle. Ce qui finalement revient à les conserver et à les réordonner. La garde, la conservation, la relève sont précisément ce contre quoi Derrida s'insurge. Car ils supposent des mouvements circulaires qui font toujours retour au même, à un centre ou à un dévoilement, interrompant la possibilité de l'événement.

En effet, il s'agit pour Derrida, comme il le dit dans *Positions*, de toujours « ménager, dans l'écriture même et dans l'agencement conceptuel, le blanc ou l'espace de jeu déterminés qu'imposait l'articulation théorique encore à venir entre la nouvelle question générale du gramme – et de la spécificité de chaque texte (question qui devenait alors effervescente) – et la question de la psychanalyse⁶⁹². » Nous l'avons déjà avancé : il faut, selon Derrida, penser la philosophie en la tympanisant, c'est-à-dire philosopher à « corps perdu », au-delà de l'esprit, de la raison et du logos, une perte où rien ne se garde, dont on ne revient pas et où il s'agit d'être seulement ouvert à entendre l'inouï des questionnements, leur événement. Cela suppose d'amorcer « de nouveaux modes d'articulation, de fracturer une clôture encore si hermétique : celle qui tient la question de l'écriture (en général, philosophique et littéraire notamment) à l'abri de la psychanalyse, mais aussi bien celle qui aveugle si couramment le discours psychanalytique à une certaine structure de la scène textuelle⁶⁹³. » En effet, la psychanalyse, reconduisant les mécanismes de la philosophie, n'évite pas les pièges de l'herméneutique, visant une traduction de la parole qui doit finir par faire advenir le sujet en vérité, voué à se savoir divisé. Ainsi, malgré les ouvertures qu'elle permet en interrogeant les enjeux de la répétition, la psychanalyse demeure néanmoins enfermée

⁶⁹¹ Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, 1973, p. 125.

⁶⁹² Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 111.

⁶⁹³ *Ibid.*

dans la finalité du dévoilement d'un sens. Alors, afin que s'entende l'inouï de la question, il faut une mise en œuvre de l'écriture, une mise en scène de la scène de l'écriture par le texte, selon un espacement, une mise en jeu de ce qui s'offre à travers le livre, à la fois relié et s'ouvrant. Cette écriture mise en jeu, suppose un écrire comme « graphique de l'hymen qui n'est plus à la mesure de l'opposition voile/non-voile.⁶⁹⁴ » Dans *La double séance*, Derrida à partir des écrits de Mallarmé, parle de l'hymen comme ce qui ne peut être la vérité du dévoilement. Désignant à la fois une membrane que l'on déchire et une union nuptiale, il renvoie à l'entre-deux ou à l'indécidable, ce qui ne se laisse résoudre par aucune relève : « Il faut déterminer l'hymen à partir de l'entre et non l'inverse. L'hymen dans le texte (crime, acte sexuel, inceste, suicide, simulacre) se laisse inscrire à la pointe de son indécision⁶⁹⁵. » Cela suppose de ne pas espérer parvenir à l'aspiration unitaire d'un sens, car l'hymen ne cesse de se diviser et suppose que soit mise en œuvre une loi de l'extériorité et de l'étrangeté, là où se produit l'événement de l'écriture, là où le système de la vérité déchoit. Derrida parle, à propos de *Mimique* de Mallarmé, de « l'événement mimé, et qui finalement n'est autre, malgré l'effet de contenu, que l'espace de l'écriture : « cet "événement", hymen, crime, suicide, spasme (de rire ou de jouissance) où rien ne se passe, où le simulacre est une transgression et la transgression un simulacre, tout en lui décrit la structure du texte et en effectue la possibilité⁶⁹⁶. » Car ce « blanc » du texte, cet espacement n'est pas seulement l'intervalle, l'espace constitué entre deux, mais aussi le mouvement de l'écartement. « Il marque ce qui écarte de soi, interrompt toute identité à soi, tout rassemblement ponctuel sur soi, toute homogénéité à soi, toute intériorité à soi [...]. Espacement signifie aussi, justement, l'impossibilité de réduire la chaîne à l'un de ses maillons ou d'y privilégier absolument l'un – ou l'autre⁶⁹⁷. » C'est pourquoi :

S'il n'y a pas d'unité thématique ou de sens à se réappropriier au-delà des instances textuelles, dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu, le texte n'est plus la représentation (heureuse ou non) de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique. C'est à ce concept herméneutique de *polysémie* qu'il faudrait substituer celui de *dissémination*.

⁶⁹⁴ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 121.

⁶⁹⁵ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La double séance », Éditions du Seuil, 1972, p. 272.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 256-257.

⁶⁹⁷ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 109.

Or, selon Derrida, le concept de castration est déconstruit par celui de dissémination, dans le sens où « le "quasi" sens de la dissémination, c'est l'impossible retour à l'unité rejointe, réajointée d'un sens⁶⁹⁸. » Derrida précise en note de bas de page :

Pas plus que la castration, la dissémination, qui l'entraîne, l'"inscrit", la relance, ne peut devenir un signifié originaire, central ou ultime, le lieu propre de la vérité. Elle représente au contraire l'affirmation de cette non-origine, le lieu vide et remarquable de cent blancs auxquels on ne peut donner sens, multipliant le supplément de marque et les jeux de substitution à l'infini⁶⁹⁹.

C'est pourquoi, *La dissémination*, texte de 1972, a pour "thèmes" les éléments suivants énumérés par Derrida : « la colonne, la coupure, le coup, l'hymen, la castration, dans leur rapport au *deux*, au *quatre*, à une certaine trinité œdipienne, à la dialectique, à la relève, à l'« est », à la présence etc., et à l'ensemble des questions qui m'ont intéressé ailleurs⁷⁰⁰. » Dès lors, la dissémination se comprend comme ce qui permet « de déconstruire ou de découdre l'ordre symbolique dans sa structure générale et déterminées de la socialité, de la "famille" ou de la culture⁷⁰¹. » Car, selon Derrida, la dissémination est ce qui permet de résister à ce que Lacan appelle l'ordre du « symbolique ». « Lui échappe et le désorganise, le fait dérapier, le marque de son écriture, avec tous les risques, sans se laisser concevoir sous les catégories de l'"imaginaire" ou du "réel"⁷⁰². » Derrida précise immédiatement qu'il « n'a jamais été convaincu de la nécessité de cette tripartition notionnelle⁷⁰³. »

Ainsi, la dissémination, parce qu'elle « marque par son écriture », est d'abord un *écrire*. Derrida le suggère dans la formulation suivante :

Écrire – la dissémination – n'est-ce pas prendre en compte la castration (avec tout son système et selon l'étrange arithmétique que vous rappeliez tout à l'heure) en remettant en jeu sa position de signifié ou de signifiant transcendantal (car il peut y avoir un signifiant transcendantal, par exemple le phallus comme corrélat d'un signifié premier, la castration et le désir de la mère), recours ultime de toute textualité, vérité centrale ou vérité de dernière instance, définition sémantiquement pleine et non substituable de ce vide générateur (disséminateur) où se lance le texte ? La dissémination *affirme* (je ne dis pas produit ou constitue) la substitution sans fin, elle n'arrête ni ne surveille le jeu (« Castration – en jeu de toujours... »)⁷⁰⁴.

⁶⁹⁸ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 326.

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 111-112.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 117-118.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 112.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 120-121.

Jeu d'écriture, dans lequel « un texte nouveau sera toujours possible, le blanc ouvrant la structure à une transformation indéfiniment disséminée⁷⁰⁵. » C'est pourquoi, la dissémination figure *ce qui ne revient pas* au père, ni dans la germination, ni dans la castration. Par un processus de substitution à l'infini - où rien ne fait retour vers le même, ou vers le père -, le commencement et l'origine n'y sont pas davantage, pas plus qu'il n'y a de signifiant fondamental dans la chaîne ou la série. En effet Derrida affirme :

Il ne peut être question de faire de tel représentant, par exemple le blanc de la page d'écriture, le signifié ou le signifiant fondamental de la série. Chaque signifiant de la série est plié à l'angle de cette remarque. Les signifiants « écriture », « hymen », « pli », tissu », « texte », etc., n'échappent pas à cette loi commune et seule une stratégie conceptuelle peut momentanément les privilégier en tant que signifiants *déterminés* voire en tant que *signifiants*, ce qu'à la lettre ils *ne sont plus*⁷⁰⁶.

C'est pourquoi ces « mots » admettent dans leur jeu, la contradiction et la non-contradiction, ils sont sans relève dialectique. Le texte joue par eux dans une *double scène*, là où « la composition ou décomposition syntaxique d'un signe rend caduque cette alternative de l'extérieur et de l'intérieur⁷⁰⁷. »

Sans les identifier entre eux, bien au contraire, on peut reconnaître une certaine loi de série à ces lieux de pivotement indéfini : ils marquent les points de ce qui ne se laisse jamais médiatiser, maîtriser, relever, dialectiser par *Erinnerung* et *Aufhebung*. Est-ce par hasard que tous ces effets de jeu, ces "mots" qui échappent à la maîtrise philosophique, ont, dans des contextes historiques fort différents, un rapport très singulier à l'écriture ?⁷⁰⁸

S'ils échappent à la maîtrise philosophique, c'est parce qu'il y a dans l'écriture une série, c'est-à-dire une longue accumulation, sans unité « primitive et mythique », là où se partage la semence en la projetant. Derrida parle de différence implacable. La différence-mère est essentielle et génératrice. Elle fraye « la » voie à la semence qui ne (se) produit donc, ne s'avance qu'au pluriel. « Germination, dissémination. Il n'y a pas de première insémination. La semence est d'abord essaimée. L'insémination "première" est dissémination. Trace, greffe dont on perd la trace⁷⁰⁹. » Derrida précise que le texte ne commence jamais :

Vous êtes indéfiniment renvoyés à l'enchaînement sans fond, sans fin, et le recul indéfiniment articulé du commencement qui interdit aussi bien que l'archéologie, l'eschatologie ou la téléologie herméneutique⁷¹⁰.

⁷⁰⁵ Jacques Derrida, *La dissémination* - « La double séance », Éditions du Seuil, 1972, p. 419.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 308.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 272.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 272-273.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 369.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 405.

Ainsi, si la dissémination figure *ce qui ne revient pas* au père, elle est également absence d'origine et donc elle défait le fantasme d'une unité complète. Il y a renvoi à un manque infini. La différence textuelle ne se résout jamais en unité de langue (maternelle) ou de langage (autorité du *logos*), puisqu'elle est différence séminale, là où le phallus ne représente plus la loi du plus fort. Derrida veut rompre avec une conception du phallus comme « la marque de la supériorité du souverain. [Lorsqu']Il faut qu'il reste là, toujours présent, intact, indemne, sain et sauf. Son érection figure la loi du plus fort, du majestueux, dans sa dignité et sa grandeur, au-delà de toute multiplicité calculable⁷¹¹. »

Au phallus, Derrida substitue la figure de la colonne vide :

Cette colonne de verre traverse, domine, règle et réfléchit, dans sa polysémie nombreuse, l'ensemble des carrés. Tour de Babel en laquelle les langues et écritures multiples se heurtent ou passent les unes dans les autres, se transforment, s'engendrent depuis leur altérité la plus inconciliable, la plus affirmée aussi car la pluralité ici n'a pas de fond et n'est pas vécue comme négativité, dans la nostalgie de l'unité perdue⁷¹².

La tour de Babel, cette colonne vertébrale du texte, est aussi une colonne phallique tissée au fil de l'ouvrage. Une colonne vide, mi-féminine, mi-masculine donc, là où est « l'en jeu de toujours » de la castration, là où pourrait se contrecarrer la toute-puissance d'une mère devenue folle, comme la langue unique, langue dominatrice. À cette puissance de la langue unique il faudrait que s'oppose la coupure ou la castration de ce qui pourrait parasiter, essaimer, disséminer les sens, ouvrir au *plus d'une langue*. Car, la castration « - en jeu de toujours - », renvoie encore et toujours à la question derridienne d'une remise en cause de la puissance illusoire de la présence. « La possibilité – ou la puissance – du présent n'est que sa propre limite, son pli intérieur, son impossibilité – ou son impuissance. Tel aura été le rapport de l'en-jeu de castration et de la présence⁷¹³. »

Ainsi, la dialectique lacanienne, qui semblait se régler sur la désappropriation constante du sujet et qui reste néanmoins associée à une finalité de réintégration et d'accord, est considérée par Derrida comme ce qui ne manque jamais à faire retour vers une unité, une certaine présence souveraine et puissante, celle de la loi du signifiant privilégié, signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié. Alors, il

⁷¹¹ Pierre Delain, *Derridex* – Article [Derrida, le phallus] - <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

⁷¹² Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 414-415.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 367.

faut le hors-cadre, ou le quatre. Le quatre, là où la colonne *n'est pas*, n'est rien que le passage de la dissémination.

Et la signification "phallique de la colonne n'est elle-même qu'un effet sémique – "ce qu'on appelle présent" -, une réflexion sur la quatrième surface, le centre accompli et la maîtrise représentée de la dissémination. Mais rempli d'air, il peut toujours être remplacé, précisément par quelque autre colonne, dans la case vide, dans la colonne des nombres ou objets substituables⁷¹⁴.

Car la colonne n'est pas, elle ne peut s'assurer d'une maîtrise, d'un lieu propre, d'un encadrement. Il faut une subversion de l'est qui assure à l'Occident tous ses fantasmes de maîtrise. Et le carré peut jouer ce rôle de subversion :

Bien qu'il ne soit qu'un triangle, ouverts en sa face quatrième, le carré écarté desserre l'obsidionalité du triangle et du cercle qui de leur rythme ternaire (Œdipe, Trinité, Dialectique) ont gouverné la métaphysique⁷¹⁵.

Dès lors, le quatre devient la première image de la séparation de l'unité, ce qui ne se laisse plus résumer ou « décider » dans le deux de l'opposition binaire, ni relever dans le trois de la dialectique spéculative, ce qui fait accroc dans l'écriture et qui ne se laisse pas recoudre :

L'ouverture du carré, le supplément du quatre (ni la croix ni le carré fermé), le plus ou le moins qui écarte la dissémination de la polysémie, les voici régulièrement et explicitement rapportés à la castration (« castration – en jeu de toujours - » : mais avec ce dehors de la castration (chute sans retour et sans économie restreinte) qui ne pouvait plus être repris dans le champ logocentrique et sublimant de la vérité parlante, de la signification symbolique, de la loi, de la parole pleine, de la dialectique intersubjective, voire de la triade intersubjective⁷¹⁶.

Ainsi, selon Derrida, si la dissémination n'est pas simplement la castration, c'est parce que « jusqu'ici du moins », le concept de castration a été métaphysiquement interprété, arrêté⁷¹⁷. » Là où « le vide, le manque, la coupure, etc. y ont reçu valeur de signifié ou, ce qui revient au même, de signifiant transcendantal : présentation par soi de la vérité (voile/ non-voile) comme *Logos*⁷¹⁸. » C'est alors ICI, continue Derrida, que se joue la question de la psychanalyse, « là où elle se mesure *pratiquement* à un texte qui, ne pouvant « commencer » qu'à quatre ne se laisse plus, quelque part, autrement que par simulacre, fermer, maîtriser, enfermer⁷¹⁹. » En effet, dans le *cadre* du texte, précise Derrida dans *La dissémination*, un des côtés du carré, une des surface du cube

⁷¹⁴ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 427-428.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 428.

⁷¹⁶ Jacques Derrida, *La dissémination* – « Hors livre », Éditions du Seuil, 1972, p. 36.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ *Ibid.*

représentera l'illusion transcendantale de pouvoir se situer soi-même sans difficulté, comme « être-en-face-de-moi », comme présentation de la chose comme objet. Or, c'est avec cette « illusion structurelle » que la psychanalyse a affaire, qu'elle entre en scène et devrait mettre en jeu une force d'écriture où le sujet lit que « tout retour tenté vers une intimité indemne et propre de quelque présence ou présence à soi se joue dans l'illusion⁷²⁰. » Ou autrement dit, en des termes qui évoquent encore plus explicitement ceux de Lacan : « Ce "il y a" de l'"avoir lieu" n'est au présent que dans l'"illusion" de l'énoncé ou de l'énonciation⁷²¹. » Or, la dissémination, tout comme la psychanalyse dans ce cas-là, tente de déjouer ces effets de simulacre en les délogeant de leur illusoire portage de vérité :

Saute la sécurité de ce point arrêté au nom de la loi. C'est – du moins – au risque de ce faire sauter que s'entamait la dissémination. Et le détour d'une écriture dont on ne revient pas⁷²².

Ainsi, le quatre corrélatif de la racine carrée ou carré à la « face ouverte », « n'enferme pas mais laisse le passage au croisement des sens. Le carré prolifère⁷²³. » Il est l'image première de la séparation de l'unité du texte, du « je » ou de l'écriture. Il est là où doit se poser le questionnement de la psychanalyse. Car, la force et le coup d'envoi révolutionnaire que la psychanalyse offre à la philosophie, c'est de pouvoir penser une critique de l'illusion du narcissisme humain, d'un moi maître en sa propre maison. Cette illusion est exprimée ainsi par Derrida : « alors même qu'il croit conduire les opérations, à chaque instant et malgré sa place – l'ouverture au présent de quiconque croit pouvoir dire *je*, je pense, je suis, je vois, je sens, je dis (vous, par exemple, ici, maintenant) – est décidée par un coup de dés dont le hasard développe ensuite inexorablement sa loi⁷²⁴. » La psychanalyse par opposition à ce qui répond, relève, médiatise, maîtrise dans la dialectique ternaire ou les oppositions binaires, doit entendre cette figure du « quadrangle » comme « ouverture au carré, un certain miroir singulier, qui vous attend », une figure qui ne se referme jamais sur elle-même, scène ouverte « avec des portes et des miroirs, le labyrinthe⁷²⁵. » Ainsi, le quatre, tel que le conçoit Derrida, permet l'ouverture de l'événement, l'écart, l'espacement. Il met en jeu une chute sans retour et sans économie restreinte. Il est la figure de l'innombrable, du surnombre, de la

⁷²⁰ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 361.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 377.

⁷²² Jacques Derrida, *La dissémination* – « Hors livre », Éditions du Seuil, 1972, p. 36.

⁷²³ Jacques Derrida, *Op.cit.*, 1972, p. 425.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 361.

⁷²⁵ *Ibid.*

supplémentarité, de l'indéchiffrable : une économie de la dépense sans réponse. Derrida veut que s'ouvre puis se joue l'énergie de l'effacement de la trace.

La puissance d'expropriation ne se produit jamais comme telle mais dans l'altération des effets de propriété. Sur la scène historique de la quatrième surface, la désappropriation est méconnue, et nécessairement (« 4.52...*Il y a une loi pour cette méconnaissance* »), violemment confisquée dans l'organisation domestique de l'économie représentative de la propriété. Composant avec le désir (du propre), comptant avec les contradictions de ses forces (car le propre limite la disruption, garde contre la mort, mais regarde aussi vers elle ; la propriété absolue, la proximité indifférenciée de soi à soi est un autre nom de la mort ; par là aussi l'espace de la propriété coïncide avec la « surface morte »), le texte fait carrément tourner la scène. L'expropriation s'opère par violente révolution⁷²⁶.

Évidemment, cette révolution est d'abord et avant tout simulacre, celui du crime ou du rire, mise en scène dans l'acte de lire, par ce qui coupe « *à la lame d'un couteau rouge*⁷²⁷ », décision violente, « arbitraire du coupe-papier qui ouvre la lecture indifféremment ici ou là, le tranchant de l'écriture qui commence par la lecture d'une phrase ici ou là découpée⁷²⁸ », « la lame de décision en général, décision décidée, subie autant que décidante⁷²⁹ » :

Vous commencez à suivre le rapport d'une certaine érection brandissante et d'une certaine tête ou parole coupée, le brand ou la pique s'élevant dans la manifestation de la coupure, ne pouvant *se présenter* que dans le jeu, le rire même qui montre ses dents aiguës, de la coupure. Se présenter, c'est-à-dire se dresser. Le se-dresser annonce toujours qu'un seul meurtre est en cours⁷³⁰.

Or, ce meurtre de la chose, la psychanalyse l'entend très fortement avec Lacan. Mais il le fait à la suite de Hegel en affirmant que le langage en nommant les choses les abolit. Il affirme : « Ainsi le symbole se manifeste par le meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir⁷³¹. » C'est dire que pour pouvoir parler vraiment, de façon vraie, il faut accepter de s'abolir soi-même, perdre l'illusion d'une puissance d'affirmation. Le désir et la parole exigent cette assomption de soi qui passe préalablement par le risque de la mort. Car si le langage détruit et crée les choses, ce mouvement concerne également et d'abord le sujet qui doit faire l'épreuve de ses identifications primaires et mortifères dans la mesure où elles l'arrêtent dans sa possibilité d'advenir à lui-même, autrement. Dans la théorie de la castration, cette épreuve de la mort est primordiale. Lacan affirme, conformément à la dialectique

⁷²⁶ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 402.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 376.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 365.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 366.

⁷³¹ Jacques Lacan, *Écrits*, « Fonction et champ de la parole et du langage », Éditions du Seuil, Paris, 1966, p.319.

hégélienne, que doit advenir une relève du moment négatif lors de la relation intersubjective. En effet, Lacan affirme que l'enfant-phallus - c'est-à-dire l'enfant mortifié par une première identification au phallus (vouloir devenir le phallus manquant suppose que l'enfant soit d'abord aliéné) -, que cet enfant-phallus donc, soit tué pour pouvoir vivre. Là est la condition d'une résurrection, de l'apparition d'un sujet maintenant vide. Or, c'est là que se situe la relève : « L'essentiel est ici que la négativité peut être mise au *travail*, elle sert à quelque chose, elle a une fonction économique. Si elle ne sert à rien, dit Hegel, si je me fais simplement tuer par l'autre, si je ne survis pas, si à la fin du processus la négativité n'est pas relevée (*aufgehoben*) dans le système de la raison, c'est une "négativité abstraite", une mauvaise négativité⁷³². » Ainsi, Lacan, en pensant l'assomption du sujet à l'issue d'une confrontation à mort dans l'intersubjectivité, suit de très près Hegel et la tradition d'une relève du moment négatif par la raison. La vie n'a qu'un seul sens selon Lacan, là où le désir est porté par la mort et où se crée un nœud entre le désir, le sens et la mort⁷³³. Dès lors, la question qui s'ouvre est la suivante : Lacan lorsqu'il emboîte ainsi le pas de Hegel, n'a-t-il pas échoué à « chercher une sortie par rapport à sa grande affaire nocturne avec la raison⁷³⁴ » ? N'est-il pas alors enfermé dans ce que Derrida nomme une organisation domestique de l'économie représentative de la propriété, circularité du propre lorsque l'on compose avec le désir du même, afin de se garder soi-même, c'est-à-dire se sauvegarder ?

Derrida, à la suite de Bataille lisant Hegel, dans *L'économie générale*, réclame que l'on radicalise le rapport du sujet à sa propre mort. Cette radicalisation ne passe pas pour Derrida par le fait de penser, comme le font Hegel et Lacan, les risques d'exposition du sujet à la violence des identifications à l'autre, mortifères – y compris celles constitutives de l'enfant -, ni même d'entendre le meurtre de la chose par le symbole, mais de penser que le sujet doit mourir à l'illusion d'une parole qui serait efficace à produire en lui la relève et la réconciliation. La mélancolie, sans deuil possible, se prescrit par rapport au « décès d'une certaine voix », impuissante par définition :

Il faut le décès d'une certaine voix, d'une fonction particulière de la parole, la représentation, la voix du lecteur ou la voix d'auteur qui ne serait là que pour représenter le sujet en sa pensée intérieure, pur désigner, énoncer, exprimer la vérité – ou

⁷³² Michaël Turnheim, *Répétition simulée : Lacan et Bataille*, Article paru dans les actes des Journées de Tours 2007, « Le primat du phallus dans son rapport à la tradition philosophique », Éditions La société Psychanalytique de Tours Éditeur, p. 81.

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ *Ibid.*

présence – d'un signifié, pour la réfléchir dans un miroir fidèle, pour la laisser transparente intouchée ou pour se fondre avec elle⁷³⁵.

Il faut pour Derrida, « perdre la tête, ne plus savoir où donner de la tête, tel est peut-être l'effet de la dissémination⁷³⁶. » Il faut que se joue la dépense sans compter, sans retour possible vers le même, une traversée nocturne qu'il y a exigence à endurer, là où le risque de se perdre soi-même est sans relève, c'est-à-dire non pas dans le but de chercher à sortir de la nuit, mais bien de la traverser, c'est-à-dire passer la nuit avec la raison, veiller, dormir avec elle : toute la nuit jusqu'au matin, combattre toute la nuit, comme le fait Jacob contre l'ange et cela afin de transformer quelque chose de soi dans ce passage au-delà du gué, mais aussi de transformer la raison, non pour nous exposer, comme avec Goya, aux dangers de l'imagination, mais pour arriver à une *autre* raison. Or, cette traversée du sombre ne se fait pas (paradoxalement) dans le drame ou le tragique, puisqu'au contraire il s'agit pour Derrida de rire de la philosophie (du hégélianisme), cela avec Bataille, afin de penser un possible au-delà de la raison strictement philosophique. Rire du hégélianisme, consiste selon Derrida, à s'intéresser à la dialectique du maître et de l'esclave, « au risque de la maltraiter » précise-t-il et cela par rapport aux déplacements essentiels par lesquels elle est réfléchie dans la pensée de Bataille. Pour Bataille le maître en s'élevant au-dessus de la vie, en regardant la mort en face, accède à la maîtrise. La liberté passe donc par la mise en jeu de la vie. Le maître est celui qui a eu la force d'endurer l'angoisse de la mort et d'en maintenir l'œuvre. Selon Derrida, la lecture ainsi faite de la dialectique du maître et de l'esclave permet de penser la différence entre la maîtrise et la souveraineté. Car la mort mise en jeu est évidemment, selon Bataille, ce qui ne peut être une expérience vécue jusqu'au bout. Cette mise en jeu nécessite donc de penser la circularité d'une relève au sein du système de la raison comme maîtrise. En effet, il faut garder la vie. « Garder la vie, s'y maintenir, travailler, différer le plaisir, limiter la mise en jeu, tenir la mort *en respect* au moment même où on la regarde *en face*, telle est la condition servile de la maîtrise et de toute l'histoire qu'elle rend possible. [...] Eclat de rire de Bataille. Par une ruse de la vie, c'est-à-dire de la raison, la vie est donc restée en vie⁷³⁷. » Pour être radicalisée, afin que puisse s'envisager une remise en question de la maîtrise, la mort doit donc être remplacée par

⁷³⁵ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p.402.

⁷³⁶ Jacques Derrida, *La dissémination* – « Hors livre », Éditions du Seuil, 1972, p. 30.

⁷³⁷ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « L'économie générale », Éditions du seuil, 1967, p. 375-376.

une autre expérience, celle du rire. « Car le rire seul excède la dialectique et le dialecticien : il n'éclate que depuis le renoncement absolu du sens, depuis le risque absolu de la mort, depuis ce que Hegel appelle négativité abstraite. Négativité qui n'a jamais lieu, qui ne se *présente* jamais puisqu'à le faire elle réamorcerait le travail⁷³⁸. » Le rire, son explosion, sert donc une déstabilisation du système rationnel du discours. Pour Lacan l'expérience de la castration, nous l'avons montré, ne peut, elle non plus, conduire à la mort réelle de l'enfant. Il s'agit donc pour Lacan, outre une symbolisation de la mort, d'une comédie. Cette comédie « nous montre, à un moment de crise du symbolique, que "le désir simple de l'homme de rejoindre de façon authentique et assumée sa propre existence⁷³⁹", est toujours intact. Dans ce sens, « la comédie a pour fonction de rappeler que derrière des semblants dégradés et ridicules, il y aura toujours les symboles solides du désir qui n'attendent que d'être mis au travail à nouveau⁷⁴⁰. » Avec Bataille, la nuance se joue dans le fait que la mise au travail du désir n'est pas envisagée dans le processus de la maîtrise du sens. Au contraire : « le rire, qui constitue la souveraineté dans son rapport à la mort, n'est pas comme on a pu le dire, une négativité. Et il rit de soi, un rire "majeur" rit d'un rire "mineur", car l'opération souveraine a aussi besoin de la vie. La vie doit donc simuler le risque absolu et rire de ce simulacre. C'est ainsi que la mort est détournée de sa fonction circulairement dialectique. Il s'agit en effet de « faire de la négativité de la mort une sorte de corps étranger qui, en rendant risible, fait éclater le système lui-même de *Aufhebung*. Ce n'est pas une méthode à produire du sens à partir de l'assomption de la mort, mais une méthode visant, à travers une fausse mort dont on rit, la ridiculisation du sérieux du système entier : "Mais c'est une comédie ! ".⁷⁴¹ » Ainsi, c'est à un amoindrissement du pouvoir et du sérieux dialectique de la mort que travaille Bataille et à sa suite Derrida, cela par le détour de l'expérience du rire, c'est-à-dire par la mise en perspective de la dérision de l'existence. Françoise Dastur, citée par Michaël Turnheim, le dit ainsi : « Dans le rire, nous faisons l'expérience que nous vivons "pour rien", que nous vivons sans raison, et qu'il n'y a ni à chercher de raison, ni à expier le fait

⁷³⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « L'économie générale », Éditions du seuil, 1967, p. 376.

⁷³⁹ Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient (le séminaire, Livre V)*, p. 756, cité par Michaël Turnheim, *Répétition simulée : Lacan et Bataille*, Article paru dans les actes des Journées de Tours 2007, « Le primat du phallus dans son rapport à la tradition philosophique », Éditions La société Psychanalytique de Tours Éditeur, p. 85.

⁷⁴⁰ Michaël Turnheim, *Répétition simulée : Lacan et Bataille*, Article paru dans les actes des Journées de Tours 2007, « Le primat du phallus dans son rapport à la tradition philosophique », Éditions La société Psychanalytique de Tours Éditeur, p. 85.

⁷⁴¹ *Ibid.*

que nous existons⁷⁴². » Ainsi, plutôt que de mourir, il s'agit pour Derrida de dormir avec la raison :

La raison veille sur un sommeil profond auquel elle est intéressée. Or si "une évidence reçue dans le sommeil de la raison perd(ra) le caractère de l'éveil" (*Ibid*), il faut pour ouvrir l'œil (et Bataille a-t-il jamais voulu faire autre chose, justement assuré d'y risquer la mort : "cette condition à laquelle je *verrais* serait de mourir"), avoir passé la nuit avec la raison, veillé, dormi avec elle : toute la nuit, jusqu'au matin, jusqu'à cet autre crépuscule qui ressemble à s'y méprendre, comme une tombée du jour à une tombée de la nuit, à l'heure où l'animal philosophique enfin peut aussi ouvrir l'œil. Ce matin-là et non un autre. Car au bout de cette nuit quelque chose s'était tramé, aveuglément, je veux dire dans un discours, par quoi s'achevant la philosophie comprenait en soi, anticipait, pour les retenir auprès de soi, toutes les figures de son au-delà, toutes les formes et toutes les ressources de son dehors. Par la simple prise de leur énonciation. Hormis peut-être un certain rire. Et encore.⁷⁴³ »

Or, afin que l'animal philosophique ouvre l'œil ne convient-il pas de questionner aussi la maîtrise à l'œuvre dans l'analyse, celle qui s'énonce dans l'illusion d'une présence à soi de la *phoné*, ou plus particulièrement la recherche du sens, ne pouvant que s'exprimer à l'horizon téléologique de toute pensée ? Ne faut-il pas alors substituer à la parole une écriture qui défait les systèmes circulaires du retour à soi, puisant à la force mélancolique d'endurer l'errance de la dissémination, se confrontant à l'impossible d'une pensée ?

La pensée comme impossible chez Derrida est également mise en évidence avec Bataille lisant Hegel. L'impossible de la pensée explore une façon d'aller au-delà de Hegel (et de Lacan suivant de près Hegel) par sa conception d'une nouvelle écriture : il ne faut pas qu'il y ait la possibilité d'une réappropriation du sens par la raison, celle obtenue par la maîtrise de la conscience de soi et par la reconnaissance de soi par l'autre. Tel est le but de Bataille : perdre le sens de la maîtrise et la maîtrise du sens. C'est ce que Hegel échoue à faire selon lui. Derrida le dit ainsi : « Par précipitation vers le sérieux du sens et la sécurité du savoir⁷⁴⁴ », Hegel n'a pas pu endurer le tort de la raison qui ouvre à la maîtrise du sens. Il ne faut donc pas prendre le négatif au sérieux afin que s'entrevoie la possibilité d'une autre écriture, celle qui ne se rassure plus dans la figure du discours, celle qui suppose l'échec de gagner le sens. Il faut trouver une écriture qui dans la projection de la trace, ne soit plus écriture de maîtrise, là où la volonté veut se garder dans la trace, s'y faire reconnaître, et reconstituer sa présence. Une autre écriture qui ne soit pas servile. L'autre écriture serait donc celle qui produit la trace comme trace, c'est-

⁷⁴² Françoise Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 201.

⁷⁴³ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « L'économie générale », Éditions du seuil, 1967, p. 370.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 381.

à-dire « une trace dont la présence est irrémédiablement dérobée, dès sa première promesse, et si elle se constitue comme possibilité d'un effacement absolu⁷⁴⁵. » Cette écriture serait souveraine, dans le sens où elle pourrait désaliéner l'homme du sens. Ainsi, la souveraineté est pour Bataille ce qui enjoint à une certaine folie contre la raison : là où il s'agit de se soustraire au désir de reconnaissance. Derrida le dit ainsi :

Pour ne pas commander, c'est-à-dire pour ne pas asservir, elle [la souveraineté] *ne doit rien* se subordonner, (complément direct), c'est-à-dire ne se subordonner à *rien ni personne* (médiation servile du complément indirect) : elle doit se dépenser sans réserve, se perdre, perdre connaissance, perdre la mémoire de soi, l'intériorité de soi⁷⁴⁶.

L'éthique, même si elle ne doit - pas plus que toute autre chose -, être à l'horizon de cette recherche de souveraineté est pourtant envisagée ici dans le renoncement à s'affirmer soi-même en tant que sujet de la maîtrise du sens et de l'écriture, lorsqu'il cherche un sens, un *télos*. Bataille finalement cherche à troubler un certain rapport au temps, celui entendu comme la réalisation des promesses d'un but ou d'une fin. « Temps, en somme de l'attente de leur réalisation. Il convient alors de se livrer pour cela à une inattendue et terrifiante méditation fascinée sur l'instant où se réduisent à rien tous les temps de l'attente – sur l'instant de la mort "Ne pouvons-nous dire de la mort qu'en elle, en un sens, nous décelons l'analogie négative d'un miracle..." ». Seul instant où nous soyons rejetés hors de l'asservissante attente des fins et de la réalisation de leurs promesses. Anti-téléologie par excellence, tenue comme le seul moyen d'atteindre à Rien, d'être Rien⁷⁴⁷. » Renoncement, à avoir, à économiser, mélancolie du rien, qui provoque là encore la générosité surabondante d'une écriture autre, celle de la trace sans trace. Une écriture autre est ainsi possible. Elle advient lorsque la mort de la voix de l'auteur est advenue.

Mais la mort de cette voix représentative, de cette voix déjà morte, ne revient pas à un silence absolu faisant enfin place à quelque pureté mythique de l'écriture, à quelque graphie enfin seule. Elle donne lieu plutôt à une voix sans auteur, à un tracé phonique qu'aucun signifié idéal, aucune pensée ne recouvre sans reste en sa frappe sensible. [...] La disparition de la « voix de l'auteur » (« le Texte y parlant de lui-même et sans voix d'auteur » comme il fut confié à Verlaine) déclenche une puissance d'inscription non plus verbal mais phonique⁷⁴⁸.

Derrida à la suite de Bataille, propose l'explosion phonique d'une voix sans auteur, écriture de grand souffle, chant à perte de voix où se joue la traversée d'une matière

⁷⁴⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « L'économie générale », Éditions du seuil, 1967, p. 390.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 389.

⁷⁴⁷ Nous reprenons ici la présentation de l'ouvrage, *La souveraineté* de Bataille, faite par l'éditeur (Éditions Lignes – 2012).

⁷⁴⁸ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 403.

inouïe. Au silence absolu qui serait, lui aussi, l'illusion d'une pureté mythique, Derrida substitue les mots « "qui réintroduisent – en un point – le souverain silence qu'interrompt le langage articulé"⁷⁴⁹. » « Ce qu'il faut bien trouver, c'est, non moins que le mot, le point, *le lieu dans un tracé* où un mot puisé dans la vieille langue, se mettra, d'être mis là et de recevoir telle motion, à glisser et à faire glisser tout le discours⁷⁵⁰. » Ainsi en est-il aussi du mot *souverain*, qui avec Bataille sort de son vieux sens, créant la confusion chez le lecteur. Non plus une souveraineté confondue avec la maîtrise mais au contraire qui s'en détache, là où le sujet peut « mourir de rire » et questionner ainsi la raison philosophique lorsqu'elle est seulement envisagée comme maîtrise du sens et de la vérité. « La souveraineté dissout les valeurs de sens, de vérité, de *saisie-de-la-chose-même*. C'est pourquoi le discours qu'elle ouvre ou qui s'y rapporte n'est surtout pas vrai, véracé ou "sincère". La souveraineté est l'impossible, elle n'est donc *pas*, elle *est*, Bataille écrit le mot en italique, "cette perte". » Une écriture de la souveraineté précise Derrida en note de bas de page :

N'est ni vraie ni fausse, ni véracé ni insincère. Elle est purement *fictive*, en un sens de ce mot que manquent les oppositions classiques de vrai et de faux, de l'essence et de l'apparence. Elle se soustrait à toute question théorique et éthique. Elle s'y offre simultanément sur la face mineure à laquelle Bataille le dit, elle s'unit dans le travail du discours, le travail, le sens⁷⁵¹.

Et Derrida associe à cette « conception » d'une écriture fictive, la citation de Nietzsche par laquelle nous avons ouvert ci-dessus la question de l'hyperbole à l'œuvre dans la pensée et d'où dès lors ne peut être exclue la folie en jeu, qu'à la clôturer dans le sens : « Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou⁷⁵². » Alors, si avec

⁷⁴⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « L'économie générale », Éditions du seuil, 1967, p. 387.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 387.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 397.

⁷⁵² Nous retrouvons ces accents nietzschéens d'un mourir comme « affirmation triomphante de la vie par-delà la mort » repris par Jacob Rogozinski dans son ouvrage *Le moi et la chair*. En rapprochant cette expérience d'un mourir à la lumière d'un événement immanent à chaque vie singulière, à chaque ego - et donc en l'éloignant de l'idée nietzschéenne d'une loi du monde, de la Vie universelle, ou le credo d'un dieu nouveau -, Rogozinski reprend cette citation de Nietzsche : « il faut "mourir plusieurs fois pendant que l'on est en vie", traverser des phases de détresse et d'extrême désespoir pour pouvoir renaître dans la plus haute joie. C'est une telle expérience où se profile aussi la proximité de la folie, qui lui avait permis d'éprouver dans sa propre vie l'oscillation toujours plus ample du Retour, jusqu'à ce qu'elle l'entraîne finalement dans l'abyme. Elle semble folle en effet, cette pensée que je tente ici d'approcher. Je sens néanmoins et j'expérimente que ma "mort" n'est pas irréversible, qu'il peut m'arriver de mourir et de naître à nouveau... Cette expérience que notre tradition philosophique à tant de mal à envisager, quel nom lui donner ? Il s'agit d'une possibilité essentielle du moi-chair, celle de sa *résurrection*. » Jacob Rogozinski *Le moi et la chair – Introduction à l'ego-analyse*, Les Éditions du Cerf, 2006, p.310-311. Ce « oui » sans cesse renouvelé à la vie, mais qui passe par l'expérience de ma « mort », donc d'une mélancolie comme deuil de soi, induisant une *création continuée* de soi-même (selon l'expression de Rogozinski), se joue selon nous,

Bataille, il faut la négativité du rire comme simulacre, dont on ne revient pas, pour approcher d'une expérience de la mort, là où survient le sans-fond du non-sens, de même avec Derrida, le jeu consiste à refuser de déjouer l'hyperbole du non-sens, à le soutenir d'une écriture autre. Derrida le dit de la façon suivante :

Ainsi la destruction du discours n'est-elle pas une simple neutralisation d'effacement. Elle multiplie les mots, les précipite les uns contre les autres, les engouffre dans une substitution sans fin et sans fond dont la seule règle est l'affirmation souveraine du jeu hors-sens. Non pas la réserve ou le retrait, le murmure infini d'une parole blanche effaçant les traces du discours classique mais une sorte de potlach des signes, brûlant, consommant, gaspillant les mots dans l'affirmation gaie de la mort : un sacrifice et un défi⁷⁵³.

La mélancolie - comprise ici dans son sens esthétique et poétique, c'est-à-dire une mélancolie qui se met à l'œuvre dans une écriture sans horizon (comme une sorte de spleen baudelairien, mais débarrassé de la recherche de l'*Idéal*) et qui ne renvoie certainement pas à une mélancolie clinique là où le sujet souffre, assujetti à un vide brut et brutal, stérile -, cette sorte de mélancolie de l'écriture, donc, se dit ici comme affirmation gaie, explosive dans le rire et la mort. Dans ce « oui », la pensée est reconnue comme impossible conciliation entre d'une part, clôturer, rejoindre, relever, assumer un sens et d'autre part, endurer le hors-sens, dans l'hyperbole d'une substitution à l'infini des mots, là où aucun, à l'inverse de ce que préconise le système lacanien, n'est privilégié⁷⁵⁴. Cette affirmation gaie de la mort, comme renoncement au sens ou à la

avec Derrida et Bataille, dans la possibilité d'une autre écriture, celle qui passe par une autre forme de la conceptualisation et de l'esthétisation de l'énergie d'un écrire, là où s'esquisse pour le sujet la possibilité d'endurer l'hyperbole du non-sens et la « disparition » de lui-même à travers les jeux de miroirs de la fiction littéraire.

⁷⁵³ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « L'économie générale », Éditions du seuil, 1967, p. 403.

⁷⁵⁴ Il est fondamental d'annoncer dès maintenant à quel point Lacan à la fin de son parcours intellectuel pensera également un rapport à la mort spécifique, modifiant la question de la lettre. Ces positions vis-à-vis de l'écriture se transforment alors également. Son « analyse » de Joyce en constitue le témoignage. Ces apports lacaniens ne sont pas travaillés par Derrida, alors même que l'on montrera combien ils coïncident sur de nombreux aspects avec sa pensée. Nous reprenons, pour expliquer cette évolution de Lacan, un extrait de la thèse de doctorat de Leander Mattioli Pasqual, intitulée : *Usages cliniques de la lettre : Du bien-dire au savoir-lire*, Université Paris 8 : « Dans cette perspective, l'analyse doit permettre au sujet de se libérer du fantasme pour accéder à son clivage structurel. Et ce, dans la mesure où la présence de l'objet dans le fantasme vient combler ce clivage-là, ce qui empêche le sujet de s'y retrouver dans la structure. Pour ce faire, le sujet doit ainsi renoncer au complément d'être introduit par le fantasme. Ce qui revient à dire que le sujet ne peut accéder à son désir que lorsque ce dernier est délesté du fantasme. À ce moment-là, le sujet ne peut s'appréhender que comme un pur manque-à-être. Cela implique que le sujet est ici désigné comme un pur effet du signifiant, ce qui suppose la résorption de toute la jouissance par ce dernier. C'est pourquoi il est possible d'affirmer que le sujet apparaît alors comme étant déjà mort. À ce niveau- là, la jouissance est considérée comme étant foncièrement perdue, ce que l'on note avec le sigle (-φ). Néanmoins, cette approche-là s'avère insuffisante car elle ne rend pas compte du vivant du sujet. Ce qui revient à dire qu'il faut une nouvelle approche pour aborder ce qui reste de satisfaction pour le sujet. Tel que l'énonce Jacques- Alain Miller, « alors, que serait donc la preuve de l'existence du sujet? Pourquoi d'abord en faut-il une? Il en faut une parce qu'au niveau où ce sujet est S, il ne sait pas qu'il est vivant. Le

maîtrise, ne suppose-t-elle pas alors une promesse faite à la vie, une promesse d'écriture dynamique, s'ouvrant vers une création infiniment continuée, ne se refermant jamais sur elle-même, sans téléologie herméneutique, acceptant de se confronter à l'événement ou plus exactement à la catastrophe, rejet d'une circularité sclérosante, ouverture au mouvement incessant de cette substitution des contenus ?

Aucun énoncé n'est à l'abri, tel un fétiche, une marchandise investie de valeur, éventuellement de valeur scientifique [...] ⁷⁵⁵.

On ne peut se tenir à l'abri de ce poison d'écriture, on ne peut mettre de limites foncièrement classiques à la textualité générale. Il y a, dans toute écriture – et aussi *a fortiori* dans celle du récit du patient –, risque, exposition, engagement sans retour vers le lieu rassurant du même. On ne peut lui opposer ni résistance, ni protectionnisme ⁷⁵⁶.

b) Le phallogocentrisme : « une vieille racine »

Derrida repère dans l'économie restreinte de l'appropriation, les enjeux d'un mouvement circulaire, lorsqu'il s'agit finalement de faire retour vers le centre. Ce centre est tour à tour occupé par l'être (même si c'est par un manque à être), une autorité archontique (même s'il s'agit de la dépasser) ou encore par soi-même (même lorsqu'il s'agit de défaire les illusions du moi). Dans chacun de ces cas, l'ouverture à l'autre ne s'opère pas vraiment, rien ne peut advenir car tout se garde et se protège de la catastrophe ou de l'étrangeté. Derrida, lui, interroge la logique de la destination en pensant ce qu'il appelle les effets de catastrophe. La catastrophe, du grec *katastrophè*, signifie premièrement la fin de la vie, ou dans un drame, le dénouement de l'intrigue et la fin de la pièce, et deuxièmement le renversement, le bouleversement, l'événement imprévisible et tragique qui cause la ruine d'un ordre établi. Or, la métaphysique, selon Derrida, « opère une hiérarchisation des significations plurielles de la catastrophe : le

signifiant ne peut pas le lui enseigner. Il lui enseignerait plutôt le contraire. Au niveau où il est S, le sujet est déjà mort (...) Ce qui fait preuve de l'existence du sujet, c'est la jouissance. C'est la jouissance en tant que la jouissance est du corps. La jouissance enseigne au sujet qu'il est vivant ». (MILLER, J.-A., « L'orientation lacanienne. 1, 2, 3, 4 », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 27 mars 1985, inédit.) Cette nécessité-là est justement ce qui amène Lacan à introduire le concept de lettre dans son enseignement. Et ce, dans la mesure où la définition de la lettre permet de disjoindre désir et reconnaissance. À ce moment-là, « le désir est considéré comme irréductible à la parole. » p. 302-303. Thèse disponible à l'adresse suivante : www.sens.univ-paris8.fr/spip.php?page=article_pdf&id_article=1945.

⁷⁵⁵ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 383.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 384.

dénouement exerce son contrôle sur l'événement [...] ⁷⁵⁷. » Cela porte à conséquence : « la frontière entre le même et l'autre est toujours nette et indivisible, qui borne l'errance ⁷⁵⁸. » Dans cette hiérarchisation des significations, demeure l'illusion d'un rapport possible de présence à l'autre, c'est-à-dire l'illusion selon laquelle il serait possible de lever quasi-miraculeusement, le voile de l'étrangeté, de parvenir à destination de l'autre, d'arriver à la vérité de l'autre. La vérité est alors toujours ce qui se profile à l'horizon d'un retour chez soi, dans le confort de la maison, à l'abri, là où les mystères de l'autre sont réduits et relevés grâce à une compréhension rassurante. Il s'agit dès lors d'une économie de la garde et de la préservation du propre, « une loi de la maison », au sens strict, puisque le terme même d'économie en grec, *Oikonomia*, renvoie à *oikos*, maison, demeure, et *nomos*, loi. Or, l'altérité, l'étrangeté de l'autre que l'on croit illusoirement pouvoir dévoiler se profile particulièrement dans la question de la différence sexuelle, entre le féminin et le masculin, là où « la *quadrature du cercle*, c'est de réunir en une totalité le sexe masculin et le sexe féminin comme on réunit dans une même figure le cercle encadré ou bien le carré enveloppé ⁷⁵⁹. » Si le carré se clôture sur cette homogénéisation de la différence, alors l'ouverture du carré ne se produit pas, pas plus que ne se dérange l'ordre établi entre les deux sexes. Or, si l'événement de l'autre n'arrive pas comme ce qu'on n'attend pas, comme ce qui échoit, comme ce qui vient contredire, déranger, empêcher l'arrivée – l'accomplissement ou l'achèvement d'un processus -, c'est parce que la vérité reste et se garde d'une tradition intouchable. Selon Derrida, Lacan reconduit particulièrement les propos freudiens concernant le phallogocentrisme et « l'énorme et vieille racine » selon laquelle la libido est masculine. Là encore chez Lacan, est passé sous silence ce qui pourrait venir déranger cette tradition enracinée dans les enjeux de la philosophie puis de la psychanalyse. Tout comme Hegel reste implicite dans ses travaux à propos de la dialectique intersubjective, ou tout comme le texte de Heidegger, *Logos*, est traduit partiellement par le psychanalyste - celle qui montre une vision apocalyptique de la science -, ou encore tout comme l'analyse de Marie Bonaparte est écartée de son approche du conte d'Edgar A. Poe, Lacan exclut de son propos « l'anatomie dans le phallogocentrisme. » Derrida parle de *dénégation* contenue dans cette « mise entre parenthèses de l'anatomie dans le

⁷⁵⁷ Jacques Derrida, *La contre-allée*, par Catherine Malabou et Jacques Derrida, La Quinzaine Littéraire Louis Vuitton, 1999, p. 14.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 14-15.

⁷⁵⁹ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La dissémination », Éditions du Seuil, 1972, p. 428.

phallogocentrisme psychanalytique. Un intérêt très précis continue d'y mettre ou d'y trouver ce dont on prétend pouvoir se passer⁷⁶⁰. » Cet intérêt est celui de faire prévaloir là encore le retour à Freud. Il s'agit de garder en ligne de mire une idée préalablement fixée comme horizon d'attente du dévoilement de telle ou telle vérité, soit ici que la mère n'a pas le phallus et donc pas de pénis. Voici comment se dit chez Lacan cette exclusion de l'anatomie à propos du phallus : « ...La signification de la castration ne prend de fait (*cliniquement manifeste*) sa portée efficiente quant à la formation des symptômes, qu'à partir de sa découverte comme castration de la mère⁷⁶¹. » Derrida, commente en ajoutant,

soit de son absence de pénis et non de clitoris. [...] « *Cliniquement manifeste* », « *la clinique nous montre* » sont soulignés par moi, et sans le moindre soupçon quant à la vérité de ces énoncés. [...] « Ce qu'elle n'a pas »... « lègue de ne l'avoir jamais eu », c'est on s'en souvient de « la Femme » et de la Reine qu'il est ici question : du lieu propre orientant le trajet *propre* de la lettre, sa « destination », ce qu'elle « veut dire » et qui se déchiffre depuis une situation théorisant ce que la « clinique nous montre »⁷⁶².

Se dessine ici un autre centre, celui qu'occupe la clinique. La théorie se fonde sur les institutions, elles-mêmes fondées sur une *phase* de l'expérience de l'enfant mâle et sur la théorie sexuelle correspondante. À ne se fonder que sur ce que l'expérience de la clinique « montre », on risque de ne plus pouvoir s'extraire des mécanismes empiriques en jeu. C'est pourquoi Derrida tente de déconstruire les processus de l'expérience, dès lors qu'elle fonde l'institution, afin qu'ils puissent être interrogés dans leur factualité. Peu importe pour Derrida que l'expérience précède ou non la théorie, la question qui l'intéresse est davantage celle de la façon dont se posent, se perpétuent et donc s'enlisent dans une vérité, des faits qui ne sont plus interrogés. En effet, affirmer que le désir de la mère *est* le phallus, que l'enfant veut être le phallus pour le satisfaire, que cette épreuve du désir de l'Autre est décisive en tant que le sujet y apprend que sa mère ne l'a pas⁷⁶³, affirmer cela donc, c'est dire que tout « réside en ceci que, pour les deux sexes, *un seul organe génital*, l'organe mâle, joue un rôle⁷⁶⁴. » Ainsi, Derrida affirme : « Le manque de pénis est conçu comme le résultat d'une castration, et l'enfant se trouve maintenant en devoir de s'affronter à la relation de sa propre personne à la castration.

⁷⁶⁰ Jacques Derrida, *La dissémination* – « Hors livre », Éditions du Seuil, 1972, note de bas de page, p. 65.

⁷⁶¹ Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 686.

⁷⁶² Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 508.

⁷⁶³ Jacques Lacan, *Op.cit.*, p. 693.

⁷⁶⁴ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, note de bas de page, p. 508.

Les développements ultérieurs sont trop bien connus pour qu'il soit nécessaire de les rappeler ici. Nous avancerons seulement : *l'on ne peut apprécier à sa juste valeur la signification du complexe de castration qu'à condition de faire entrer en ligne de compte sa survenue à la phase du primat du phallus.* [...] Au stade [...] de l'organisation génitale infantile, il y a bien un masculin, mais pas de féminin ; l'opposition s'énonce ainsi : *organe masculin ou châtré*⁷⁶⁵. »

Certes, Derrida concède à Freud, qu'il ne fait ici que « *décrire* la nécessité du phallogocentrisme, en expliquer ses effets, aussi évidents que massifs⁷⁶⁶ », et que cette description pourrait ne pas être partie prenante dans ce dont elle opère la reconnaissance. Sauf qu'à ne pas vouloir transformer le legs de Freud, ses héritiers font qu'il y a un profond parti-pris :

La description est « partie prenante » quand elle induit une pratique, une éthique et une institution donc une politique assurant la tradition de vérité. Il ne s'agit plus alors seulement de connaître, montrer, expliquer, mais d'y rester. Et de reproduire. Le propos éthico-institutionnel est déclaré par Lacan : le motif de l'authenticité, de la parole pleine, de la foi jurée et de la « convention signifiante » le montrait assez. Il se règle systématiquement sur une doctrine phallogocentrique du signifiant. « L'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur. » (*Écrits*, p. 302)⁷⁶⁷

L'idée d'une finalité dans l'analyse de l'avènement d'une parole vraie perpétue la doctrine du phallogocentrisme. En effet, même les renversements qu'opère cette « dialectique phallogocentrique » où « elle [la femme] représente l'Autre absolu » (*Écrits* p. 732), reconduisent néanmoins le rapport au phallus toujours primordialement opératoire pour la femme. En effet, dans le Séminaire XX, (*Encore*), Lacan affirme que la féminité est introuvable ou que la femme n'existe pas. C'est ce que le discours analytique *démontre*, affirme Lacan. Donc et autrement dit, cela se montre depuis une « bonne » raison, celle du *logos*, là où la raison se démontre de son discours. Lacan le dit de la façon suivante, tout en insistant sur son dire : « C'est ce que le discours analytique *démontre* en ceci que, pour un de ces êtres comme sexués, pour l'homme en tant qu'il est pourvu de l'organe dit phallique – j'ai dit -, le sexe corporel, le sexe de la femme – j'ai dit *de la femme*, alors que justement, il n'y a pas *la femme*, la femme n'est *pas toute* – le sexe de la

⁷⁶⁵ Sigmund Freud, *l'organisation génitale infantile*, OC Tome XVI, Presses Universitaires de France, 1991, p. 308.

⁷⁶⁶ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 509.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

femme ne lui dit rien, si ce n'est par l'intermédiaire de la jouissance⁷⁶⁸. » Ainsi, si la femme n'a pas le phallus, elle n'est pas sans avoir rapport au phallus, manquant. Ce qui pour Derrida revient à dire dans la logique du discours qu'il n'y a qu'une libido et qu'elle est masculine par nature. Lacan, à la fin de *La signification du phallus* parle alors d'« un trait à jamais élucidé où une fois de plus se mesure la profondeur de l'intuition freudienne⁷⁶⁹. » Et Derrida de préciser :

La « raison de ce trait jamais élucidé » ne peut jamais en effet que s'« entrevoir » : c'est qu'il n'y a pas de raison à ce trait, il est la raison. Avant, pendant et après Freud. Le trait tiré de la raison. Par elle, pour elle, sous elle. Dans la logique dite du chaudron (traite tirée de la raison), la raison aura toujours raison. D'elle-même. Elle s'entend dire ce qu'elle ne peut entendre⁷⁷⁰.

La lumière ne peut être faite sur cette intuition géniale de Freud, néanmoins elle permet de faire lumière, c'est-à-dire de devenir une méthode dans toute la pratique médicale qu'est la clinique, donc de rendre raison sans raison grâce seulement aux effets d'une parole intuitivement juste. Déjà à propos de Heidegger Derrida pointait le danger de la langue lorsque « comme toujours [elle] allie le profond et l'altier »⁷⁷¹. Ici parler de profondeur dans l'intuition freudienne, c'est affirmer, selon Derrida, que : « La profondeur est la hauteur. Ça débouche vers le haut, la bouche précisément où s'incarne le *Nous* le *Logos*, et qui dit profondément : il n'y a qu'une libido, donc pas de différence, encore moins d'opposition en elle du masculin et du féminin, d'ailleurs elle est masculine par nature⁷⁷². » Dire par intuition que la libido est par nature masculine, c'est encore, selon Derrida, privilégier le signifiant qu'est le *phallus*. C'est pour Lacan répondre « oui » à la question suivante : « Est-ce alors ce privilège de signifiant que Freud vise en suggérant qu'il n'y a peut-être qu'une libido et qu'elle est masculine⁷⁷³ ? ». C'est à travers cette confiance dans l'intuition géniale de Freud, non élucidée, que se

⁷⁶⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Éditions du seuil, janvier 1975, p.14.

⁷⁶⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, « La signification du phallus », Éditions du Seuil, 1966, p. 695.

⁷⁷⁰ Jacques Derrida, *La carte postale - De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 510.

⁷⁷¹ Voir *Infra*. b) L'identification à la langue allemande chez Heidegger : *De l'esprit*, p. 66.

Nous voudrions préciser que la similitude que nous considérons ici entre ce qui se jouerait chez Heidegger comme chez Lacan, similitude qui se situe par rapport au fait qu'il y aurait toujours un lien dans la métaphysique entre ce qui est le plus haut et le plus profond - la profondeur renvoyant nécessairement au plus altier de la pensée et du spirituel -, ne concerne pas ce qui en découle chez Heidegger, à savoir une suprématie de la langue allemande et son exaltation dans les propos heideggérien, mais seulement que le *logos* vient toujours signifier ce qui est le plus haut et le plus authentique. Et cela est vrai aussi à propos de Lacan, ce que Derrida appuie ici.

⁷⁷² Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 510.

⁷⁷³ Jacques Lacan, *Écrits*, « Pour un congrès sur la sexualité féminine », Éditions du Seuil, 1966, p. 735.

confirme « le lien de système entre la logique du signifiant et le phallogocentrisme⁷⁷⁴. » Autrement dit, quand bien même Lacan renverse le rapport entre le signifiant et le signifié, il n'empêche que la dialectique phallogocentrique est rétablie telle que Freud la travaillait déjà. Derrida dans *Hors livre* explique :

La logique (est) de ce qui revient au père (mort- plus que jamais) comme à la loi et au logos : la relève elle-même. Elle est *vraie* et elle constitue la vérité du logocentrisme. De la culture logocentrique et du concept logocentrique de culture. J'ai montré (*Le puits et la pyramide, Introduction à la sémiologie de Hegel*, 1968. In *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F., 1971) comment la relève organise ; s'y accomplissant, le rapport du signifiant au signifié dans la dialectique hégélienne⁷⁷⁵. Le signifiant est relevé (*Aufgehoben*) dans le procès du sens (signifié). L'inversion de cette *Aufhebung* dans l'opposition signifiant/signifié laisserait ou remettrait en place la vérité de la dialectique phallogocentrique : la raison elle-même à laquelle il ne s'agit surtout pas ici de donner tort. Pas plus qu'à Freud quand il dit si profondément que la libido est une (pourquoi pas ?) et qu'elle est *donc* masculine (dès lors pourquoi ? Question de bon sens partagé)⁷⁷⁶.

Si Lacan affirme que le père est ce à quoi tout revient, mais s'il précise que ce père est « mort – plus que jamais », c'est parce que, dans le processus de l'élaboration de la sexualité féminine selon Lacan, la femme peut accéder à « "l'Autre jouissance", qui n'est pas identifiable à la jouissance de l'Autre, c'est-à-dire à la jouissance masochiste », que si elle s'ouvre à une "jouie-absence", jouissance paradoxale qui prend son gîte au défaut même de la jouissance absolue incarnée par le père mort. Ainsi, comme l'écrit Lacan : "S'il n'est de virilité que la castration ne consacre, c'est un amant châtré ou un homme mort (voire les deux en un), qui, pour la femme, se cache derrière le voile pour y appeler son adoration [...] Dès lors c'est de cet incubé idéal qu'une réceptivité d'étreinte a à se rapporter en sensibilité de gaine sur le pénis" (*Pour un congrès sur la sexualité féminine*, in *Écrits*), laquelle réconcilie peut-être envie du pénis et passivité en nouant les deux versants, dès lors négativés, de sa jouissance⁷⁷⁷. » Se retrouve ainsi le principe de la dialectique avec la relève du négatif vers une possibilité de jouissance spécifique pour la femme. Parce que la réconciliation se fait via le manque de phallus, qui ici se dit comme

⁷⁷⁴ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 510.

⁷⁷⁵ Dans *Le puits et la pyramide*, Derrida rend compte de cette relève chez Hegel : « Le temps du signe est alors le temps du renvoi. Il signifie la présence à soi, renvoie la présence à elle-même, organise la circulation de sa provision. Depuis toujours le mouvement de la présence perdue aura déjà engagé le processus de sa réappropriation. » Ou encore, dans la sémiologie hégélienne : « le signe unit une "représentation" et une "intuition", en d'autres termes un concept (signifié) et la perception sensible (d'un signifiant). » Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, « Le puits et la pyramide », Les Éditions de minuit, p. 82 et 94)

⁷⁷⁶ Jacques Derrida, *La dissémination – « Hors livre »*, Éditions du Seuil, 1972, note de bas de page, p.65.

⁷⁷⁷ *L'apport freudien-Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*, Article « Féminité », sous la direction de Pierre Kaufmann, Bordas, 1993. P. 137.

« envie de pénis », alors demeure encore une suprématie du corps masculin par rapport au corps féminin, celui-ci ne pouvant accéder à la jouissance Autre qu'en passant par une réconciliation, une dialectique du désir donc. Plus largement, la psychanalyse devra supposer dans sa pratique clinique que tout processus psychique participe d'une soumission à la loi d'un signifiant privilégié, quand bien-même ce signifiant aurait été délogé de son renvoi au signifié. Cette absence de renvoi entre le signifiant *phallus* et le signifié est d'ailleurs contesté par Derrida qui affirme :

Tout le phallogentrisme est articulé à partir d'une *situation* (donnons à ce mot toutes ses portées) déterminée où le phallus *est* le désir de la mère en tant qu'elle ne l'a pas. Situation (individuelle, perceptive, local, culturelle, historique etc.) à partir de laquelle s'élabore ce qu'on appelle une "théorie sexuelle" : la phallus n'y est pas l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise, mais il y symbolise d'abord et davantage le pénis⁷⁷⁸.

Ainsi, « le privilège de signifiant que vise Freud en suggérant qu'il n'y a peut-être qu'une libido et qu'elle est marquée du signe mâle⁷⁷⁹ », habite tout le système lacanien qui fait lien entre la logique du signifiant et le phallogentrisme. En effet, le signe mâle réunit le privilège du signifiant phallus en même temps que « l'avoir un pénis ».

Toutefois, à propos de cette question du signifiant privilégié et du fait que selon la tradition freudienne il n'y ait qu'une *libido* masculine, Derrida précise dans *Pour l'amour de Lacan* : « Non seulement mes références à Lacan, et notamment au séminaire sur *La lettre volée* ne furent pas totalisantes, homogénéisantes ou critiques, mais je lui ai même donné raison sur la raison⁷⁸⁰. ». Autrement dit, ajoute Derrida, il ne s'agit certainement pas, comme le feraient quelques lecteurs pressés, de décider « pour ou contre », c'est-à-dire de croire qu'il s'agit de s'opposer ou de donner tort à Lacan. « La question est autre : c'est celle de la raison et du principe de raison. Donc non seulement je ne critiquais pas Lacan mais je n'écrivais même pas *sur* Lacan ou *sur* un texte de Lacan⁷⁸¹. » Derrida continue en affirmant que l'argument du *Facteur de la vérité* ne se laisse pas cadrer dans le texte qui porte ce titre, il est joué, mis en dérive dans *La carte postale*, livre qui inscrit *Le facteur de la vérité* comme une pièce dans une fiction sans bordure, lettre errante à propos de la destination comme de l'institution analytique, démontrant ce qui s'y énonce, sans se prêter à quelque méta-énoncé. De là Derrida cite un passage de *la carte*

⁷⁷⁸ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 509-510.

⁷⁷⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », Éditions du Seuil, 1966, p. 735.

⁷⁸⁰ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Pour l'amour de Lacan », 1996, p. 81.

⁷⁸¹ *Ibid.*

postale dans lequel il reprend cette question de la démonstration et de ce qui échoue à se réduire à une démonstration, devenant dès lors une chance.

P. – S. J’oubliais, tu as tout à fait raison : un des paradoxes de la destination, c’est que si tu voulais *démontrer*, à l’intention de quelqu’un, que quelque chose n’arrive jamais à destination, c’est foutu. La démonstration, une fois parvenue à son but, aura fait la preuve de ce qu’il ne fallait pas démontrer. Mais c’est pourquoi, chère amie, je dis toujours “une lettre *peut* toujours *ne pas* arriver à destination, etc.” C’est une chance. Tu sais que je ne donne jamais raison et ne démontre rien. Ils le supportent très mal, ils voudraient qu’en conséquence il ne se soit rien passé, tout rayer de la carte. Attends-moi⁷⁸².

La question qui intéresse Derrida c’est celle de la raison, avec ou sans Lacan. Dès lors son sujet consiste à distinguer une raison qui donnerait raison, soit un don fait à l’autre grâce au « dialogue » et à la « discussion raisonnable » (tel qu’il le précise dans *Le souverain bien – ou L’Europe en mal de souveraineté*), et une raison guerrière, souveraine et bestiale. À cette raison comme don, envois de l’autre, il oppose la raison qui veut « rendre raison de ». Ainsi, la raison qui consiste à vouloir « rendre raison par la raison », en psychanalyse ou ailleurs, avec ou sans Lacan, est considérée par Derrida comme masculine en ses prérogatives, héritages et conséquences. Elle n’a jamais tort, parce que précisément elle démontre, justifie, argumente, explique, solutionne. Elle est ce qui conceptualise, rend calculable, détourne l’intuition de son indécision, précise, aiguise, redonne vigueur et rigueur. Elle exclut le *peut-être*. Elle est le souverain dans sa puissance phallique qui se profère aussi dans une érection de soi-même à travers le dire comme « performatif absolu »⁷⁸³, c’est-à-dire par « le pouvoir du « je peux » (*I can, I may*), la maîtrise du performatif qui domine encore et donc neutralise (symboliquement, dans l’ordre du « symbolique », justement) l’événement qu’il produit, l’altérité de l’événement, l’arrivance même de l’arrivant⁷⁸⁴ ». Ce dire est là où « ça débouche vers le haut, la bouche », là où « s’incarne le *logos* », dit Derrida. Le dire, le *logos* qui passe par la bouche donc, par la hauteur du corps, c’est aussi là où transitent, rappelle Derrida dans

⁷⁸² Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 262.

⁷⁸³ Voir à ce propos, Pierre Delain, qui dans l’article, Derrida, « Pouvoir et souveraineté », parle de « L’érection phallique [qui] n’est propre ni à l’homme ni à l’animal, mais dans sa permanence ithyphallique, elle est un attribut spécifique du souverain ». Il précise « Une érection qui évoque la puissance la plus haute, la toute-puissance, le courage de menacer, d’assujettir, de s’imposer par le simple fait de dire (le performatif absolu), de monopoliser la force, la violence, une érection qui toujours impose la loi du plus fort, une telle érection caractérise le souverain. » (*Derridex – Article [Derrida, pouvoir et souveraineté]*, « L’érection phallique n’est propre ni à l’homme ni à l’animal, mais dans sa permanence ithyphallique, elle est un attribut spécifique du souverain » - <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>)

⁷⁸⁴ Jacques Derrida, *États d’âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 82.

Le souverain bien - ou l'Europe en mal de souveraineté, la « vocifération et la dévoration », toujours à l'horizon de la souveraineté. Or, la souveraineté comme principe de domination ou de puissance souveraine est indivisible, Hobbes démontre qu'elle revient au père qui est « un petit roi dans la famille ». Derrida à partir de ces propos de Hobbes affirme :

Nous avons là une configuration à la fois systématique et hiérarchique : au sommet, le Souverain (maître, roi, homme, mari, père – *l'ipséité* même), et, au-dessous, assujettis à son service ; l'esclave, la bête, la femme, l'enfant⁷⁸⁵.

Freud est ici même évoqué par Derrida : si l'homme a une histoire, et même une relance infinie de l'histoire, c'est parce que contrairement à l'animal il a un excès ou une relance de la *libido* qui provoque une nouvelle rébellion de la pulsion de destruction, un nouveau déchaînement de la pulsion de mort et de la cruauté. Or, selon Freud, « chaque fois que dans un conte un animal dévorant comme le loup entre en scène, "nous reconnâtrons en celui-ci le déguisement du père."⁷⁸⁶ ». Il est toutefois important de préciser que dans *Totem et tabou*, Freud renverse ce schéma du père dévorant, en le transférant sur la scène de la *Horde primitive*, du côté des fils. Si le père primitif violent est le modèle pour les fils, parce qu'il garde toutes les femelles pour lui et évince les fils, il est aussi le concurrent. C'est pourquoi les frères, expulsés de la possibilité de posséder les femmes, se regroupent, abattent et consomment le père en un repas totémique, donc en le dévorant. Ils mettent ainsi un terme à la horde paternelle. Mais, pris de remords, ils décident d'établir des lois et des règles : l'interdit du parricide et de l'inceste. Ainsi, cet épisode archaïque montre comment « le repas totémique, peut-être la première fête de l'humanité, serait la répétition et la cérémonie commémorative de cet acte criminel mémorable, par lequel tant de choses prirent leur commencement, les organisations sociales, les restrictions morales et la religion⁷⁸⁷. »⁷⁸⁸ Ainsi, même si ces institutions et organisations sont vectrices de civilisation, elles sont d'abord passées par la bouche de dévoration, « basse » et cruelle. Or, de la dévoration à la vocifération puis à la

⁷⁸⁵ Jacques Derrida, *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté – La conférence de Strasbourg* 8 juin 2004, P.U.F. /Cités, 2007/2 – n°30, p. 137.

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ Sigmund Freud, *Totem et Tabou – Le retour infantile du totémisme*, Éditions Quadrige, P.U.F., 2010 p. 172-173.

⁷⁸⁸ Freud appliquera lui-même cet apport théorique dans un cas célèbre : « Le petit Hans ». Il y voit à la fois l'illustration du complexe d'Œdipe et le processus de « totémisation » du père. Hans déplace une partie de ses sentiments pour le père sur un animal-totem : le cheval. Comme face au père, qui est admiré comme celui qui possède le grand organe génital et redouté comme celui qui menace l'organe génital propre, Hans face au chevaux, répond par une forte angoisse mais aussi par du respect et de l'intérêt.

profération, Derrida perçoit un *continuum*. Lorsque le souverain, ou l'État qui se conduit en *rogue state*, en ne respectant pas les lois et le droit international (le *rogue* est « l'individu qui ne respecte même pas la loi de la communauté animale, de la meute, de la horde de ses congénères⁷⁸⁹ »), alors ces États sont ceux qui emploient « la raison du plus fort », soit la plus bestiale, c'est-à-dire en dehors de la raison juste, de la discussion raisonnable et rationnelle. Derrida se demande alors si la souveraineté ne serait pas bestiale, dévoratrice par essence. « Sa force, son pouvoir, sa plus grande force, sa puissance absolue serait-elle par essence et toujours en dernière instance, puissance de la dévoration (appropriation par la bouche, les dents, la langue, compulsion à la morsure, à l'engloutissement de l'autre en soi, pour le mettre à mort ou pour en faire son deuil ?)⁷⁹⁰ ». La dévoration se produit par la bouche. La bouche est aussi selon Derrida, « le lieu de ce qui porte la voix, c'est le *topos* du porte-voix – en un mot le lieu de la *vocifération*⁷⁹¹ », ce qui renvoie donc aussi à la bouche « haute », celle du performatif dans le dire : dévorer, proférer, manger, parler et donc écouter et obéir. De la vocifération il s'agit de passer à la profération du souverain qui ordonne et profère de façon à « avoir raison de ». Cela suppose dans la figure politique du souverain de « l'emporter sur l'adversaire, l'emporter sans discussion rationnelle, dans un rapport de force, une guerre de conquête, une chasse, voire une lutte à mort⁷⁹². » C'est pourquoi, selon Freud, les fils obéissent, acceptent de se soumettre volontairement au père, de lui se rendre à sa raison. À tel point que la servitude puisse être souhaitée, volontaire voire déniée, car elle est le renversement, la transformation idéale des conditions existant dans la horde primitive, dans laquelle les fils persécutés par le père, leur inspire à la fois crainte et respect. Devant cette crainte apparaît ce fort désir de soumission, dont nous avons déjà évoqué les conséquences⁷⁹³. Dans *Psychologie collective et analyse du moi*, ce désir de soumission est considéré par Freud comme étant de l'ordre du transfert et de l'attache érotique. Tous les individus veulent être aimés d'un amour égal par le chef « doué d'une puissance extraordinaire et dominant une foule de compagnons égaux. [...] Le sentiment social, repose ainsi sur la transformation d'un sentiment hostile en un

⁷⁸⁹ Jacques Derrida, *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté – La conférence de Strasbourg* 8 juin 2004, P.U.F. /Cités, 2007/2 – n°30, p. 127.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² *Ibid.*, p. 115.

⁷⁹³ Cf. *Infra.*, Chapitre 2 – La psychanalyse sans alibi, 2. 1 – Processus d'identifications et risques éthiques, a) Une mimétologie inavouée chez Heidegger, p. 57.

attachement positif qui n'est, au fond, qu'une identification⁷⁹⁴. » Le chef représente un soutien pour le narcissisme. Pourtant, n'est-ce pas exactement à cette place que se joueront dorénavant les fantasmes de l'élimination du chef ? En effet, le charisme du chef ne pourra jamais représenter ou fonder une source apaisée de l'autorité, puisque le meurtre originaire ne peut être résorbé dans le système des règles de la civilisation, étant sans cesse relancé dans les processus de la *libido*, telle que l'observe Freud. Le meurtre originel se rejoue alors à chaque fois que sont réactivés les processus narcissiques libidinaux, et ainsi la cruauté à l'œuvre dans toute civilisation.

Alors, la psychanalyse n'a-t-elle pas là la responsabilité de venir déjouer les enjeux phallogocentriques de toute souveraineté ? Il semble que ce soit ainsi qu'elle pourrait advenir à elle-même, selon la formulation du vœux de Derrida, en veillant à l'accueil du tout autre, de l'étrangeté, de ce qui double, redouble, déborde et se dissémine au-delà de la pulsion de pouvoir, d'emprise et de souveraineté, - pulsion s'exprimant par la suprématie du père-maître, du souverain, du propre faisant retour vers soi-même - ? Car, l'idée de la femme hautement reconnue comme figure de la castration, préservant la place du manque, honorant un contrat logocentrique où c'est elle qui fait revenir la vérité à sa place sous la garde de la loi phallique, cette idée ne risque-t-elle pas de venir encore faire résonner avec « la raison qui aura toujours raison », l'intuition freudienne « d'une *libido* qui est masculine par nature » ? L'intuition freudienne ne s'avance-t-elle pas à pas de loup, en affirmant qu'il n'y a qu'« une libido, donc pas de différence, encore moins d'opposition en elle du masculin et du féminin⁷⁹⁵ » ?

C'est pourquoi, plus largement, Derrida affirmera lors des États Généraux de la Psychanalyse en 2000, que la tâche pour la psychanalyse consiste à déranger l'ordre du performatif à l'œuvre dans toute institution et dans celles analytiques en particulier, performatives par définition. Ce performatif s'entend d'emblée, affirme Derrida, dans l'autorité de l'institution s'autorisant d'elle-même de détenir le pouvoir de dire « je peux », *I can, I may*. « Avant même de savoir qui ouvre la première séance, on se demandera qui appelle, qui s'appelle, qui convoque, et *qui* convoque *qui* à des États

⁷⁹⁴ Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du moi* in *Essais de psychanalyse*, Éditions Petite Bibliothèque Payot, traduction S. Jankélévitch, p. 150 et 147.

⁷⁹⁵ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 510.

généraux en général, en escomptant à juste titre une réponse déjà faite⁷⁹⁶. » Prendre l'exemple de cet événement - la « convocation » aux États généraux de la psychanalyse -, confirme ce que Derrida dira du *performatif*, trois ans plus tard, dans *Voyous – Arriver – aux fins de l'État* : « Un performatif ne produit un événement qu'à s'assurer, à la première personne du singulier ou du pluriel, au présent, sous la garantie de conventions ou de fictions légitimées, le pouvoir que se donne une ipséité de produire l'événement dont elle parle – et que donc elle neutralise aussitôt en s'en appropriant la maîtrise calculable⁷⁹⁷. » Derrida lance alors un défi à la psychanalyse : elle ne devrait pas céder à cette calculabilité, soit à « cette économie à tous les sens du terme, celle de la loi du propre (*oikonomia*) et de la domesticité familiale, celle de l'État souverain, du droit de propriété, du marché, du capital, des modes d'appropriation en général, et plus largement de tout ce que Freud appelle l'économie psychique⁷⁹⁸. » Car si Freud entend bien que la pulsion de mort a une apparence de l'anéconomie (« quoi de plus anéconomique que la destruction et la cruauté⁷⁹⁹ ?»), il ne cesse néanmoins jamais de vouloir réintégrer cette pulsion de mort dans une économie du possible, c'est-à-dire à la prendre en compte, à en rendre raison, de façon calculable, cela dans une économie du pouvoir, du « je peux ». Derrida cherche alors à penser, sinon à connaître, la possibilité d'un im-possible *au-delà* de la pulsion de mort, au-delà de la pulsion de pouvoir, au-delà de la cruauté et de la souveraineté, et un au-delà *inconditionnel*. Non pas souverain mais inconditionnel. Car, il y a bien de l'inconditionnel, un inconditionnel sans souveraineté, et donc sans cruauté, qui passe d'abord par l'imprévisibilité, le « peut-être », le « si » de l'événement, de la venue et la venue de l'autre en général, son arrivance. Et cela peut, *peut-être*, devenir une tâche, demain, pour la psychanalyse, pour une nouvelle raison psychanalytique, pour de « nouvelles Lumières psychanalytiques. »⁸⁰⁰

Or, ces nouvelles Lumières de la psychanalyse pourraient peut-être s'inaugurer du fait de ne plus chercher à mettre à nu, c'est-à-dire « à rendre raison du *Stoff* originnaire

⁷⁹⁶ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 49.

⁷⁹⁷ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 209-210.

⁷⁹⁸ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 82.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁰⁰ Nous renvoyons à nouveau ici à la lecture des *États d'âme de la psychanalyse*, sous-titrée *Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse*. Nous nous référons en particulier, pour l'ensemble de ce paragraphe à propos de la tâche de la psychanalyse, aux pages 80 à 85, mais aussi au *Prière d'insérer*.

sous les déguisements de la fabrique secondaire⁸⁰¹ » ? Par exemple, lorsque Freud renvoie rationnellement (c'est-à-dire selon le discours rationnel de la psychanalyse), la fiction du loup « déguisé » à la vérité du père dévorant, celui de la horde primitive, le psychanalyste ne pourrait-il pas entendre aussi et autrement l'inouï de ce qui s'adresse dans ce mythe vers un ailleurs, vers l'étrange, là où se joue l'événement du tout autre ? Autrement dit plutôt que de prévoir une vérité du texte, ordonné, depuis son contenu original, à sa vérité nue, c'est-à-dire à la vérité comme nudité, et cela derrière chaque histoire, fiction ou mythe, ne faudrait-il pas laisser s'écrire les textes dans leur dissémination, leurs renvois ? En effet et pour corroborer l'idée de Derrida sur l'importance de la fiction lorsqu'elle est à l'œuvre dans le domaine du savoir, l'ensemble de son analyse autour de *La lettre volée* de Lacan est utile. La question de la destination de la lettre n'y est peut-être même pas l'essentiel. Il s'agit surtout, pour Derrida, de montrer que Lacan aborde, à tort, le récit d'un bloc et cela dans le seul but de confirmer une vérité attendue, le sens, le contenu d'emblée exemplaire, primant sur la forme narrative. Il y aurait ainsi avec Lacan, aux dires de Derrida, une analyse fascinée d'un contenu, une vérité qui ferait toujours retour en son lieu propre sans se perdre, se détruire ou se diviser. Lacan fasciné par la vérité qu'il a déjà anticipée, n'utiliserait le texte de Poe que de façon illustrative. Le texte serait seulement mis au service de la vérité déjà présente. En ce faisant, Lacan ignore les effets même de la fiction. Il traite du seul contenu de l'histoire du conte de Poe, comme si le récit faisait sens en lui-même dans le seul but de corroborer une vérité déjà présente. Lire le récit d'Edgar Poe en n'omettant pas d'élargir le cadre, en l'ouvrant au-delà de la seule narration, en travaillant la forme narrative comme une matérialité et non comme signifié – sens –, tout cela permettrait, selon Derrida, de penser une autre possibilité de sens. C'est même précisément par cette lecture que l'on parviendrait à discerner la question de la vérité de celle du sens. Lacan, à l'inverse, en procédant à une lecture qui oublie le hors cadre, confondrait la vérité et le sens. Ce qui importe, selon Derrida, c'est avant tout un problème de cadrage, de bordure, de délimitation. Ainsi, à ignorer ces en-dehors, en les neutralisant, Lacan manque une élaboration et le psychanalyste devient, par cette opération, un sémanticien qui opère simplement « un déchiffrement herméneutique ».

⁸⁰¹ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 443.

Peut-être pourrait-on alors, en entendant cette autre possibilité du sens, ne plus considérer que « la valeur de la pensée philosophique, c'est-à-dire aussi son *sérieux*, se mesure au caractère non mythique de sa teneur » ? Plus largement, Derrida pose la question ainsi dans *Khôra* : « Le *logos* "bâtard" qui se règle sur [la pensée mythique] est-ce encore un *mythos*⁸⁰² », c'est-à-dire, est-ce seulement « un pré-philosophème offert et promis à son *Aufhebung* dialectique⁸⁰³ » ? Ou bien, ne pourrait-il pas être également envoi de l'autre, sans appropriation, faisant jouer les différences, celles notamment du féminin ? Car ce qui pourrait s'affirmer dès lors, ce serait un acte de foi messianique. Plutôt qu'à une *Religion dans les limites de la simple raison* (si chrétienne encore dans son assise kantienne), une telle affirmation résonnerait à travers une autre appellation de *khôra* : un autre lieu sans âge, ni un sol, ni un fondement, là où pourtant viendrait prendre appel l'appel à une pensée de l'événement à *venir* : de la raison à *venir*⁸⁰⁴.

c) Le féminin : une inquiétante étrangeté

Mais - la femme sera mon sujet.

Il resterait à se demander si cela revient au même – ou à l'autre⁸⁰⁵.

La question du féminin est pour Derrida une question de style et non de genre. Au stylet de la plume, il convient de déconstruire tout ce qui dans la tradition philosophique la remet à sa place, assignée.

Il n'y a pas d'essence de la femme parce que la femme écarte et s'écarte d'elle-même. Elle engloutit, envoile par le fond, sans fin, sans fond, toute essentialité, toute identité, toute propriété. Ici aveuglé le discours philosophique sombre – se laisse précipiter à sa perte.

Il n'y a pas de vérité de la femme mais c'est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la « vérité ». Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité⁸⁰⁶.

Pour Derrida, la femme suppose la distance, l'écart car elle ne croit pas à la vérité de la castration, ni à la vérité comme castration, ni à la vérité-castration. Elle n'est pas dupe de ce qui se joue dans le rapport à la castration. Elle en joue. Derrida le dit ainsi

Or, la « femme » a besoin de l'effet de castration, sans lequel elle ne saurait séduire ni ouvrir le désir – mais évidemment elle n'y croit pas. Est « femme » ce qui n'y croit pas et qui en joue. En joue : d'un nouveau concept ou d'une nouvelle structure de la croyance

⁸⁰² Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, p. 38.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁰⁴ Jacques Derrida, *Prière d'insérer*, *Khôra*.

⁸⁰⁵ Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris, 1978, p. 27.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 38-39.

visant à rire. De l'homme – elle sait, d'un savoir auquel aucune philosophie dogmatique ou crédule n'aura pu se mesurer, que la castration *n'a pas lieu*⁸⁰⁷.

Contre la philosophie dogmatique ou « l'herméneute ontologiste⁸⁰⁸ » qui pense que tout inédit doit vouloir dire quelque chose, il faut opposer la rupture, l'écart. « De quoi s'exposer aux éclairs ou à la foudre d'un immense éclat de rire. Sans paratonnerre et sans toits⁸⁰⁹. » Derrida tout comme Bataille, nous l'avons vu, préconise le rire comme effet de déchirure. Car il est avec l'extase et la poésie, un des champs de possibilité d'une activité liée aux affirmations d'une pensée en rupture avec les systèmes de la rationalité⁸¹⁰, d'une rationalité calculable, préciserait Derrida. Si Derrida affirme que la femme joue d'« une nouvelle structure de la croyance visant à rire », là où elle sait que la castration n'a pas lieu, peut-être est-ce parce qu'elle le sait depuis une « communication intime », celle dont parle Bataille, celle « qui n'utilise pas les formes extérieures du langage, mais des lueurs sournoises analogues au rire (les transes érotiques, l'angoisse sacrificielle, l'évocation poétique...)⁸¹¹ », une communication allant à l'encontre de « la communication étroite du langage [qui] a pour objet le souci des choses (nos relations avec les choses), la part qu'elle extériorise est d'avance extérieure⁸¹². » Précisément, la distance féminine suspend ainsi le rapport à la castration, un rapport suspendu dans l'indécision. Elle établit cette rupture comme une distance provoquée par l'écart de l'éclat du rire, qui comme le stylet (objet pointu, plume ou poignard), suspend les équilibres systémiques et pragmatiques, pour ouvrir à une « subversion féérique ». Car la femme sait bien (et elle en joue à en rire et déjoue les systèmes dogmatiques), elle sait bien que :

La vérité-castration, c'est justement *l'affaire* de l'homme, *l'affairement* masculin qui n'est jamais assez vieux, assez sceptique ni dissimulé, et qui, dans sa crédulité, dans sa niaiserie⁸¹³ (toujours sexuelle et qui se donne à l'occasion la représentation de l'experte maîtrise), se châtre à sécréter le leurre de la vérité-castration. (C'est en ce point qu'il faudrait peut-être interroger – décapitonner – le déploiement métaphorique du voile ; de

⁸⁰⁷ Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris, 1978, p. 48.

⁸⁰⁸ Voir Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris, 1978, p. 111.

⁸⁰⁹ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 113.

⁸¹⁰ Georges Bataille, *Le coupable*, Éditions L'imaginaire Gallimard, 1961, p. 205.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 205.

⁸¹² *Ibid.*, p. 213-214.

⁸¹³ Voir à ce propos la figure mythologique de Priape, qui est représentée comme étant « à la fois terrifiante, comique et ridicule. Son érection constante, imperturbable, était une marque de supériorité et aussi de bêtise. L'automatisme phallique est vide de pensée. » Pierre Delain, *Derridex*, [Derrida, le phallus]-L'érection phallique n'est propre ni à l'homme ni à l'animal, mais dans sa permanence ithyphallique, elle est un attribut spécifique du souverain - <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

la vérité qui parle, de la castration et du phallogocentrisme dans le discours lacanien, par exemple.)⁸¹⁴

L'indécision est ainsi suspendue à la question de la femme, comme rapport au-delà de l'affairement et de la maîtrise, en particulier philosophique.

Dès lors que la question de la femme suspend l'opposition décidable du vrai et du non-vrai, instaure le régime époqual des guillemets pour tous les concepts appartenant au système de cette décidabilité philosophique, disqualifie le projet herméneutique postulant le sens vrai du texte, libère la lecture de l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être, des valeurs de production du produit ou de présence du présent, ce qui se déchaîne c'est la question du style comme question de l'écriture, la question d'une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens.

L'éperon stylé traverse le voile, ne le déchire pas seulement pour voir ou produire la chose même, mais défait l'opposition à soi, l'opposition pliée sur soi du voilé/dévoilé, la vérité comme production ; dévoilement/dissimulation du produit en présence. Il ne soulève pas plus qu'il ne laisse tomber le voile, il en dé-limite le suspens – l'époque⁸¹⁵.

Ainsi, si la psychanalyse re-conduit les enjeux métaphysiques de décidabilité et d'herméneutique liés à certains systèmes de rationalité, alors elle aussi est assujettie à ces processus. Défaire l'opposition à soi, l'opposition pliée sur soi du voilé/dévoilé, déconstruire la raison, au nom de la raison, comme force productrice dans tout texte, pourrait s'envisager selon Derrida, depuis la question du féminin, à partir de la nécessité de défaire les vieilles racines de la tradition, implantant tout texte écrit à partir de la place du masculin.

Or, défaire l'appropriation passe par l'affirmation suivante : « l'écriture serait la femme ». Autrement dit la femme anime tout texte de son absence, étant elle-même le refoulé de tout texte.

C'est à elle que revient le style.

Plutôt : si le style était (comme le pénis serait selon Freud « le prototype normal du fétiche ») l'homme, l'écriture serait la femme⁸¹⁶.

Autrement dit, elle serait ce qui permet d'aborder l'écriture selon les exigences d'un « s'ordonner à ce pour-l'Autre⁸¹⁷. » Autrement dit, « c'est à partir de l'Autre que l'écriture alors donne lieu et fait événement, invente l'événement, par exemple celui-ci : "Il aura obligé".⁸¹⁸ ». Cette exigence du pour-l'Autre est réclamée par Derrida « à travers » Emmanuel Lévinas, c'est-à-dire par une traversée des textes du philosophe. Là

⁸¹⁴ Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris, 1978, p. 47.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁸¹⁷ Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 166.

⁸¹⁸ *Ibid.*

comme ailleurs il ne s'agit pas de commenter les textes, mais de les traverser du stylet de la lecture, faite en déconstruction, c'est-à-dire en provoquant l'écart, ce qui désordonne, ce qui déchire. Or, la traversée est d'emblée mystérieuse tant aucun nom ne s'avance, mais seulement un E.L. « Lui » ou E.L. est celui qui réclame « l'inquiétude qui pourchasse hors le noyau de ma substantialité⁸¹⁹. » Si les mots constatent, décrivent, produisent, performant indécidablement, ils le font tout de même depuis toute décision de la cohérence et de la recherche du sens. Il faudrait accepter d'être pourchassé au-delà de l'abri protecteur du sens, au-dehors, là où il s'agit de s'exposer à autrui, à son étrangeté. C'est ainsi que dans une hospitalité préalable à toute décision, il/E.L. « aura obligé », obligé à dire : « après vous ». Il aura obligé à la dissymétrie ou à l'invention de l'autre. En ce moment même dans cet ouvrage, me voici, mais seulement « après vous », après avoir entendu l'Autre tympaniser la philosophie, en rire, la faire se déloger de ses certitudes et performativité lorsqu'elle s'avance sûre d'elle, soutenue par une langue unique. Autrement dit, il faut « l'écriture de dislocation du Même vers la relation, pour qu'il y ait une chance et une prise⁸²⁰ », ou plutôt, dit Derrida, il faut une *reprise* à partir des déchirures de l'enveloppe du texte, une *reprise* qui n'est jamais couture. La chance se joue dans « l'au-delà de l'essence [qui] garde sa chance contre la couture enveloppante du thématique et du dialectique⁸²¹. » Or, l'écriture de la dislocation à laquelle l'œuvre d'E.L. aura obligé est une dislocation sans nom, simplement ouverte *au nom de l'autre*. « Dislocation inaugurale *et* immémoriale, elle n'aura eu lieu – autre lieu, au lieu de l'autre - qu'à la condition d'une autre topique. D'une topique extravagante (d'une utopique diront ceux qui croient savoir ce qui a lieu et ce qui tient lieu) et absolument autre⁸²². »

Cet autre du lieu dans l'écriture se joue à propos de la différence sexuelle. En effet, selon Derrida, il y a une « virilité essentielle du langage métaphysique⁸²³ ». Or, Lévinas, en marquant dans son texte sa signature d'un « je-il » masculin - chose rare dans l'histoire de l'écriture de la philosophie, précise Derrida -, pousse le respect de la dissymétrie jusqu'au point où il assume dans sa signature la marque sexuelle. Il

⁸¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cité par Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 167.

⁸²⁰ Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 175.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 176.

⁸²² *Ibid.*, p. 186.

⁸²³ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Violence et métaphysique », Éditions du seuil, 1967, note de bas de page, p. 228.

reconnaît parler explicitement en tant qu'homme, il assume cette virilisation de l'écriture de la philosophie. Michaël Turnheim⁸²⁴ l'explique ainsi : Lévinas a une approche en deux temps, d'abord le temps d'un autre, neutre, pour ensuite, dans un deuxième temps aborder la différence sexuelle. Cette temporalité aboutit à une virilisation du discours, à la marque du masculin, dérivant de cette neutralité. C'est dire, selon la lecture de Lévinas par Catherine Chalier citée par Derrida, « Que le *logos* n'est pas neutre comme le reconnaît aussi Lévinas. Que la difficulté que lui-même rencontre dans son élection – qui lui semble indépassable – du lieu grec pour faire entendre une pensée qui vient d'ailleurs, n'est peut-être pas étrangère à un certain mutisme du féminin⁸²⁵. » Derrida considère que chez E.L. le fait de « subordonner le trait de différence sexuelle à l'altérité d'un tout autre sexuellement non marqué », marque de sa logique toute l'histoire de la philosophie avec pour « dernier exemple en date, la psychanalyse freudienne et tout ce qui y fait retour⁸²⁶ », précise-t-il. Car « la différence sexuelle un fois subordonnée, il se trouve toujours que le tout autre qui n'est *pas encore marqué* se trouve être *déjà* marqué de masculinité (il-avant il/elle, fils-avant fils/fille, père-avant père/mère, etc.)⁸²⁷ ». Or, c'est cela qui constitue une opération dont la logique est « aussi constante qu'illogique, mais d'un illogique qui aura rendu possible toute logique et l'aura ainsi marquée – depuis qu'elle existe comme telle – de ce « il » prolégoménal⁸²⁸. » En réunissant Lévinas et la psychanalyse (ici Freud et Lacan), Derrida sous-entend que cette logique est comparable dans les deux démarches : celle de Lévinas et celle de la psychanalyse. Turnheim précise en effet que cette logique se situe chez Lacan selon deux temps, recoupant ceux de Lévinas. Par l'affirmation du primat du phallus Lacan maintient les apports freudiens. Toutefois, il dépasse Freud en tentant de fonder ce primat, par une théorie du rapport du sujet au signifiant. « La différence sexuelle proprement dite, la représentation symbolique de cette différence doit régler après-coup une impasse, qui logiquement, la précède dans la mesure où elle se manifeste d'abord dans le rapport *neutre* du sujet au signifiant. Ainsi que chez Lévinas, il

⁸²⁴ Michael Turnheim, *Lacan, Derrida et la clinique*, article paru dans les Actes des Journées de Tours 2005, « Depuis Lacan, quelle direction pour la cure ? », Éditions À propos, Société Psychanalytique de Tours, Institut des Hautes Études en Psychanalyse, p. 114.

⁸²⁵ Catherine Chalier, *Figures du féminin*, Lecture d'Emmanuel Lévinas, citée par Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 196.

⁸²⁶ Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 194.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 196.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 194.

s'agirait ici de l'effet d'un certain *a priori*, celui de penser l'altérité comme d'abord asexuelle. Et il en résulterait également un primat du masculin, c'est-à-dire la présence initiale d'une sexualisation que l'on a pourtant voulue faire précédée d'une phase de neutralité. Mais cette sexualisation est *unilatérale*, masculine, ouvertement assumée à travers l'affirmation d'un primat du phallus, chez Freud autant que chez Lacan⁸²⁹. »

Lévinas et Lacan sont ainsi réunis par Derrida dans ce texte *En ce moment même...* car tous deux auraient la franchise d'assumer explicitement une position masculine. « La psychanalyse a eu au moins le mérite de dévoiler un secret bien gardé par la tradition de la pensée philosophique, celui d'un primat du masculin implicitement à l'œuvre dans toute tentative d'aborder le rapport à l'autre de façon neutre⁸³⁰. » De la même façon, Derrida reconnaît à Lacan de faire partie « de ceux qui furent plus attentifs à une histoire et à une plasticité de la raison⁸³¹. » C'est en ce sens que, selon Derrida, les Lumières à venir devraient nous enjoindre « de compter aussi avec la logique de l'inconscient, et donc avec l'idée engagée par la révolution psychanalytique⁸³². » Derrida prend bien soin de préciser qu'il s'agirait de compter avec l'idée de la révolution de la psychanalyse et non avec la *doctrine*⁸³³. Tenir compte de l'idée révolutionnaire de la psychanalyse consisterait donc, selon Derrida, à entendre cette « médecine empoisonnée », le « *pharmakon* de cette inflexible et cruelle auto-immunité qu'elle appelle parfois "pulsion de mort" et qui ne limite pas le vivant à sa forme consciente et représentative⁸³⁴. » Autrement dit, entendre l'idée de la psychanalyse serait refuser qu'il puisse y avoir compromission entre l'idée révolutionnaire de la pulsion de mort et une doctrine, c'est-à-dire une école de pensée ou un système, ne visant qu'à la rationaliser ou à la représenter. Avoir une chance de penser l'au-delà de la pulsion de mort - en-dehors des prérogatives d'une raison qui ne ferait que maîtriser la pulsion, en-dehors des doctrines figées par les institutions ne s'interrogeant plus sur leur héritage passé -, ce serait penser autrement la raison, penser le venir de son avenir et de son devenir comme expérience de *ce qui* et de *qui* vient, de ce qui ou de qui arrive. Derrida précise : « c'est évidemment attendre l'événement de l'autre, comme exception ou singularité absolue

⁸²⁹ Michael Turnheim, *Lacan, Derrida et la clinique*, article paru dans les Actes des Journées de Tours 2005, « Depuis Lacan, quelle direction pour la cure ? », Éditions À propos, Société Psychanalytique de Tours, Institut des Hautes Études en Psychanalyse, p.115.

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ Jacques Derrida, *Voyous*, « Le monde des Lumières à venir », Éditions Galilée, 2003, p. 200.

⁸³² *Ibid.*, p. 215.

⁸³³ *Ibid.*, p. 215.

⁸³⁴ *Ibid.*

d'une altérité non réappropriable par l'ipséité d'un pouvoir souverain et d'un savoir calculable⁸³⁵ ». Ainsi, la logique de l'inconscient ne pourrait-elle pas aider aussi à déconstruire les textes de la tradition philosophique, afin de repérer ce qui est refoulé, oublié par l'auteur, et dès lors tenter d'entendre l'inouï ? Être par exemple attentif à ce qui se dessine au-dedans de l'œuvre de E.L., par un surcroît d'altérité non dite – le féminin - ? C'est ainsi que l'œuvre de E.L. laisserait être l'œuvre par la sériature, cette série de retraits ou de ratures qui inscrit la trace de l'effacement. Autrement dit, ce qui disparaît dans l'œuvre laisse une trace qui re-marque le mouvement suivant : celui allant vers l'Autre, venant du Même pour ne pas y revenir, invention de l'Autre. L'œuvre oblige ainsi à un « il faut » qu'on ne pourra attribuer à aucune présence préférable. « Tout le système de *cette* sériature commenterait en silence l'hétéronomie absolue par rapport à Elle qui serait le tout autre⁸³⁶. »

Pourtant, cette secondarisation de l'altérité sexuelle ne contient-elle pas aussi et toujours le risque de ce qui pourrait devenir une « maîtrise » de la féminité et cela autant pour la psychanalyse que pour toute pensée, même celle de Lévinas ? La question pour Derrida se pose de la façon suivante :

[la secondarité sexuelle] ne dessine-t-elle pas, au-dedans de l'œuvre, un surcroît d'altérité non dite ? Ou dite comme secret, précisément, ou mutisme symptomal ? Les choses se compliqueraient alors. L'autre comme féminin (moi), loin d'être dérivé ou secondaire deviendrait l'autre du Dire du tout-autre, de celui en tous cas ; et ce dernier, *en tant* qu'il aura cherché à en dominer l'altérité, risquerait (dans cette mesure du moins) de s'enfermer *lui-même* dans l'économie du même⁸³⁷.

Derrida affirme ainsi que la féminité, incluse dans la zone économique du même, se retient comme autre, c'est-à-dire, qu'« incluse dans le même, elle y est du même coup exclue enfermée au-dedans, forclosée dans l'immanence d'une crypte, incorporée dans le Dire qui se dit du tout autre⁸³⁸. » « Déssexualiser le rapport au tout autre, (ou aussi bien l'inconscient, comme tend à le faire aujourd'hui une certaine interprétation philosophique de la psychanalyse), qui ne serait pas en lui-même sexuellement marqué, c'est toujours secondariser la différence sexuelle *comme* féminité⁸³⁹ », affirme Derrida. Et cela est le cas, autant « pour une certaine psychanalyse », que pour Lévinas. Ainsi, tout

⁸³⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, « Le monde des Lumières à venir », Éditions Galilée, 2003, p. 203.

⁸³⁶ Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 198.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁸³⁸ *Ibid.*

⁸³⁹ *Ibid.*

texte, même ceux qui interrogent la question du féminin en tant que tout autre, ou ceux qui font de la femme l'Autre absolu garantissant le manque, tout texte donc, se trouverait commandé depuis cette place du refoulé de la féminité. Turnheim le dit ainsi : « S'il y a en effet méconnaissance de l'altérité, le dire du tout autre se trouve, malgré lui, du côté du même, mais d'un même dont nous savons maintenant qu'il est habité par une crypte, c'est-à-dire par une inclusion non avouée, clandestine. L'aveu insolent comprend à nouveau quelque chose de non avoué⁸⁴⁰. » Ce serait dire alors que « pour une certaine psychanalyse aussi bien que pour Lévinas, la neutralité serait dictée "par le désir de secondariser Elle, donc *par* Elle". Non pas "écrite" par une femme, mais dictée par Elle⁸⁴¹. »

Alors demeure la mélancolie, parce qu'il faut endurer les apories, contre la dialectique qui tente de les résorber. Il ne s'agira surtout pas de vouloir corriger cette secondarisation du féminin dans les textes. Quand bien même on reconnaît avec franchise que le neutre du « Il » est déjà un effet de secondarisation de la féminité, on est encore en train de s'illusionner sur la possibilité d'abolir cet effet. Dès lors, mieux vaut garder la faute (c'est-à-dire le texte fautif), sans jamais espérer la détruire. Endurer cette aporie-là est encore un enjeu de Derrida face à la psychanalyse. Plutôt que de l'intérioriser, dans un travail de deuil réussi, grâce à une idéalisation (« une idéalisation que certains psychanalystes appellent l'introjection »⁸⁴²), Derrida préfère la paralysie d'une pathologie mélancolique (l'incorporation), qui gardera l'autre comme autre, blessé, blessant, énoncé impossible. Là où « la topique d'un tel texte fautif reste bien improbable, comme l'avoir-lieu de son reste en ce cimetière théonymique⁸⁴³. » L'autre topique ne se trouve pas : elle est perdue, elle serait dans les fils déchirés de l'écriture et l'écriture serait la femme.

Finalement, Derrida se sent fautif d'une grande violence à l'encontre de Lévinas. En effet, l'« œuvre [de Lévinas] est l'une des premières et des rares, dans cette histoire de la philosophie à laquelle elle n'appartient pas simplement, à ne pas feindre d'effacer la marque sexuelle de sa signature », et néanmoins Derrida reconnaît qu'il a l'ingratitude

⁸⁴⁰ Michael Turnheim, *Lacan, Derrida et la clinique*, article paru dans les Actes des Journées de Tours 2005, « Depuis Lacan, quelle direction pour la cure ? », Éditions À propos, Société Psychanalytique de Tours, Institut des Hautes Études en Psychanalyse, p.117.

⁸⁴¹ Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 198.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 199.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 201.

de pointer comment elle échoue à se soustraire à ces processus de relégation de la femme alors même qu'il les pointe de sa franchise. Et finalement, cette ingratitude peut être entendue dans toute l'œuvre de Derrida. Car au fond tel est l'hommage que sait rendre Derrida à tous ceux dont il lit l'écriture : un hommage qui passe par la violence de l'ingratitude, déchirure au stylet ou à la pointe de sa plume, tel un scalpel, qui découpe le tissu des textes. Une reconnaissance en forme d'ingratitude certes, mais qui vaut comme rempart contre la jalousie. Autrement dit, plutôt que de vouloir s'identifier soi-même à sa propre signature, c'est-à-dire s'appropriier son propre texte, en garder jalousement la propriété, ou encore, plutôt que d'être jaloux de l'autre par des effets de convoitise possessive - procédant d'une mimétologie inavouée repérable dans les écrits, les pensées ou les théories -, contre ces deux écueils, mieux vaut jouer à contaminer le texte, à l'honorer de la pointe la plus aiguisée de la lecture, sans rien chercher à en posséder, résoudre ou absoudre. Être profondément infidèle consiste alors à rejouer la subversion, la dislocation du texte, son explosion par le rire, inquiétant, étrange rire de la femme au service d'une pensée de la trace, endurent à jamais l'aporie, dans une logique de l'hymen.

On passe ainsi de la logique de la palissade, qui fera toujours le plein, à la logique de l'hymen. L'hymen, consommation des différents, continuité et confusion du coït, mariage, se confond avec ce dont il paraît dériver : l'hymen comme écran protecteur, écrin de la virginité, paroi vaginale, voile très fin et invisible, qui devant l'hystère, se tient *entre* le dedans et le dehors de la femme, par conséquent entre le désir et l'accomplissement. Il n'est ni le désir, ni le plaisir mais entre les deux. C'est l'hymen que le désir rêve de percer, de crever dans une violence qui est (à la fois ou entre) l'amour et le meurtre. Si l'un ou l'autre avait lieu, il n'y aurait pas d'hymen. Mais non plus simplement dans le non-lieu. Avec toute l'indécidabilité de son sens, l'hymen n'a lieu que quand il n'a pas lieu, quand rien ne se passe *vraiment*, quand il y a consommation sans violence, ou violence sans coup, ou coup sans marque (marge) etc., quand le voile est déchiré *sans l'être*, par exemple quand on fait mourir ou jouir de rire⁸⁴⁴.

Nulle réparation n'est à faire valoir face à la mélancolie de la vie ou face au texte encryptant à jamais une blessure, car reste seulement l'apologie de l'indécidabilité, la logique illogique de l'hymen ou bien encore la femme dans l'éclat de son rire (s')écrit, illisible. Faire advenir la logique de l'inconscient serait alors l'ouvrir, elle aussi, à l'illogique de l'hymen.

Si la différence féminine préscellait, peut-être et presque illisiblement, son œuvre, si elle devenait, au fond du même, l'autre de son autre, aurai-je alors déformé son nom à lui, en écrivant en ce moment, dans cet ouvrage, ici même, « elle aura obligé » ?

⁸⁴⁴ Jacques Derrida, *La dissémination* – « La double séance », Éditions du Seuil, 1972, p. 262.

- Je ne sais plus si tu dis le contraire ou si tu as déjà écrit tout autre chose. Je n'entends plus ta voix, je la distingue mal de la mienne, de tout autre, ta faute me devient illisible tout à coup. Interromps-moi.

TU SAVAIS DEPUIS TOUJOURS QU'ELLE EST LE CORPS PROPRE DE LA FAUTE ELLE N'AURA ÉTÉ APPELÉE DE SON NOM LISIBLE QUE PAR TOI EN CELA D'AVANCE DISPARUE ~ MAIS DANS LA CRYPTÉ SANS FOND L'INDÉCHIFFRABLE DONNE ENCORE À LIRE POUR UN LAPS AU-DESSUS DE SON CORPS QUI LENTEMENT SE DÉCOMPOSE À L'ANALYSE⁸⁴⁵.

N'est-ce pas alors dans un hommage à l'illisible que pourraient se conjoindre Lacan et Derrida ?

d) Joyce l'intraduisible

Laisser advenir les fantômes et les spectres, les doubles qui se redoublent c'est être à la fois dehors et dedans, dans la topique illogique de l'hymen. La crypte est sans fond mais l'indéchiffable donne encore à lire. Tout comme à propos du « Verbier de l'Homme au Loup », le texte n'est pas à soumettre à des systèmes de décryptages. Pour autant, il ne s'agit pas non plus de renoncer « à savoir ce que ça veut dire : ce serait encore la réaction esthétisante et obsurantiste de *l'hermeneuïn*⁸⁴⁶ », il s'agit plutôt de « tenir compte, le plus rigoureusement possible, de la limite structurelle de l'écriture, de l'écriture comme restance manquante du simulacre, il faut au contraire pousser le déchiffrement aussi loin qu'il est possible⁸⁴⁷. » Mais en sachant qu'il est des « mots muets » ou plutôt que tout mot suppose un mutisme. Pour l'Homme aux Loups le mot *Tieret* n'est pas « la représentation de mot dans l'Inconscient, ce n'est pas même une représentation investissant une trace mnésique et en ce nouveau sens du co-symbole inconscient, nous ne reconnaissons en lui ni un mot ni une chose⁸⁴⁸. » « Dans la trace qu'il constitue d'un événement qui n'aura jamais été présent, comment pourrait-on la tenir dans l'opposition des mots et des choses ? La Chose se tait et n'est pas une chose. Sa structure testamentaire organise la pompe de tout le fonctionnement cryptique. Elle requiert une autre graphique, une tout autre topique, une toute autre théorie du

⁸⁴⁵ Jacques Derrida, Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 199.

⁸⁴⁶ Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris, 1978, p. 112.

⁸⁴⁷ *Ibid.*

⁸⁴⁸ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 112.

symbole⁸⁴⁹. » Cela supposerait dès lors une poétique qui requiert un « traducteur-poète-psychanalyste⁸⁵⁰. » Et c'est cette posture d'une possible traduction ou téléologie du mot que Derrida déplore. Il revendique à l'inverse et à propos de tout texte la logique cryptique d'une incorporation, c'est-à-dire là où le deuil ne se fait jamais, où énoncer est impossible et où l'autre se garde comme autre, blessé. Le deuil impossible est ce qui suppose la mélancolie. Car il s'agit dès lors de demeurer aux abords, flottant, sans désir de résoudre, aux bords de l'enclave cryptique dont les surfaces pariétales ne se séparent pas simplement en for intérieur et for extérieur. « Elles font du for intérieur un dehors exclu à l'intérieur du dedans⁸⁵¹. »

Telle est la condition, tel le stratagème, pour que l'enclave cryptique puisse isoler, protéger, céler, tenir à l'abri de toute pénétration, de tout ce qui du dehors peut s'infiltrer avec l'air, la lumière ou le bruit, le regard ou l'écoute, le geste ou la parole. [...] Je ne *sauve* un for intérieur qu'en le mettant en « moi » à *part moi*, dehors.⁸⁵²

Cela suppose que le « je » ne puisse plus jamais s'appeler d'un seul nom, ou autrement dit que la signature par le « je » ne le soit jamais d'une seule main, d'un seul *trait* continu, scellé sans bris. Et c'est pourquoi Derrida à propos de ces identifications à soi, au moi, ou à l'autre affirme que l'analyste, lui aussi, lui d'abord, doit travailler, « doublement, en son nom, à son nom⁸⁵³. »

Mais comment s'appelle ici, dans ce cas, l'analyste ?

Et si - vérification faite - un nom propre déjà n'en est jamais un, seul et simple vocable, s'il décrit toujours, sous l'articulation d'une phrase et d'une scène, une économie multiple de lieux, d'instances et de fors, qu'advient-il et quelle complication supplémentaire quand l'analyste est plusieurs ? Double, ce qui ne limite pas au contraire, la pluralité ? Quand il ne dit pas *je* mais, comme on l'entend ici, un *nous* qui n'est rien moins que magistral⁸⁵⁴ ?

Or et précisément, ce que Derrida lit dans le rapport de Lacan à la fiction du conte d'Edgar A. Poe, c'est qu'il n'entend pas les effets de double à propos du personnage de Dupin. Lacan, pas plus que Marie Bonaparte, ne relève ces effets de double. Car selon Derrida, Dupin ne peut être ramené à la seule figure de l'analyste -contrairement à ce que propose Lacan -, puisqu'il est un double, le double d'un double qui se redouble et qui par là risque toujours d'introduire des perturbations dans la définition des triangles du

⁸⁴⁹ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 112.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 72.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

« drame » dit « réel », comme dans l'identification en lui des positions et des regards. D'autant plus que dans le « drame réel » lui-même, Dupin, s'identifie successivement à tous les personnages, comme le font tous ceux qui trouvent la lettre en son lieu propre et son vouloir-dire évident. Or, Derrida affirme :

Le séminaire forclôt sans merci cette problématique du double et de l'*Unheimlichkeit*. Sans doute pour considérer qu'elle se contient dans l'imaginaire, dans la relation duelle qu'il faut rigoureusement tenir à part du symbolique et du triangulaire. C'est bien-sûr cette partition entre le symbolique et l'imaginaire qui, de manière problématique, paraît soutenir, avec la théorie de la lettre (place du manque à sa place et indivisibilité du signifiant), tout le propos du Séminaire dans son recours à la vérité. Toutes les relations « *unheimlich* » de duplicité, déployées sans limite dans une structure duelle, s'y voient omises et marginalisées. On ne s'intéresse à elles qu'au moment où on les croit neutralisées, dominées, maîtrisées dans la constitution du symbolique triangulaire, quand apparaît l'intersubjectivité dite « véritable », celle qui forme l'objet de l'enseignement et du retour à Freud. [...] Ce qui se trouve ainsi contrôlé, c'est l'*Unheimlichkeit*, et l'affolement angoissant qui peuvent provoquer sans espoir de réappropriation, de clôture ou de vérité, les renvois de simulacre à simulacre, de double à double.⁸⁵⁵

Peut-être est-ce aussi en ce sens que Derrida affirme dans *Éperons* que l'événement de tout texte ne s'arrive jamais, que le texte peut toujours rester à la fois ouvert et indéchiffrable, sans même qu'on le sache indéchiffrable, pour ajouter ensuite : « C'est peut-être ce que Nietzsche nommait le style, le simulacre, la femme⁸⁵⁶. » Sans doute est-ce là encore la logique de l'hymen, soit ce qui est indéfiniment ouvert, cryptique et parodique, c'est-à-dire fermé, ouvert et fermé à la fois ou tour à tour. Ployé/déployé. La femme, tel l'hymen, indéchiffrable, illisible. Et ce qui sépare une fois encore Derrida de Lacan, au-delà encore des questions de la place de la voix, de la parole et de l'écriture, c'est la question de la lecture, ou plus précisément de l'illisible. Derrida revendique l'illisible. Le nom visible doit disparaître et tout texte doit demeurer rétif à l'analyse. Cette revendication suppose le « non » de l'opposition, une fermeture à ce qui pourrait prétendre décrypter, rendre lisible le texte par le fantasme de l'herméneutique, un rejet de la compétence.

Or, celui qui se soutient d'être illisible, celui qui par son écriture résiste absolument et pour des siècles à toute prétention de totalisation, à toute « herméneutique totalisante », c'est Joyce. Joyce pourrait représenter l'envoi de l'autre, c'est-à-dire l'envoi paradigmatique proposé par Derrida, à la fin de *En ce moment même*

⁸⁵⁵ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 488.

⁸⁵⁶ Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris, 1978, p. 117.

me voici... cet « indéchiffrable qui donne encore à lire pour un laps au-dessus de son corps qui lentement se décompose à l'analyse. » Paradoxe de l'œuvre de Joyce, pointé par Derrida dans *Ulysse gramophone* : il ne peut y avoir de légitimité joycienne, ni de compétence joycienne, ni de fondation ou de famille joycienne.

Voici le paradoxe : au moment où l'œuvre d'une telle signature met au travail, d'autres diraient s'asservit, en tout cas relance *pour elle*, pour qu'elle lui revienne, la machine de production ou de reproduction la plus compétente et la plus performante, elle en ruine ou menace d'en ruiner simultanément le modèle. Joyce a misé sur l'université moderne mais il la met au défi de se reconstituer après lui. Il en marque en tout cas les limites essentielles⁸⁵⁷.

Et ce paradoxe ressort bel et bien de la question de la traduction ou de la lisibilité d'un discours, puisque la compétence supposerait qu'une traduction soit possible grâce à un méta-discours neutre et univoque au sujet d'un champ d'objectivité, qu'il ait ou non la structure d'un texte. Derrida précise :

Les performances réglées par cette compétence doivent en principe se prêter à une traduction sans reste au sujet d'un corpus lui-même traduisible. Elles ne doivent pas être pour l'essentiel, de type narratif. On ne raconte pas d'histoire dans l'université, en principe ; on fait de l'histoire, on raconte pour savoir et pour expliquer⁸⁵⁸.

Or, avec l'événement signé Joyce, alors même que son écriture oppose un « non » aux tentatives de traduction et qu'elle résiste à l'analyse, se joue pourtant le rapport entre le « oui » et la structure d'une signature. D'une part, l'œuvre de Joyce convoque « une compétence hyperbolique, une réponse servile (asservissante) d'experts qui pendant des siècles vont consentir à tenter de domestiquer le texte, c'est-à-dire à l'expliquer par un savoir neutre et univoque. Un « oui » où tout est *intérieure*, téléphonie mentale où tout peut s'intégrer à la domesticité de cette encyclopaideia programotéléphonique, selon l'expression de Derrida. Mais d'autre part la signature et le « oui » de Joyce détruisent la racine même de cette compétence, de cette légitimité, de son intériorité domestique. Il y a avec Joyce une déconstruction de l'institution universitaire, « ses cloisons internes ou interdépartementales aussi bien que son contrat avec le monde extra universitaire⁸⁵⁹. » Les cloisons ne sont jamais séparatrices. Il y a donc dans l'œuvre de Joyce, tout comme avec le *Verrier de l'Homme aux Loups* (pour continuer de mettre ici en parallèle les deux exemples), une enclave cryptique dont les surfaces pariétales ne se séparent pas simplement en for intérieur et for extérieur. Cela produit des effets de *double-bind*, « un

⁸⁵⁷ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Galaldi, 1987, p. 48.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁵⁹ *Ibid.* p. 50-51.

mélange d'assurance et de détresse qu'on peut sentir chez les joyciens scholars⁸⁶⁰». Ces « scholars » sont obligés d'admettre que l'intériorisation hypermnésique ne peut jamais se fermer sur elle-même et cela pour des raisons qui tiennent à la structure du corpus de Joyce, du projet et de la signature. Avec Joyce il n'y a jamais aucune assurance d'aucun principe de vérité ou de légitimité. Tout comme l'analyste face aux mots muets de L'homme aux Loups, il y a pour les experts joyciens une mise en restance de leur raison, provoquant une déconstruction implacable, désamorçant d'emblée les « résurrection totalisante » et « micrologie subatomistique », « ce que j'appelle la "divisibilité de la lettre", précise Derrida. Car il est bien question avec Joyce aussi de la question du sens et de la place de la lettre et donc de la question de sa divisibilité c'est-à-dire de sa destination. Avec Joyce le système, tout système d'analyse, périclité. C'est pourquoi le questionnement doit encore s'effectuer à propos d'un effet performatif de la psychanalyse, lorsqu'elle se propose comme analyse – *analuien* -. Derrida le fait en ces termes :

Avant de se demander qui signe, si Joyce est ou n'est pas Molly, ce qu'il en est de la différence entre la signature de l'auteur et celle d'une figure ou d'une fiction signée par l'auteur, avant de colloquer sur la différence sexuelle comme dualité et de dire sa conviction sur le caractère (là je cite Frank Budgen et quelques autres à sa suite) « one sidely womanly woman » de Molly la belle plante, l'herbe ou le pharmakon, ou le caractère « onesidely masculine » de James Joyce, avant même de tenir compte de ce que celui-ci a dit du non-stop monologue comme « the indispensable countersign to Bloom's passport to eternity » (et encore une fois la compétence du Joyce des lettres et des conversations ne me paraît jouir d'aucun privilège absolu), avant de manipuler allègrement des catégories cliniques et d'un savoir psychanalytique largement dérivés au regard des possibilités dont nous parlons ici, il faut se demander ce qu'est une signature, en quoi elle requiert un « oui » plus « ancien » que la question « qu'est-ce que » puisqu'elle le suppose, en quoi le « oui » et non le mot « oui » car il peut y avoir du « oui » sans mot, et c'est tout notre problème⁸⁶¹.

Un « oui » comme une adverbialité transcendantale, où au commencement se trouve l'adverbe « oui » mais comme une interjection, « encore tout près du cri inarticulé, une vocalisation pré-conceptuelle, le parfum d'un discours⁸⁶²», un oui antérieur à toute dialectique, qui « se pose ou se pré-pose : non pas comme *ego*, moi conscient ou inconscient, sujet masculin ou féminin, esprit ou chair, mais comme force pré-perforantive qui sous la forme du "je" par exemple, marque que *je* s'adresse à de l'autre, si indéterminé soit-il ou soit-elle : "oui-je" "oui-je-dis-à-l'autre", même si *je* dis "non" et

⁸⁶⁰ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Galardi, 1987, p. 51.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 72.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 74.

même si je m'adresse sans dire⁸⁶³. » Il s'agit d'un acquiescement provenant d'un « oui » ambigu, plus vieux que le savoir. Ce « oui » n'est pas une réponse à une question mais un appel singulier, ménageant l'effraction nécessaire à la venue de l'autre, à l'invention d'une contresignature toute autre, appel provenant de l'aventure singulière d'un nom propre et d'une signature, d'un nom propre *signé*, car écrire son nom propre, ce n'est pas encore signer. En effet, Derrida précise que « la signature est toujours un "oui, oui" », c'est-à-dire un retour sans arrivée, sans destination, « promesse et mémoire qui conditionne tout engagement mais selon un cercle qui est celui du « oui, de l'amen, du "ainsi soit-il" et de l'hymen⁸⁶⁴. » Un « oui » nietzschéen, un acquiescement adressé sans destination à l'éternel retour, un « oui » sans cesse réitéré mais qui ne peut que rester instable, subtile, sublime, ne se refermant jamais sur lui-même. Ce « oui » chez Nietzsche est celui de la femme :

Le « oui » trouve toujours sa chance chez une certaine femme, pour Nietzsche, qui d'ailleurs, comme Joyce, prévoyait qu'on créerait un jour des chaires pour étudier son Zarathoustra. De même dans *La folie du jour de Blanchot*, le quasi-narrateur attribue le pouvoir-dire « oui » à des femmes, à la beauté des femmes, belles en tant qu'elles disent « oui » : « j'ai pourtant rencontré des êtres qui n'ont jamais dit à la vie, tais-toi, et jamais à la mort, va-t-en. Presque toujours des femmes, de belles créatures. Le « oui » serait alors de la femme [...]»⁸⁶⁵.

Pour autant, Derrida précise que le Yes de Molly ne se réduit pas à la vérité de la femme. L'écho avec les propos de Derrida dans les styles de Nietzsche, pluriel des *Éperons*, s'entend clairement. La femme, tel qu'en parle Derrida à travers ce « oui » joycien est tout comme dans *Ulysse gramophone*, vectrice de résonances, de contresignatures, et c'est précisément grâce à cela qu'elle ne se réduit pas à une vérité de la femme puisqu'elle n'est jamais unique en elle-même. La femme *Echo*, face au Joyce-*Narcisse*, répète, et en cela son « oui » est d'acquiescement, mais il installe aussi de la « résonance avec tous les « oui » qui les annoncent et leur correspondent et les retiennent au bout du fil pendant tout le livre⁸⁶⁶. » Le pluriel des « oui » fait ainsi écho aux *Plus d'une langue*. Et la langue de Joyce, « institution que, comme Dieu la tour de Babel, il a tout fait pour rendre impossible et improbable dans son principe, pour la déconstruire d'avance, et jusqu'à miner le concept même d'une compétence sur lequel une légitimité institutionnelle pourrait un jour se fonder, qu'il s'agisse d'une compétence de savoir ou

⁸⁶³ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Galardi, 1987, p. 77.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p.59.

de savoir-faire⁸⁶⁷ », la langue de Joyce, donc, est intraduisible à l'infini des tentatives pour y satisfaire. Il n'y a pas de retour au sens, pas plus que de savoir. L'écriture de Joyce est écriture de Dieu (et non du Verbe divin, c'est-à-dire celui qui crée le monde à partir du Verbe comme *logos*), car elle confond les langues, une écriture qui se retire pour laisser la trace de l'intraduisible, de l'impossible à rejoindre l'Un c'est-à-dire le commencement ou l'origine (la mère unique), une écriture du monde qui conçoit le vide en soi pour accueillir l'altérité du monde. Avec Derrida on pourrait assimiler cette sorte d'écriture à *Khôra*, c'est-à-dire « À ce qu'on appelle la venue de l'événement elle donnerait lieu – sans jamais rien donner. *Khôra* reçoit plutôt qu'elle ne donne », même si la pensée de *Khôra* est une pensée qui laisse une trace⁸⁶⁸.

Le oui-dire de Joyce par cette écriture en résonances et en acquiescement, est illisible en tant que telle, puisqu'il s'agit d'une écriture qui fait trace, crée en se retirant d'elle-même, ne faisant pas sens mais faisant signe et contresignant le nom de Dieu. Alors au-delà d'être illisible, cette écriture est pour Derrida, indéchiffrable ou intraduisible, c'est-à-dire une écriture qui donne à lire à l'infini des envois de l'autre, de Dieu, de la femme, de tout autre. Car au fond, « De quoi s'agit-il ? De quelle illisibilité s'agit-il ? » « Certainement pas des métaphores mais plutôt quelques résidus métonymiques, sans mémoire, débris obscurs d'un sens futile et inconsistant, mais qui viennent écrire dans une densité absolue l'intransmissible de la signification comme dans un film muet⁸⁶⁹. » Mots muets – où à nouveau peuvent être évoqués les mots du Verbier -, cris d'avant le concept. Hélène Cixous parle d'une écriture par épiphanies où il s'agit de saisir l'instant unique, qui donne à la vie sa valeur. Elle affirme : « L'instant est décrit comme une "extase" ou comme une "flamme adamantine cristallisée", dans un vocabulaire que l'on prêterait facilement à Mallarmé, puisqu'il s'agit de figer l'insaisissable⁸⁷⁰. » « C'est pourquoi l'épiphanie joycienne se présente rarement comme une illumination, comme elle n'est pas davantage source de compréhension ; elle

⁸⁶⁷ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Galardi, 1987, p. 24.

⁸⁶⁸ Nous voudrions mettre en parallèle cette idée de *Khôra* comme ce qui laisse une trace, avec « la trace de lumière restante » laissée par Dieu qui se retire du monde après la création. Marc-Alain Ouaknin décrit ainsi ce mouvement de retrait de Dieu : « C'est en concevant le vide en soi pour accueillir l'altérité du monde, c'est en se retirant de lui-même en lui-même que Dieu créa le monde. De ce vide de Dieu, surgit le monde. La création de l'espace vide rend possible l'altérité à partir de la séparation. » Et de cette séparation, il ne reste qu'une trace de lumière, une étrangeté irréductible à tout commencement ou à toute finalité.

⁸⁶⁹ Francis Capron, *Psychanalyse et déconstruction*, Séminaire donné à Espace Analytique – Paris, 2015/2016, Inédit, Séance du 22 février 2016, inédit.

⁸⁷⁰ Hélène Cixous, *L'exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Éditions Bernard Grasset, 1968, p.690, citée par Francis Capron, *Ibid.*.

appartient d'emblée à l'obscurité dans laquelle l'être même des choses est inaccessible⁸⁷¹. » En effet, l'écriture de Joyce, si elle procède par épiphanies, n'est pourtant nullement révélatrice. Hélène Cixous le dit ainsi : « Mais pour Joyce l'épiphanie d'un objet n'est plus un moment privilégié, car la matière mise en observation est moins la réalité que le langage : au début c'est à la conjonction des mots et des objets que s'opèrent les brusques illuminations, autrefois originaires de l'intériorité supposée de l'objet. Plus tard le monde réel se désintègre, et l'artiste n'en a plus que des expériences de plus en plus subjectives, et même presque incommunicables. [...] C'est que la "révélation" par l'épiphanie est bien un langage sans mots : s'il y a des mots ce sont ceux que le sujet prête à l'objet. [...] Dans l'acte de reconnaissance il y a comme un aveu surpris que c'est le monde qui dit l'homme et non l'homme qui dit le monde.⁸⁷² » Sans doute est-ce en ce sens que Derrida parle à propos de Joyce d'un acte d'écriture.

Or, il s'agit d'un acte très spécifique qui ne se situe nullement dans la performance du discours, performance visée par *l'acte psychanalytique* considéré par Lacan, comme acte poétique, là où Lacan repère des effets de corps s'écrivant à même l'immédiateté du discours, lorsque l'on change de discours. Dans l'acte poétique, il faut que se constitue un discours qui ne serait pas de semblant, un discours « de force à ce que se changent nos propos⁸⁷³ ». « Est-il possible du littoral de constituer un autre discours qui se caractérise de ne pas s'émettre du semblant ? Là est la question qui ne se propose que de la littérature d'avant-garde : et donc ne se soutient pas du semblant, mais pour autant ne prouve rien que la cassure, que seul un discours peut produire, avec effet de production⁸⁷⁴. » Il s'agit de viser une parole faisant acte par effets de transformation subjective. Un rapport de soi à soi-même, traversé par le rapport à l'analyste. L'acte poétique vise une mutation du sujet afin qu'il advienne à son désir, sans n'être plus dupe de son dire. C'est à sa propre réalisation que le sujet doit œuvrer. Averti de sa division constitutive, le sujet peut permettre que pour lui quelque chose s'ouvre qui peut s'appeler passage à l'acte, éclairé. Lacan affirme : « c'est justement de ceci de savoir qu'en tout acte, il y a quelque chose qui comme sujet lui échappe, qui y viendra faire incidence, et qu'au terme de cet acte, la réalisation est, disons pour l'instant, pour le

⁸⁷¹ Francis Capron, *Psychanalyse et déconstruction*, Séminaire donné à Espace Analytique – Paris, 2015/2016, Inédit, Séance du 22 février 2016, inédit.

⁸⁷² Hélène Cixous, *L'exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Éditions Bernard Grasset, 1968, p.697.

⁸⁷³ Jacques Lacan, *Autres écrits*, « L'Écriture », Édition du Seuil 2001, p. 17.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 18.

moins voilé de ce qu'il a, de l'acte ; à accomplir comme étant sa propre réalisation⁸⁷⁵. » Avec Joyce, il y a une écriture qui à être lue, fait sortir du rapport de soi à soi-même. Son écriture provoque l'écrire de l'autre. Elle agit sur l'autre, par un débordement au-delà de soi-même, sans soi-même. Le monde de Joyce enjoint à écrire, non pas par une signature propre, appropriante, mais par une désappropriation de soi-même dans l'écriture : un « ça s'écrit » depuis le monde de l'autre, de l'étranger, ici Joyce. Derrida affirme, qu'à l'écriture qui donne, - et qui par le don doit ouvrir ou rompre le cercle, rester sans retour, sans l'esquisse, fut-elle symbolique d'une reconnaissance - s'ajoute une autre grandeur, celle de l'écriture de Joyce.

L'événement y déploie une intrigue et une envergure telles que désormais vous n'avez plus d'autre issue : être en mémoire de lui. Non seulement par lui débordé, que vous le sachiez ou non, mais par lui obligé, contraint de vous mesurer à ce débordement⁸⁷⁶.

L'étrangeté de cette écriture qui s'écrit sans moi, proviendrait peut-être alors du fait qu'elle se laisse obligée, contrainte depuis le fantôme de l'autre, depuis l'hétérogénéité, le corps étranger de l'autre, par la présence en Moi d'« un fantôme hétérocryptique⁸⁷⁷ ». La présence à soi de la parole n'y résonne pas. Il s'agit dès lors d'une altérité encore plus radicale que celle de l'inconscient, dans la mesure où il ne s'agit plus d'une altérité « présente » en soi-même, mais provoquant un déplacement dans un autre lieu où sont gardés les autres, autres cryptés et qui pourraient s'entendre tant avec les mots-muets de L'Homme aux Loups, qu'avec ceux sans mots. Ces mots-silence sont ceux d'un cri avec Joyce, là où ce n'est pas l'inconscient, c'est-à-dire le refoulé d'un symbole-chose qui se dirait et auquel « comme l'archéologue, il s'agirait de s'y appliquer à en déchiffrer les documents d'une langue inconnue⁸⁷⁸. » « En réalité la lecture du texte symbolique ne s'arrête pas à l'observation d'une correspondance de terme à terme. Pour parachever l'œuvre du déchiffrement, il faudra rétablir tout le circuit fonctionnel, impliquant une multiplicité de sujets téléologiques et dans lequel le symbole-chose ne joue qu'un rôle de relais. Autrement dit, *comprendre un symbole, c'est le replacer dans le dynamisme d'un fonctionnement intersubjectif.*⁸⁷⁹ ». Or, ce fonctionnement est entendu par Derrida au-delà de ce qui s'entend dans le concept traditionnel de l'inconscient psychique, il

⁸⁷⁵ Jacques Lacan, *L'acte psychanalytique*, Inédit, Leçon XIII, 13 mars 1968.

⁸⁷⁶ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, deux mots pour Joyce*, Éditions Galilée 1987, p. 19-23.

⁸⁷⁷ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 43.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁷⁹ *Ibid.*

s'entend dans l'inouï de ce qui dérange le sens, plus loin encore que ne le font Maria Torok et Nicolas Abraham. Derrida entend ce fonctionnement à travers l'effet de fantôme hétérogène, ni extérieur, ni intérieur. Derrida le dit ainsi, dans une note de bas de page de *Fors* :

Le fantôme a son lieu dans l'inconscient, lui, et il n'est pas l'effet d'un refoulement propre au sujet qu'il vient hanter avec toutes sortes de ventriloquies, mais « propre » à un inconscient parental. La *revenance* n'est pas un retour du refoulé. [...] Il s'agit d'un secret, d'une tombe et d'un enterrement, mais la crypte d'où *revient* le fantôme est celle d'un autre. On pourrait dire qu'il s'agit d'une exocryptique, d'une *hétérocryptique*. [...] Le ventriloque hétérocryptique parle depuis une topique étrangère au sujet.

Or, la caractéristique de cette hétérocryptique, nouvelle forme inouïe de ce que peuvent représenter les mots-insus, mots-symboles, mots-muets, mots-corps ou mots-cris, est qu'elle est soumise à une *autre génération*.

Je dirais que cette hétérogénéité tient à l'*hétérogénéité* elle-même, à l'altérité : non pas tant celle communément admise de l'Inconscient que, plus radicalement, celle qui rendra bientôt possible la définition de la crypte comme étranger dans le Moi et surtout du fantôme hétérocryptique *revenu* depuis l'Inconscient de l'autre, selon ce qu'on pourrait appeler la loi d'une *autre génération*⁸⁸⁰.

Ne pourrait-on pas alors entendre l'écriture de Joyce comme ce qui provoque en soi la *revenance* du tout autre, loi d'une autre génération, à partir de la crypte comme hétérocryptique, provoquant ce que Derrida appelle de ses vœux dans sa propre écriture à savoir des catachrèses ? L'écriture de Joyce serait non seulement celle littéraire où le sujet de l'écriture, le « moi », celui qui croit signer du propre, de son nom propre, ne fait au fond que se diviser et se redoubler à l'infini, mais en plus cette écriture serait comme tout écrire, un « je n'écris pas sur moi mais sur « moi », sur un moi quelconque ou sur le moi en général, en proposant un exemple : je ne suis qu'un exemple ou je suis exemplaire⁸⁸¹. » Or cette écriture pour Derrida « n'attend nullement la parole, je veux dire l'énoncé discursif et sa transcription écrite. Cela vaut déjà pour toute trace en général, fut-elle pré-verbale, par exemple pour un déictique muet, le geste ou le jeu animal⁸⁸². » Cela renvoie donc aussi aux mots-muets qu'il ne s'agit plus de déchiffrer mais d'entendre dans leur exemplarité : mots catachrèses qui font que « ça s'écrit », selon « une production violente de sens, un abus qui ne se réfère à aucune norme

⁸⁸⁰ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 43.

⁸⁸¹ Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, note de bas de page n° 12, p. 89.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 90.

antérieure ou propre. [...] Ce qui se « passe », c'est que le texte se met à produire son propre langage, en lui-même, qui, tout en continuant à s'inscrire dans la tradition, émerge à un moment donnée comme un monstre, comme une mutation monstrueuse sans tradition ni précédent normatif⁸⁸³. » C'est donc parce que la littérature est exemplarité qu'elle procède par détours, par traductions ou allosèmes, eux-mêmes intraduisibles sinon par un traducteur lui-même poète, mais ne sachant lui-même jamais ce qu'il traduit. Elle renvoie donc à cette autre topique qui met en scène le moi par où le mot-chose n'est jamais dicible, dont on ne peut jamais retrouver l'archéonyme. Cette autre écriture est cette autre littérature que nous évoquions dans notre travail, comme la seule possibilité de garder le don secret, crypté, ne sachant jamais qu'il se donne, en son nom propre⁸⁸⁴. La littérature, en elle-même exemplaire, le serait, de façon encore redoublée, avec et par l'écriture de Joyce. Là, avec et par l'écriture de Joyce, se trouverait une littérature autre, autrement. Derrida parle de l'hétéro-tautologie du « oui », un oui qui malgré l'apparence archi-narcissique au auto-affective d'un « oui-je » s'adresse en fait à de l'autre et ne peut qu'en appeler au oui de l'autre⁸⁸⁵. C'est en ce sens que quand bien-même il y a réappropriation circulaire dans l'odyssée, elle garde avec Joyce et son écriture le cercle ouvert qu'elle entame. La possibilité du « oui » est alors un « oui-rire » :

Mais, quand, et c'est seulement une question de rythme, le cercle s'ouvre, la réappropriation se renonce, le rassemblement spéculaire de l'envoi se laisse joyeusement disperser dans la multiplicité d'envois uniques mais innombrables, alors l'autre oui rit, oui, rit⁸⁸⁶.

Le « oui » n'est plus seulement l'acquiescement qui est requis de la part du lecteur face à l'œuvre, mais il est aussi un « oui » qui se joue, qui rit de ceux qui auront répondu « oui » à la possibilité de la lecture, les renvoyant à l'impossibilité de rejoindre à jamais la totalisation, la maîtrise du sens par la compréhension de l'œuvre. Le texte est coupé par ce rire. Le rire est la trace de ce qui entame, coupe, ce geste violent de la coupure, violence sans coup mais qui permet que le voile se déchire, éclate de rire. Voilà pourquoi

⁸⁸³ Revue Les temps modernes, *Derrida – l'événement déconstruction*, N° 669/670, Juillet/octobre 2012, Jacques Derrida, *la déconstruction et l'autre*, p. 25.

⁸⁸⁴ Voir *infra*, p. 165, in : Deuxième partie : la question de la vérité, Chapitre 1 : La chance de la tragédie, 2. 2 Résister à l'analyse, a) La mélancolie comme *a-topos*, p. 166.

⁸⁸⁵ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Galardi, 1987, p. 83.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 86.

Derrida dans *Ulysse gramophone* associe circoncision et rire. « La circoncision est ce qui entame le corps tout comme le rire entame le texte⁸⁸⁷ » :

Il faut tenter de penser la circoncision, si vous voulez depuis une possibilité de marque, ou de trait, qui précède sa figure, et la lui donne. Or si le rire est une tonalité fondamentale ou abyssale de *Ulysse*, si son analyse n'est épuisée par aucun des savoirs disponibles précisément parce qu'il rit de savoir et du savoir, alors le rire éclate à l'événement même de la signature⁸⁸⁸.

Ainsi, nous insistons sur la mise en parallèle entre cette idée du rire, de ce rire-du-savoir, avec l'idée de la multiplicité du « je » mise en œuvre dans la littérature, là où la marque de l'écriture, jeu et trace animale, pré-verbale revêt une dimension de catachrèse, d'explosion, d'éclat de soi et de déchirure. À l'inverse c'est bien d'enjeux de pouvoir dont il s'agit dans ce qui s'ordonne par une seule signature, appropriante et identifiable dans la stabilité de qui signe, reconnaissable, ne donnant pas, mais posant l'injonction d'un nom irremplaçable, insubstituable. À l'inverse, le nom de Joyce contient la vibration différentielle de plusieurs tonalités, celles du rire, « de plusieurs qualités de oui-rire qui ne se laissent pas stabiliser dans la simplicité indivisible d'un seul envoi, de soi à soi, ou d'une seule contresignature de l'autre, un oui qui résonnerait dans une toute autre écriture, une autre langue, une autre idiosyncrasie, avec un autre timbre⁸⁸⁹. » Chaque oui-rire est une vibration, mais selon deux sortes de oui – le oui de mémoire, la maîtrise récapitulante, la répétition réactive qui double immédiatement le oui dansant et l'affirmation du don ouvert – chacun de ces oui-rire se double et se redouble, non pas comme une présence comptable mais comme un spectre. En ce sens le spectre de ce oui-rire est ce qui hante, comme cette hétérologie, cryptée des signes pré-verbaux, d'avant les mots, un inoui, jamais réductible à quelque logique binaire. Car selon Derrida :

C'est pour la même raison la totalisation qui s'avère impossible, et la fermeture du cercle, et le retour d'*Ulysse*, et *Ulysse* même, et le s'envoyer de quelque signature indivisible. Oui, oui, voilà ce qui fait rire, et on ne rit jamais seul, dit justement Freud, et jamais sans partager le même refoulement, voilà plutôt qui donne à lire comme ça donne à penser et comme ça donne, tout simplement, au-delà du rire et au-delà du oui, au-delà de l'articulation du oui, non, oui, du moi et du non moi, qui peut toujours tourner à la dialectique.

Mais, peut-on signer d'un parfum ?⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ Nous reprenons cette idée de Pierre Delain, *Derridex*, Article [Derrida, Joyce] – [Il faut mettre le "oui" en oeuvre, avec ses paradoxes et la possibilité qu'en le contresignant, un tout autre "oui", un oui-rire, lui réponde et le ruine] - <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

⁸⁸⁸ Jacques Derrida, Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Garaldi, 1987, p. 71.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 92.

Au commencement l'adverbe oui, mais comme une interjection, encore tout près du cri inarticulé, une vocalisation conceptuelle, le parfum d'un discours. Évanescent, le parfum est volatile, il laisse une trace mais sans être visible. Tout comme le rire il déstabilise un court instant la situation, là où ça donne à lire encore, mais intraduisible en tant que tel, là où Joyce, en-deçà du « oui », déclare la guerre (*he war* ou *war*) en langues et à la langue, ce qui donne *les langues*. Nous retrouvons dans cet acte de déclarer la guerre, l'acte d'écriture de Joyce, un acte qui n'est ni prononciation, ni énonciation. Car, il faut « la mise en lettres et la mise en page⁸⁹¹ » afin que se lisent la différence et la confusion des langues qui lors de la prononciation risqueraient de s'effacer.

L'homographie (*war* comme mot anglais *et* allemand) garde l'effet de confusion. Elle abrite le babélisme qui se joue donc entre la parole et l'écriture. de résister à un monolinguisme hégémonique⁸⁹².

Ce qui importe c'est la contamination de la langue du maître par celle qu'il prétend assujettir et à laquelle il a déclaré la guerre⁸⁹³.

Il faut la confusion des langues, la babélisation. *He war* est intraduisible et reste comme une contresignature. À la signature s'adjoint la contresignature, c'est-à-dire un « nous », celui qui rejoue toute la mémoire du monde, lorsque le « je » dès lors devient « il », Lui, et non « she ». Lui, en déclarant la guerre, du fait de la guerre qu'il fit, un « il » qui entre en opposition au *Mummum* du dernier murmure :

[...] syllabisation maternelle inarticulée qui tombe au plus près du "chut" ou de la chute après la dernière vocalisation, la série des voyelles expirantes, des voix à bout de souffle :

Ha he hi ho hu
*Mummum*⁸⁹⁴.

[...] *He war*, c'est une contresignature, elle confirme et elle contredit, elle efface en souscrivant. Elle dit « nous » et « oui » pour finir au Père ou au Seigneur qui parle haut – il n'y a guère que Lui – mais laisse ici le dernier mot à la femme qui à son tour aura dit *nous* et *oui*⁸⁹⁵.

Dieu contresigné, Dieu qui te signe en nous, laisse nous rire, *amen, sic, si, oc, oïl*.

À la lettre près... une voyelle ou une syllabisation qui ne se repèrent qu'à être tracées, tels sont les lignes de force de l'écriture de Joyce. Une écriture de la déconstruction, pourrait-on dire, qui fait œuvre, là où Foucault pensait que la folie se caractérise par « l'absence d'œuvre ». Car la contresignature suppose que soit déjouée la folie d'une langue unique et que puisse être sacrifiée la langue sacrée, capable de se

⁸⁹¹ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Galaldi, 1987, p. 47.

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 53.

laisser habiter par ses spectres. À la langue unique, devenue folle, se pense avec Joyce une écriture capable de se laisser gagner par la folie de l'errance. L'acte d'écriture proposé par Joyce serait alors un acte de responsabilité, ouvrant à une génération des langues, à l'injonction de leur confusion, donc de leur errance, afin que soit déconstruite sans cesse la possibilité de l'ipséité, de l'appropriation. Une écriture qui ne serait en aucun cas un symptôme de folie, mais au contraire la possibilité de laisser ouverte à jamais la crise rencontrée par le doute hyperbolique, sans ego sécurisant, rempart pour se prémunir de l'angoisse de l'errance. L'illisible et l'intraduisible déjoueraient alors la question du sens vrai, propre ou cohérent, ancré à partir d'un ego sécurisé.

La question de Lacan face à Joyce se situe du côté de l'illisible plutôt que de celui de l'intraduisible. « Pourquoi Joyce est-il si illisible ?⁸⁹⁶ » À cette question Lacan répond en se situant du côté d'une nécessaire sécurisation de l'ego par le corps. Cette sécurisation est absente chez Joyce, son ego étant « d'une toute autre nature⁸⁹⁷ », selon Lacan. Car avec Joyce, la parole, par l'énonciation, échoue à venir nouer une possibilité d'accrocher du sens, de penser l'ego dit narcissique, là où « à un certain niveau, il y a quelque chose qui supporte le corps comme image⁸⁹⁸ ». Sans ce support, le rapport imaginaire glisse, dans la mesure où l'ego ne s'incarne pas dans le corps. Ce symptôme marqué par une absence de support de l'ego chez Joyce, est illustré par Lacan dans *Le Sinthome*, à partir de la reprise d'un épisode de la vie de Joyce, que l'écrivain raconte dans *Portrait d'un artiste en jeune homme*, à travers le personnage de Stephen. Joyce raconte comment Stephen reçoit une « raclée » et même « une série de ruades furieuses » données par 4 ou 5 camarades. Or, Stephen est décrit par Joyce comme restant indifférent à cette violence, à ces coups reçus à même le corps. Ce passage intéresse Lacan, car Joyce selon lui, dans cet épisode « métaphorise la rapport à son propre corps. Il constate que toute l'affaire s'est évacuée, *comme une pelure*, dit-il⁸⁹⁹. » C'est dire que « chez Joyce, il y a quelque chose qui ne demande qu'à s'en aller, qu'à lâcher comme une pelure. [...] Mais la forme, chez Joyce, du laisser tomber du rapport au corps propre est tout à fait suspect pour un analyste, car l'idée de soi comme corps a un poids. C'est précisément ce que l'on appelle l'ego⁹⁰⁰. » Ce « laisser tomber » intéresse l'analyste car c'est aussi ce qui se produit dans le délire du président Schreber par le

⁸⁹⁶ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Garaldi, 1987, p. 151.

⁸⁹⁷ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XXIII, Le Sinthome*, Éditions du Seuil, mars 2005, p. 151

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 149-150.

liegen lassen, qu'il isole comme fondamental dans sa psychose et qu'il traduit par laisser en plan⁹⁰¹. Selon Lacan, « il s'agirait chez Joyce du "laisser tomber du rapport au corps propre". La chose est expliquée par une faute de nouage dans un croisement du réel et du symbolique, S et R sont enlacés à deux, en conséquence de quoi : "le grand I n'a plus qu'à foutre le camp. Il glisse, exactement comme ce que Joyce ressent après avoir reçu sa raclée. Il glisse, le rapport imaginaire n'a pas lieu." En se dépouillant de sa colère, Stephen (Joyce) se dépouillerait d'une certaine façon de son corps, il y aurait lâchage, d'un certain imaginaire. Lacan suggère que I, l'imaginaire en général "fout le camp" et le nœud borroméen n'a pas lieu. Il en résulterait un trouble fondamental que certains veulent de surcroît appeler "psychose".⁹⁰²» Or, cet épisode de la « raclée » est, sans aucune transition, suivie dans le Séminaire de Lacan, par le questionnement autour de l'illisible chez Joyce. Ainsi la réponse, d'abord orientée du côté de l'ego, se situe cette fois du côté de l'écriture. Pour Lacan en effet, l'écriture est chez Joyce, ce qui permet que s'incarne l'ego. Il s'agit alors d'une écriture d'artifice, c'est-à-dire selon Lacan « un artifice de l'écriture⁹⁰³ » comme correcteur du rapport manquant. Si Lacan parle d'un « artifice de l'écriture », c'est parce que c'est par cet art (« un jet d'art », lit-on dans *Joyce le symptôme II*, publié dans *Autres écrits*), que peut se restituer le nœud borroméen. Lacan précise : « Le texte de Joyce, c'est tout à fait comme un nœud borroméen⁹⁰⁴. » Son écriture par énigmes jouerait alors de fonction réparatoire, de raboutage face à cet ego si mal fait. Et c'est pourquoi Lacan précise que c'est par son écriture que Joyce « a voulu être quelqu'un dont le nom, très précisément le nom, survivrait à jamais. À jamais veut dire qu'il marque une date⁹⁰⁵. » Lacan précise dans la suite de son propos que néanmoins, ce désir de marquer l'histoire de la littérature par sa propre signature, est en fait avec Joyce, là aussi une absence de rapport, mais cette fois il s'agit d'un défaut de rapport à l'histoire, autrement dit un refus d'inscrire quoi que ce soit qui puisse faire histoire. Dans la transcription du texte publié dans *Autres écrits*, le psychanalyste français le dit ainsi : « Joyce se refuse à ce qu'il se passe quelque chose dans ce que

⁹⁰¹ Voir à ce propos Jacques Lacan, *Écrits*, « D'une question préliminaire à tout traitement de la psychose », p. 56à-563.

⁹⁰² Francis Capron, *Psychanalyse et déconstruction*, Séminaire donné à Espace Analytique – Paris, 2015/2016, Inédit, Séance du 4 avril 2016, inédit.

⁹⁰³ Jacques Lacan, *Op.cit.*, p. 152.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁹⁰⁵ Jacques Lacan, *Joyce le symptôme*, in Annexes du *Séminaire Livre XXIII, Le Sinthome*, Éditions du Seuil, mars 2005, p. 166.

l'histoire des historiens est censé prendre pour objet⁹⁰⁶», à savoir l'objet « langage ». Dans la version de Jacques-Alain Miller Lacan rend compte de cette idée ainsi : « On n'avait jamais fait de littérature comme ça. Et pour, ce mot *littérature*, en souligner le poids, je dirai l'équivoque sur quoi souvent Joyce joue – *letter, litter*. La lettre est déchet. Or, s'il n'y avait pas ce type d'orthographe si spécial qui est celui de la langue anglaise, les trois quarts des effets de *Finnegans* seraient perdus⁹⁰⁷. » Tout repose donc sur la lettre comme déchet, une seule lettre parfois dit Lacan, « à savoir sur quelque chose qui n'est pas essentiel à la langue, qui est tracé par les accidents de l'histoire. Que quelqu'un en fasse un usage prodigieux interroge en soi ce qu'il en est du langage⁹⁰⁸. » Vouloir être quelqu'un dont le nom lui survivrait à jamais, n'empêche donc pas que Joyce, selon Lacan, fasse de sa langue « une langue qui s'efface de la carte, à savoir le gaélique, dont il savait quelques petits bouts, assez pour s'orienter, mais pas beaucoup plus -, non pas la sienne, mais celle des envahisseurs, des oppresseurs⁹⁰⁹. » Ainsi avec Joyce, « Le symptôme, en tant que rien ne le rattache à ce qui fait la langue elle-même dont il supporte cette trame, ces stries, ce tressage de terre et d'air dont il ouvre *Chamber Music* [...], le symptôme est purement ce que conditionne la langue, mais d'une certaine façon, Joyce le porte à la puissance du langage, sans que pourtant rien n'en soit analysable⁹¹⁰. » Le langage de Joyce est inanalysable, autant du côté de ce qui le serait par l'inconscient dont Joyce se *désabonne* selon l'expression de Lacan, que de celui de l'histoire de la langue dont les accidents historiques sont gommés par l'écriture, à cause de cette écriture qui se joue à la lettre près sans que rien ne puisse s'accrocher, c'est-à-dire se destiner.

Nous constatons ici une fois encore la différence entre les points de vue de Lacan et de Derrida. Si dans *Deux mots pour Joyce*, Derrida entend la lettre de Joyce, syllabe ou voyelle, comme ce qui permet le « nous » de la génération d'une autre langue, déconstruisant l'hégémonie de la langue du maître, ou de la langue de la mère devenue folle d'être l'unique, et qui par le jeu de cette lettre peut déchoir, tomber, chuter dans le dernier murmure (*chut*) de *Mumum*, Lacan, lui, voit dans cet « à-la-lettre » le déchet de ce qui tombe en-dehors des lois de l'histoire des historiens, inanalysable, illisible,

⁹⁰⁶ Jacques Lacan, *Joyce le symptôme*, in *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Avril 2001, p. 568.

⁹⁰⁷ Jacques Lacan, *Joyce le symptôme*, in *Annexes du Séminaire Livre XXIII, Le Sinthome*, Éditions du Seuil, mars 2005, p. 166.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 167.

symptôme de ce corps qui laisse en plan, laisse glisser les lettres, indivisibles de ne jamais pouvoir être rassemblées par l'accrochage du sens. « Jouissance opaque d'exclure le sens⁹¹¹ », dit Lacan tandis que Derrida parle d'un oui-rire, reprenant l'idée de la force subversive de l'éclat du rire de Bataille, là où peut se défaire enfin la toute-puissance de la mère et de sa langue. Le rire tout comme les larmes sont en effet pour Bataille les instants paradigmatiques d'un « violent contact » entre deux personnes où peut se communiquer vraiment une intimité de l'une à l'autre. Bataille prend alors précisément l'exemple du rapport entre la mère et l'enfant, où grâce au rire de la mère, l'enfant sent « Tout à coup, [que] ce qui dominait tombe dans son domaine⁹¹². » Alors si Lacan affirme qu'avec Joyce, nous sommes réduits à le lire, n'est-ce pas parce que justement, ce que vise Joyce, c'est une injonction à être lu de générations en générations. L'illisible-intraduisible suppose que l'on soit acculé, sans autre issue, dit Derrida que d'être *en mémoire de lui*, c'est-à-dire confondu par sa langue lorsqu'on le lit. Cette écriture déborde la parole et c'est pourquoi elle requiert de la part lecteur qu'il se soumette sans cesse au réel de la lettre, c'est-à-dire, qu'il lise en avançant lettre à lettre. En effet, Joyce dans son écriture, selon Derrida :

[...] tente de faire affleurer à la plus grande synchronie possible, à toute vitesse, la plus grande puissance des significations enfouies dans chaque fragment syllabique, mettant en fission chaque atome d'écriture pour en surcharger l'inconscient de toute la mémoire d'homme : mythologie, religions, philosophie, sciences, psychanalyse, littératures. Et l'opération déconstruit la hiérarchie qui, dans un sens ou dans l'autre, ordonne ces dernières catégories à l'un ou à l'autre d'entre elles. Cette équivoque généralisée ne traduit pas une langue dans une autre à partir de noyaux de sens commun. Elle parle plusieurs langues à la fois, elle parasite comme dans cet exemple de *he war*⁹¹³.

Finalement, avec Lacan l'écriture de Joyce n'est réduite qu'à être une écriture ne s'accrochant qu'au défaut de nouage, donc qui ne pourrait accrocher la chaîne des signifiants, pas plus qu'elle n'accrocherait quelque chose de notre inconscient, « alors que chez Derrida comme chez Hélène Cixous, l'écriture de Joyce ouvre à l'ouvrage infini des langues qui ne cesseront plus, dès lors, de vouloir traduire cette écriture, débordées, contraintes de se mesurer à ce débordement, n'ayant plus d'autres issues que de tenter de la traduire en mémoire de lui. Loin d'être accroché au seul narcissisme d'un nom et

⁹¹¹ Jacques Lacan, *Joyce le symptôme*, in *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Avril 2001, p. 570.

⁹¹² Georges Bataille, *Le coupable*, Éditions Gallimard, 1944 et 1961, p. 213-214.

⁹¹³ Jacques Derrida, *Ulysse gramophone - Deux mots pour Joyce*, Éditions Galilée, 1987, p. 28.

de là d'être réduite au symptôme, l'écriture de Joyce ouvre à la signature comme œuvre infinie du témoignage⁹¹⁴. »

Conclusion de la deuxième partie

La psychanalyse est ce qui interroge d'emblée le rapport à la vérité. Elle le fait avec Freud qui questionne de façon radicale la notion d'illusion à l'œuvre dans tout rapport au monde et à soi-même. Interroger les illusions du sujet dans le rapport à sa propre présence, à un « s'entendre-parler » est aussi le questionnement central de toute la philosophie derridienne. Or, c'est à partir d'une parole-soin, *talking-cure*, que la psychanalyse se fonde. Derrida comme pour toutes ses lectures, procède vis à vis des textes de Freud à une tentative de repérer ce qui reste encore ancré dans les héritages de la métaphysique. Il tente alors de penser un au-delà de Freud à propos des points suivants qui tous concernent le rapport à la vérité :

Comment les concepts qu'utilise Freud appartiennent tous, sans aucune exception, à la répression logocentrique, même si Freud permet des avancées en prenant des précautions pour manier les conventions et hypothèses conceptuelles. Derrida réclame alors la nécessité d'un immense travail de déconstruction des concepts et des thèses métaphysiques qui se condensent et se sédimentent dans la psychanalyse de Freud.

Comment, même si Freud a fait entrer en scène l'écriture ou la trace comme lithographie d'avant les mots, permettant par là de défaire l'illusion métaphysique d'une suprématie de la *phoné* par rapport à l'écriture, il continue néanmoins à être appelé par l'illusion de rendre visible l'invisible, de trouver la source et l'origine de ce qui fait symptôme, et cela par la parole (*Talking cure*). L'idée même que la répétition serve à protéger la vie dans le système psychique, ou que par la répétition de son dire le sujet cherche un état d'équilibre et de résolution, de progrès vers un mieux-être, vient contredire ce que Derrida, contre Freud, maintient comme étant l'idée majeure de son travail dans *La scène de l'écriture* : il n'y a pas d'absolu originaire. Ce rejet d'un absolu originaire ne peut se comprendre sans la conception d'un renversement de la

⁹¹⁴ Francis Capron, *Psychanalyse et déconstruction*, Séminaire donné à Espace Analytique – Paris, 2015/2016, Inédit, Séance du 22 février 2016, inédit.

conception du temps traditionnel, chronologique, ce que la psychanalyse échoue encore à comprendre et cela malgré la compréhension freudienne de l'après-coup.

Comment en analysant la résistance qu'est la compulsion de répétition chez le patient, Freud continue d'œuvrer en tentant de délier, de résoudre, de retrouver le point-source du malaise. Et ce faisant, la compulsion de répétition porte le « mouvement de la dissolution qui pousse à la destruction, qui aime détruire en dissociant⁹¹⁵ ». La psychanalyse comprise comme analyse est alors par le processus même de l'*analyse* ce qui en appelle à un principe auto-immunitaire, par « un motif qu'on pourrait surnommer *lythique, lythologique* ou *philolytique* marqué dans la *lysis*⁹¹⁶ », à l'œuvre dans toute démarche pour connaître selon les usages de la raison, c'est-à-dire en déliant, solutionnant, décomposant. Elle devient elle-même, par rapport à elle-même enfermée dans la répétition des rouages de l'analyse, lorsque tout type de système opère nécessairement à partir d'une compulsion mortifère larvée au sein même de la puissance de savoir, de comprendre, de résoudre ou de guérir, déguisant ainsi la pulsion de pouvoir « en vertu » d'un désir de vérité.

Ainsi, le mouvement de la pensée à laquelle nous convoque Derrida propose une résistance selon deux trajectoires se recoupant chacune et mettant en œuvre une déconstruction de la métaphysique à partir des impensés de la philosophie et de la psychanalyse. La première consiste à ne pas vouloir enfermer la pensée dans les rets de l'écriture *logocentrique* lorsqu'elle fait taire le « fou » et n'endure plus les hyperboles ou errances d'un au-delà du vouloir-dire-intentionnel. La seconde advient une fois que l'archi-écriture a été envisagée comme alternative à l'écriture *logocentrique*, elle consiste à penser en-dehors d'une conception téléologique du temps. Cela sous-entend que la pensée n'a plus à se préoccuper de viser un sens, dans le sens de direction, pas plus qu'à s'assigner la tâche de poursuivre la finalité de la vérité comme vectrice de toute direction. La vérité comme adéquation à la chose, comme recherche de l'essence, comme proposition stable et universelle acquise et même comme dé-voilement est un fantasme. Ce fantasme provient d'une volonté de stabiliser les formations toujours provisoires de la pensée. Si nous parlons alors de mouvement, à propos de la pensée de Derrida, c'est précisément parce qu'il s'agit selon lui de penser autrement c'est-à-dire en abolissant le désir illusoire de maintenir un équilibre ou de toucher au plus près du vrai. Si Freud a

⁹¹⁵ Jacques Derrida *Résistances De la psychanalyse*, « Résistances », Éditions Galilée, 1996p. 37.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

ouvert la voie aux fantômes, au spectral, à l'étrange, en soi et hors de soi, là où à l'instar de Descartes nous avoisinons avec la folie - pour nous les hommes normaux, renversés en cela de nos certitudes -, Freud a toutefois tout comme Descartes, retenu cette hyperbole de la pensée, l'a vite refermée, s'équipant de la caution des pensées rationnelle et scientifique.

Dans la mesure où Lacan s'inscrit dans « un retour à Freud », alors il reconduit nécessairement les mécanismes de la pensée métaphysique traditionnelle, eux-mêmes déjà repérés chez le père de la psychanalyse. C'est bien alors d'appartenance et de rapport au père dont il s'agit entre Derrida et Lacan. Derrida à propos de Freud, propose que se joue un envoi qui s'adresserait à *Plus d'un Freud*, dans une a-destination, tandis que Lacan enjoint de « prendre au sérieux la découverte de Freud. » La destination (ou a-destination) est alors au cœur des dissensions entre le philosophe et le psychanalyste français. C'est pourquoi Derrida dans *Pour l'amour de Lacan*, rend hommage au psychanalyste, mais sous forme d'une irrévérence aiguisée à la pointe du stylet, afin de penser au plus près le problème de la divisibilité de la lettre.

Avec Lacan semblait pourtant se jouer a priori une différence. Les enjeux qu'il interroge dans la philosophie sont à s'y méprendre les mêmes que ceux que vise Derrida par la déconstruction. Il y a avec Lacan un désir d'abolir ce qui s'affirme au sein même de ses emprunts à la philosophie et plus largement un désir de faire de la vérité une question complexe, du fait que la psychanalyse doit viser de ne pouvoir jamais la rejoindre, d'emblée suspicieuse à l'égard du savoir, transformé en supposé-savoir. La vérité est dès l'abord proposée par Lacan comme un manque, la vérité est de n'être pas, elle est vérité-castration. Pourtant, Derrida, sous couvert donc d'amour de Lacan (un amour fraternel où chacun serait redevable de Freud), considère que la psychanalyse lacanienne est elle aussi, encore retenue dans les rets d'un héritage philosophique et métaphysique. Non seulement Derrida continue de soutenir que le système de décidabilité philosophique et le projet herméneutique postulant le sens vrai du texte seraient présents dans le système lacanien, mais plus encore il soupçonne Lacan de désirer secrètement appartenir à l'institution universitaire, de vouloir être de ces grands penseurs ayant révolutionné la pensée. Il faut alors que s'ouvre pour Derrida, vis-à-vis de Lacan, le *poléros*, plus encore qu'à propos de Freud. Derrida se situe dès lors dans un rapport à Lacan, scrupuleusement et minutieusement orienté vers ce qui a toujours-déjà été son travail de déconstruction : repérer les refoulés à l'œuvre dans toute démarche de

pensée, c'est-à-dire tympaniser les façons d'entendre les textes, afin d'ouvrir à l'inouï, celui-ci compris à la fois comme le non-encore entendu et aussi comme ce qui restera à jamais inaudible, mélancolie nostalgique d'un à-venir, non encore advenu.

Derrida énumère ainsi les différents motifs qui font de Lacan un sémanticien et un herméneute :

Comment, désirant à toute force distinguer son discours de celui de la philosophie, Lacan ne cesse pourtant d'emprunter aux philosophes leurs stratégies de pensée et plus particulièrement celle mise en œuvre par Heidegger. Tout comme Heidegger il souhaite retrouver un recommencement pour une autre vérité, viser une pureté, une authenticité de la parole, vraie, pleine, là où l'être ne peut se dire qu'à ne jamais pouvoir se conjoindre avec la tradition substantialiste. Dépasser le sujet de la science celui qui se fonde par le sujet cartésien, serait ce à quoi s'emploient Heidegger tout comme Lacan. Pourtant, dans sa volonté de produire un système de *novation*, par une refonte de la langue, pour la clinique psychanalytique et plus particulièrement en fondant des mathèmes dans le but de transmettre son enseignement, Lacan retombe dans les travers de la métaphysique.

Comment, il reconduit alors, dans une logique du signifiant transcendantal (la suprématie du *phallus*) comme supplément absolu, les effets de cadre et d'herméneutique présents dans toute démarche d'analyse rationnelle. Ainsi, si la parole chez Lacan se pense comme une ouverture à la vérité depuis l'intérieur qui ne peut que parler, elle se conçoit donc comme circularité, autour d'un trou dans les savoirs, ce qui fait dire à Derrida : « Quelque-chose manque à sa place, mais le manque n'y manque jamais. Le phallus, grâce à la castration, reste toujours à sa place. » Cette « circularité du propre » exclut les hors-cadres, les *parergon*, les écarts. À cette vérité-castration encore inscrite dans les tentations métaphysiques de dévoiler et qui s'envisage depuis son *telos*, Derrida substitue la dissémination ou l'écart du *quatre*, sans promesse de topos et de vérité. S'opposant à la circularité close de l'herméneutique, Derrida montre comment le nom de Lacan interdit les écarts au-delà de son système, impliquant une pensée qui se fige, exclut, alors même que consentir à la déconstruction supposerait d'accepter de s'ouvrir à la marge, à l'ailleurs, à l'errance.

Comment là encore Lacan rejoue les enjeux hégéliens de la circularité comme *Aufhebung* en une référence implicite, faisant du désir un processus excentrique, là où le sujet est délogé, mais néanmoins qui s'énonce toujours lui-même par le « je ». Or, c'est

surtout à travers cette énonciation, énonciation conçue par Lacan comme verbalisation, qu'il peut retrouver la vérité de son excentration. La dialectique hégélienne ouvrant sur une assomption du sujet par la conscience est reprise par Lacan jusqu'au point où il brise cette dialectique, suspendant son achèvement par la disjonction du sujet. Lacan emprunte les voies traditionnelles, jusqu'au point où il les brise, les exclut, les brûle. Ce qui finalement revient à les conserver et à les réordonner. La garde, la conservation, la relève sont précisément ce contre quoi Derrida s'insurge. Car ils supposent des mouvements circulaires qui font toujours retour au même, à un centre interrompant la possibilité de l'événement. Lacan, tout comme Hegel, n'a pas pu endurer le tort de la raison lorsqu'elle ouvre à une recherche de maîtrise du sens et donc de maîtrise en général.

Comment alors Lacan se règle sur une tradition éthico-institutionnelle qui se positionne pourtant sur une doctrine phallogocentrique. Autrement dit, la clinique justifie une éthique centrée sur ce qui permet de transformer la subjectivité du sujet, c'est-à-dire sur ce qui est performant pour la relation du patient à son futur, même si cela doit reconduire les vieilles racines phallogocentriques, notamment celle selon laquelle la libido est par nature masculine. Ainsi, Derrida, au fil d'une lecture coupante des textes de Lacan pointe un paradoxe. La psychanalyse qui se voulait être lieu de l'hospitalité, reconduit au final, par les enjeux de pouvoir présents dans toute institution – et celle de la psychanalyse ne faisant pas exception-, les écueils d'une tradition du pouvoir du Père. Comme une sorte de roi fort de sa puissance le père aurait le pouvoir notamment, de convoquer telle ou telle pensée, puis de la révoquer ou de l'usurper voire de la sacrifier. Ainsi et alors même que la femme y est vue comme le refoulé de tout discours, et de celui masculin en particulier, elle devient pourtant le faire-valoir d'une tradition de « bon sens » selon laquelle la libido serait une et masculine. Elle rejoue ainsi la vieille racine phallique de la raison qui veut toujours avoir raison « du rêve, de l'inconscient, de la femme, du fou, du Juif, de l'étranger et de l'animal⁹¹⁷. » La raison reste immanquablement celle représentant la puissance du père, du maître, de la langue hégémonique, unique, langue éventuellement maternelle, devenue folle de ses velléités d'appropriation.

⁹¹⁷ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p. 30.

Alors même que la psychanalyse reconnaît combien la raison peut-être source d'illusion et de désir de puissance sur le monde et sur soi-même, elle finit néanmoins par proposer les mêmes enjeux rationnels que ceux de la philosophie la plus classique : penser à la mesure de la logique d'une parole (*logos*) dont la suprématie *phonocentrique* est seule apte à dire le vrai, pourvu qu'elle soit déliée d'un désir narcissique ou débarrassée de l'illusion d'une maîtrise de son dire. L'énonciation sous forme de verbalisation permet de provoquer des effets de transformation sur le psychisme. Elle est énonciation performative, là où le dire devient faire. Lacan selon Derrida procède ainsi à un phonocentrisme militant. La *phoné* comme possibilité d'une présence à soi-même, ouvrant au dévoilement d'une non-présence à soi, reste centrale dans le processus psychanalytique.

Alors même que Lacan semble reconnaître un rôle à l'écriture lorsqu'il s'appuie sur sa lecture de Joyce, c'est encore pour lire dans cette écriture un artifice, un savoir faire, un « il faut le faire » qui se réduit à *l'écrire*, le « raboutage » d'un ego qui serait chez l'écrivain d'une autre nature parce qu'il ne se laisse pas accrocher par les systèmes de fonctionnements traditionnels inaugurés par Lacan lui-même. Ce système s'énonce ainsi à propos justement de Joyce : « le seul réel qui vérifie quoi que ce soit, c'est le phallus, en tant qu'il est le support de la fonction du signifiant dont je souligne dans cet article qu'elle crée tout signifié⁹¹⁸. » Or, avec Joyce, parce que la référence au corps est annulée, parce que le rapport imaginaire au corps n'a pas lieu, alors l'écriture, essentielle à son égo, supplétive, est de ce fait-même considérée comme son symptôme. Derrida lui, fait de l'écriture de Joyce un intraduisible convoquant pour le reste du temps, à l'infini d'un temps déconstruit, un débordement dans lequel on ne peut le lire qu'en *mémoire de lui*, entendant en son écrire les multiples facettes cryptées du sens, indéchiffrable.

Et il s'agit alors ici de donner à lire cette phrase de Derrida, écrite en lettres majuscules, envoi de l'autre du tout autre, envoi à la fin de *En ce moment même...* et que nous voudrions lire comme parangon de l'indéchiffrable que sont la femme et le fou ensemble réunis :

C'EST NOTRE ENFANT MUET UNE FILLE PEUT-ÊTRE D'UN INCESTE MORT-NÉE À
L'INCESTE SAURA-T-ON JAMAIS PROMISE ~ EN FAUTE DE SON CORPS ELLE SE SERA
LAISSÉ DÉTRUIRE UN JOUR ET SANS RESTE IL FAUT L'ESPÉRER IL FAUT SE GARDER DE

⁹¹⁸ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XXIII, Le Sinthome*, Éditions du Seuil, mars 2005, p. 118.

L'ESPOIR MÊME QU'AINSI TOUJOURS PLUS DE JALOUSIE ELLE SE GARDERA MIEUX ~ PLUS ASSEZ DE DIFFÉRENCE LÀ ENTRE L'INHUMÉ OU LES CENDRES D'UN BRÛLE-TOUT ~ MAIS DANS LA CRYPTÉ SANS FOND L'INDÉCHIFFRABLE DONNE ENCORE À LIRE POUR UN LAPS AU-DESSUS DE SON CORPS QUI LENTEMENT SE DÉCOMPOSE À L'ANALYSE⁹¹⁹.

Il restera alors à nous demander si Derrida n'est pas aussi et toujours-déjà vis-à-vis de Lacan dans un hommage véritablement profond, c'est-à-dire dans le souci de lui, inquiet que l'on puisse entendre sa lecture de Lacan seulement comme une critique ? Il suffirait alors de montrer que leur scène à eux deux, leur *poléros*, n'est, comme le dit Derrida, jamais enfermée dans un cadre précis : « Donc non seulement je ne critiquais pas Lacan mais je n'écrivais même pas *sur* Lacan ou *sur* un texte de Lacan une sorte de méta-discours en surplomb ou objectivant. J'étais par mon écriture engagé dans un scène dont au même moment je montrais (sans doute par des petites phrases que personne ne lit) qu'on ne pouvait la fermer, qu'elle n'était pas fermable, pas cadrable, ce qui n'a pas cessé d'être relancé par d'autres scènes *en abyme* qui se sont déployées *depuis*, ici ou là, plutôt là qu'ici, je veux dire à l'étranger encore une fois. ⁹²⁰ » Il se sera agi pour Derrida de contaminer le texte de Lacan pour l'honorer de la pointe la plus aiguisée de sa lecture, sans rien chercher à en posséder, résoudre ou absoudre. Lui être profondément infidèle pour rejouer la responsabilité de la subversion, par la dislocation du texte, par un éclat au stylet du rire.

De même, n'y a-t-il pas avec Lacan une poétique du dire et du lire, ce que lui-même appelle « le nouvel amour » ? N'existe-t-il pas dans son œuvre une inspiration toute silencieuse, d'un silence et de son écho secret, là où l'on peut passer de la jouissance d'un signifiant à une « plurieréalisation » qui l'éparpille, la désarticule⁹²¹ ? Enfin et pour reprendre les propos de Samuel Weber, cités par Mickaël Turnheim : « Weber note que l'usage que Lacan, comme Paul de Man d'ailleurs, faisait de l'autorité – et peut-être pourrait-on ajouter l'usage qu'il faisait de (l'autorité) de la raison – témoigne d'une "tendance à multiplier des déclarations apodictiques d'une façon qui mine (*undermines*) le caractère absolu de ce qu'il semblait prétendre. Son œuvre exsude

⁹¹⁹ Jacques Derrida, *Psyché*, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Éditions Galilée, 1987, p. 199.

⁹²⁰ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Pour l'amour de Lacan », 1996, p.82.

⁹²¹ Armelle Gaydon, *Lacan et la poésie*, Mémoire de DEA « Concepts et clinique », Département de psychanalyse, Université de Paris VIII, Saint Denis, Année 2003 – 2004, inédit, p. 105.

l'autorité la plus puissante en – tout en – mettant en question, en même temps, toute autorité et encore la sienne⁹²²." Autrement dit, là où il paraît le plus facile d'épingler quelque chose chez Lacan, on n'a peut-être plus tout à fait affaire à ce que l'on croit avoir sous la main, dans la mesure où il comprend l'abolition de ce qui se trouve si massivement affirmé, et l'abolition de l'affirmation elle-même. L'autorité "virile" de Lacan serait déjà, comme Derrida le souligne à propos du texte de Lévinas, « « un 'il' sans autorité⁹²³ », serait habité ou contresigné par autre chose. [...] Tout en calculant, tout en voulant "avoir raison", Lacan aurait engendré quelque chose d'incalculable et donc de très peu raisonnable, plus que d'autres⁹²⁴. »

C'est ce qu'il reste à entendre dans l'inouï d'une question qui pour nous dès lors, résonne à travers ce que l'on pourrait appeler avec Derrida une écriture du rêve.

Troisième partie : Une écriture du rêve

« Je rêve, je somnambule. [...] je rêve encore sans doute de savoir vous parler non seulement en brigand mais poétiquement en poète⁹²⁵. » Les brigands des grands chemins sont les citations des textes dans les travaux, ceux, qui selon Benjamin, puis Adorno, « surgissent brusquement afin de dépouiller le lecteur de ses convictions⁹²⁶. » Ce brigand que rêve d'être Derrida est celui qui ne ressemble pas « à tant d'honorables professeurs de philosophie » selon son expression. Face à cette dissemblance et à cette nécessité du désaccord (*polémos*) contre celui qui professe un savoir, Derrida reste sans savoir, comme sans voix : il ne sait pas en quelle langue l'écrire. « Du poème dont je rêve, je ne serai sans doute pas capable. Et d'ailleurs, dans quelle langue aurais-je pu l'écrire ou le chanter ? ou le rêver ?⁹²⁷ » Les questions de langue et d'écriture résonnent ici les unes avec les autres dans le creuset du rêve. En effet « Pas de grand philosophe, dit Adorno citant Ulrich Sonnemann, qui ne soit un grand écrivain », « Et comme il a

⁹²² Samuel Weber, *Mass Mediauras : Form, Technics, Media*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 185.

⁹²³ Jacques Derrida *Psyché* – « En ce moment même... », Éditions Galilée, 1987, p. 189.

⁹²⁴ Michael Turnheim, *Lacan, Derrida et la clinique*, article paru dans les Actes des Journées de Tours 2005, « Depuis Lacan, quelle direction pour la cure ? », Éditions À propos, Société Psychanalytique de Tours, Institut des Hautes Études en Psychanalyse, p. 119-120.

⁹²⁵ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p.22.

⁹²⁶ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p.22, citation de Adorno dans *Prismes*, « Portrait de Walter Benjamin. »

⁹²⁷ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p.23.

raison! ⁹²⁸ », ajoute Derrida. Et pourtant, c'est bien de parler et non d'écrire poétiquement en poète dont rêve Derrida dans *Fichus*. Entre la parole et l'écriture philosophique, se joue ainsi selon le philosophe français, les enjeux de l'enfance, de ce sans fond, cette « profondeur d'un fond (*Grund*) musical, la secrète résonance de la voix ou des vocables qui attendent en nous, comme au fond du premier nom propre d'Adorno, mais *sans pouvoir*⁹²⁹. »

La question qui traversera toute notre dernière partie sera alors la suivante : de quoi cette voix doit-elle se protéger pour pouvoir, sans pouvoir, être une écriture ? Doit-elle commencer par la lecture, c'est-à-dire par se mettre à l'écoute de l'inouï des textes de l'autre ? Mais alors, ne s'agit-il pas pour y satisfaire de ne pas souhaiter les analyser ni de tenter de les décrypter mais simplement de se rendre au rêve qui éveille au hors-sens ? Cela consisterait à repérer « les points aveugles » des textes lus, c'est-à-dire mettre à jour ce qui est supplément au vouloir-dire, processus de l'impensé qui est à l'œuvre dans tout texte mais aussi à se mettre en position de rêver le texte, soit être aux aguets de ce qui se déconstruit, puisque selon Derrida, « ça se déconstruit⁹³⁰ ». Et le lecteur-écrivain construirait dès lors sa pensée en dépouillant les textes lus de leur souveraineté en ajoutant aux siens des citations, des emprunts, ceux-ci devenant des sortes de vagabonds en exil, hors de leur appartenance d'origine par où se déconstruirait le texte.

Tout comme devrait se sentir en exil l'homme au cœur même de sa langue, surtout lorsqu'il croit y résider. Car nul ne peut jamais demeurer dans sa langue. Et c'est à la condition de reconnaître cela que le rêve peut se dessiner. Le rêve fait œuvre lorsque la langue du rêve, celle du sans fond de l'enfance, puisée à l'affect subjectif et à la nostalgie d'un amour de cette langue, se réveille de ses illusions et entend que les mots surgissent d'on ne sait quelle crypte en nous. Il s'agit dès lors de résister par le rêve - par

⁹²⁸ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p.27.

⁹²⁹ *Ibid.*, p.29.

⁹³⁰ « Il faudrait aussi préciser que la déconstruction n'est même pas un *acte* ou une *opération*. Non seulement parce qu'il n'y aurait en elle quelque chose de "passif" ou de "patient" (plus passif que la passivité dirait Blanchot, que la passivité telle qu'on l'oppose à l'activité). Non seulement parce qu'elle ne revient pas à un *sujet* (individuel ou collectif) qui en aurait l'initiative et l'appliquerait à un objet, à un texte, à un thème, etc. La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même la modernité. *Ça se déconstruit*. (Littré disait "se déconstruire...perdre sa construction"). Et le "se" du "se déconstruire", qui n'est pas la réflexivité d'un moi ou d'une conscience, porte toute l'énigme. Je m'aperçois, cher ami, qu'à tenter d'éclairer un mot en vue d'aider à la traduction, je ne fais que multiplier par là même les difficultés : l'impossible "tâche du traducteur" (Benjamin), voilà ce que veut dire aussi "déconstruction". » (Jacques Derrida, *Psychè. Invention de l'autre II*, Galilée, 1987-2003, p. 12- 13).

le rêve d'une langue qui s'écrirait au-delà de nous, c'est-à-dire sans nous, à partir du fond et des profondeurs de nous-même -, de résister au pouvoir de maîtriser le sens. Cet écrire sans pouvoir, cette écriture du rêve supposerait d'habiter aux marges de soi-même, ici de sa propre écriture, en la faisant être traversée de part en part d'extraits d'autres textes. Autrement dit, il conviendrait de rêver ou de résister à un désir de souveraineté de la langue en étant un écrivain de contrebande, en s'opposant à la bande des philosophes ou des penseurs, en voyageant au cœur même de leurs écrits ou encore, de parler la langue du rêve et l'écrire par le poème, là où l'appropriation totalisante du sens reste impossible. C'est pourquoi nous relions ici au rêve de résistance de Derrida, l'histoire d'Adorno lorsqu'il se surprend à faire usage du subjonctif ridicule et erroné d'un verbe faisant partie du dialecte de sa ville natale et que là aussi pour lui « la tristesse est incommensurable. » Cette faute grammaticale se dérobe à toutes les analyses, parce qu'elle provient d'un ailleurs, de la mélancolie qui entraîne irrésistiblement vers les gouffres de l'enfance. Elle déborde et fait aborder aux confins même du dire. C'est une effraction qui diffracte le discours. Tout comme la parole en psychanalyse lorsqu'elle échappe à elle-même. Le sujet n'en maîtrise pas la véritable portée et c'est par cela même que se produisent des effets de transformation.

Il s'agira alors de montrer dans ce dernier moment comment les questions derridiennes sont bien toujours à proximité de celles de Lacan, notamment lorsque le philosophe projette de parler poétiquement une langue du rêve tout comme Lacan à la fin de son parcours, face à l'illisible de Joyce, rend hommage, lui aussi, au Bien-Dire n'ayant de résonance que par rapport au savoir-lire. À partir de l'effet de l'acte poétique qu'il nomme « nouvel amour », Lacan parle alors d'un changement de discours mais surtout d'un changement de raison. Ce chiasme entre Derrida et Lacan, telle une histoire de croisements entre deux pensées qui pour une part s'ignorent, pourrait alors raconter cet hommage incessant, ce non-rapport qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, celui de Derrida à la psychanalyse. Celui dont Ginette Michaud rend compte dans *Lui – la psychanalyse* : « Il a besoin d'elle, de sa lumière au-delà de l'*Aufklärung*, chaque fois que la raison cesse de se méfier de la raison⁹³¹. » Certes, Derrida n'ira pas chercher du côté « du » Lacan des années 70. Pourtant, jamais il ne cessera de ne pas oublier la psychanalyse jusqu'à modeler une sorte d'archi-concept de l'inconscient, là où se jouent dans « une archaïque crypte secrète, toutes les poches textuelles sans fond demeurées

⁹³¹ Ginette Michaud, *Lui – la psychanalyse*, Derrida, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 418.

en reste comme des intrus ou des parasites⁹³². » Une sorte d'inconscient, lieu d'archives ou de mémoire, au fond des textes endeuillés des morts, mais ouvrant vers une invention de l'autre, soit une responsabilité pour la vie, là où la langue du rêve est déjà une écriture de l'autre, de l'altérité, ouvrant à l'inquiétante étrangeté de soi-même.

Nous montrerons comment on peut penser avec Derrida une écriture calquée sur le modèle du rêve : là où, parce que le sens serait fulguré, sidéré, l'auteur n'étant plus là, délivré, ingouvernable, se dévoilerait alors un autre sujet. Ne serait-ce pas alors ainsi que l'on pourrait réinventer la pensée à partir d'une langue non seulement qui se rêve mais qui en plus est spectrale ? Celle où l'on reconnaît d'abord la puissance du langage qui se comprend comme à la fois enfouie, cachée, ensommeillée mais en lequel l'on peut néanmoins penser un acte sans performance, un acte de foi où ne se trouve aucun calcul ni aucune assurance de la maîtrise de ses effets, là-où pourrait se découvrir « l'ultime nécessité de la signature testimoniale⁹³³ ». Autrement dit, entendre le pouvoir magique du nom. « Le pouvoir magique du nom produit des effets dits réels que nous ne commandons pas. Le nom caché dans sa puissance détient un pouvoir de manifestation et d'occultation, de révélation et de crypte⁹³⁴», et dès lors, lorsque nous l'avons réveillé, il s'agit de reconnaître notre impuissance face à ce pouvoir afin de continuer à en rêver les possibilités à travers l'acte de l'écriture. Cette langue spectrale serait ainsi hantée par la possibilité de l'impossible.

Il s'agira alors d'entendre comment c'est à partir de cette hantise d'un impossible présent dans tout texte que découle l'idée derridienne d'une folie sacrée. Cette folie sacrée ne devra jamais être amoindrie, puisqu'il conviendrait tout au contraire de la conserver, de la convoquer, de la faire fructifier. Elle se définit à travers l'indécidable, l'inalysable, l'incommensurable, une folie ou une *Unheimliche* qui consisterait, pour une part, à penser autrement que selon la logique habituelle. Mais au-delà d'un désordre de la raison, d'une mise en question de toutes les oppositions politico-mentales ou du bouleversement « d'un rationalisme psychiatrique ou psychanalytique », il s'agirait d'une folie comme expérience du sacré. Or, il convient de préciser que cette expérience du sacré, bien qu'expérience singulière et mystique, n'a d'intérêt que de porter vers une dimension politique. Sur fond de déconstruction et d'interrogation de la question de la notion de « sacré », il s'agirait de repenser les enjeux d'une communauté qui à vouloir

⁹³² Ginette Michaud, *Lui – la psychanalyse*, Derrida, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 418.

⁹³³ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, 2001, p. 69.

⁹³⁴ Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Derrida, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 486.

maintenir à tout prix le sacré, soit seulement selon le religieux ou à l'inverse en rejetant absolument toute croyance, finirait par être traversée de processus auto-immunitaires⁹³⁵. Autrement dit, expérimenter à ses confins le vertige de ce sans-fond d'une écriture sacrée, ne peut s'entendre qu'à travers un « nous » de la responsabilité et de la décision sur ce fond d'indécidable. Alors même que le « qui » de ce « nous » n'est ni sujet, ni communauté, il doit néanmoins passer par une révolution de la langue (soit un mouvement politique, précise Derrida) où il s'agit encore et toujours de percevoir que la langue de la philosophie est celle des sourds-muets. « Revenir, par-delà la philosophie, à cette essence parlante de la langue sacrée, c'est passer l'écriture sacrée qui garde en dépôt la parole de Dieu, la voix de Dieu, et ce retour n'est rien de moins qu'une révolution, la révolution même [...].⁹³⁶ » Cet inouï de la langue sacrée, d'un autre sacré désacralisé, devrait donc nous réveiller jusqu'à la folie à laquelle elle nous expose (étrangeté et indécidable). Revenir à la parole sacrée aurait pour but de percevoir une nouvelle lumière. Œuvrer à faire retour à cette dimension sacrée de la parole permettrait d'éviter le retour du refoulé de la langue. Car c'est lorsqu'aurait été sacrifiée dans la parole sa dimension sacrée, soit son indécidable ou son incalculable, qu'alors les risques d'explosion anarchique de formes religieuses incontrôlées⁹³⁷ » pourraient apparaître. À l'inverse, lorsqu'effleure une étrangeté de la langue s'écrit une certaine

⁹³⁵ Derrida interroge cette notion du « sacré » dans *Foi et savoir*. Il y distingue la foi, la sainteté et la sacralité. Or, si Derrida achève son propos en se référant à Lévinas et Blanchot, c'est afin de s'opposer plus clairement à Heidegger, dont il dit qu'il a quelques peines à le suivre lorsqu'il affirme que le croire en général n'a aucune place dans l'expérience ou l'acte de penser. En effet, selon Derrida, penser le sacré c'est pouvoir envisager la foi dans la sainteté, ou plus précisément : « une foi dans une sainteté sans sacralité ». Cette foi serait « en vérité désacralisante » (*Foi et savoir*, p.98), permettant de faire du désenchantement la condition d'une authenticité débarrassée de ses tentations d'atteindre à une pureté de la pensée sans croyance. En visant - comme ce serait le cas chez Heidegger -, à « marquer la halte réservée de la retenue (*Verhaltenheit*) ou le séjour (*Aufenthalt*) dans la pudeur (*Scheu*) auprès de l'indemne, du sacré, du sain et du sauf (*das Heilige*) » (*Foi et savoir*, p. 93), non seulement on est enfermé dans le désir et le phantasme de la possibilité de « revenir » à un état préalable et originaire c'est-à-dire plus pur de la pensée, mais on risque selon Derrida, d'être enfermé dans un sacralité sans croyance. Or, refuser l'idée que la croyance puisse être au fondement de toute pensée, revient à s'indemniser de la responsabilité qu'il y a à repérer ce que cette posture philosophique contient comme processus auto-immune. Car dans ce rejet pourrait se dissimuler « un principe d'auto-destruction sacrificiel ruinant le principe de protection de soi (du maintien de l'intégrité intacte de soi), et cela en vue de quelques sur-vie invisible et spectrale » (*Foi et savoir*, p. 79). A l'inverse de ce déni de la foi, Derrida, appelle à repérer « l'auto-immunité de la religion [qui] ne peut que s'indemniser sans fin assignable. Sur le fond sans fond d'une impassibilité toujours vierge, *khôra* de demain dans des langues que nous ne savons plus ou ne parlons pas encore. » (*Foi et savoir*, p. 100). Ainsi, déconstruire les termes de foi et de sacré consiste pour Derrida à remarquer leurs enjeux - conscients et inconscients, ceux notamment liés à une pulsion de destruction -, enjeux à l'œuvre dans toute pensée et dans toute langue, tant les questions qui y sont associées sont lourdes de conséquences politiques. (Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, 2001).

⁹³⁶ Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Derrida, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 491.

⁹³⁷ Jacques Derrida, citant Mosès dans *Les yeux de la langue*, Derrida, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 493.

autre folie. Cette folie autrement sacrée serait le rempart contre la menace d'une langue devenue folle car hégémonique.

À propos de cette autre langue, langue écrivant le rêve, Derrida parle alors d'expérience et en particulier d'expérience poétique. L'expérience du prophète, par exemple, suppose une langue qui ne se comprend ni ne se décrypte, il professe une écriture sacrée, là où « les yeux de la langue » font disruption, c'est-à-dire essaient au-delà du sens clair et distinct. Ou encore, l'expérience d'une folie faite œuvre, celle d'Artaud, à travers « une renaissance glossologique ou glossopoétique de la langue⁹³⁸ », allant jusqu'à se séparer de la lettre écrite pour donner place à la vraie lettre, celle qui ne serait plus écrite, mais « soufflée-dessinée, respirée-tracée⁹³⁹ » ; une folie faite œuvre déjouant l'idée lacanienne que le fou ne nous introduit pas à une nouvelle dimension de l'expérience⁹⁴⁰. De cela, nous avons déjà parlé à propos de Joyce.

Or, nous montrerons que le psychanalyste, lui aussi, œuvre à déconstruire la logique du texte du patient en tentant de l'amener à changer de discours, soit à faire un effort de poésie. En effet, face à l'impossible dire - la folie, le mal -, face au non-dit, le poète n'est-il pas celui qui parvient à déjouer le silence ? C'est en ce sens que Lacan apparente la psychanalyse davantage à la poésie qu'à la philosophie, car si la philosophie cherche à dire une sagesse universelle, la psychanalyse, elle, n'a rien à révéler - aucun universel -, mais veut se confronter à l'emprise du signifiant sur l'être humain : morsure au corps non plus par le sens, mais par le signe. Un corps affecté par le signifiant, un corps ému, mobilisé par l'inconscient et qui fait signe. Là, la psychanalyse s'intéresse elle aussi à une autre logique, celle de symptôme, non pas pour le déchiffrer, mais pour que le sujet puisse l'élever à une subjectivation et permettre un désarrimage, un dessaisissement, une « désintrication » par rapport à sa souffrance. C'est à partir d'un être de chair, de corps, unique, que se peut une assomption du sujet, toujours posté à la limite de son dire, du dicible. Car, il y a : « des allers-retours en des lieux où l'être s'abolit, devient muet, c'est donc le ressort de la métaphore qui amène le poète, ou le saint, à arracher une parole au silence... Lorsque l'acte poétique conduit à dire, dit Lacan, alors peut surgir *Un nouvel amour*⁹⁴¹ » S'il s'agit d'un nouveau discours, c'est parce qu'il promeut le sujet dans sa singularité la plus radicale. Par le biais de la psychanalyse le

⁹³⁸ Jacques Derrida, *Artaud le Moma, Interjections d'appel*, Éditions Galilée, 2002, p. 20.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 40-41.

⁹⁴⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre III, Les psychoses* (1955-1956), Éditions du Seuil, 1981, p. 90-91.

⁹⁴¹ Armelle Gaydon, *Lacan et la poésie*, Sous la direction de Mr. Gérard Wajeman Mémoire de D.E.A. Département de Psychanalyse Université de Paris VIII – Saint Denis Année 2003 – 2004.

sujet produit alors sa vérité la plus cachée - entendons : la plus secrète - et l'assume, pour pouvoir ensuite assumer un rapport désirant au monde. Pour cela, il faut perforer le langage, selon Lacan, afin d'approcher le réel, à la façon de l'éclair, avec l'intention de faire retrouver au sujet son histoire : « C'est qu'à toucher si peu que ce soit à la relation de l'homme au signifiant, [...] on change le cours de son histoire en modifiant les amarres de son être⁹⁴². » Or, seule la psychanalyse partage avec la poésie ces effets de transformation. Lacan affirme que les poètes, comme les fous ont de ces propos fulgurants, qui touchent et dérangent le sens. Ceux qui vont à la vitesse de l'éclair, qui terrassent et qui parfois loin du sens logique, restent un dire, qui se dit en ce qu'il se dit : noyau musical et coloré du dire qui permet une certaine description d'un dire plus proche du corps, une ouverture à une autre approche du monde, loin, bien loin du non-sens et pourtant hors-sens. C'est cette parole « parlante » qu'il convient alors d'atteindre, une parole qui ne s'entend plus seulement comme *phonè* mais qui se lit. La psychanalyse ne se comprend dès lors plus comme un exercice de déchiffrement, au contraire ce qui est visé dans la cure c'est l'opacité irréductible de la jouissance par le savoir-lire. Tandis que le poète substitue au signifiant-maître qui le pétrifiait un symptôme littéraire dont il joue, le sujet, lui, souffre du symptôme et doit pour cela apprendre à le savoir-lire, c'est-à-dire à ne rien pouvoir en dire par le *logos* mais par le dire du corps ému, touché, mobilisé par l'inconscient. C'est alors le rôle du psychanalyste d'amener le sujet à arracher un dit à l'épaisseur du langage, un dit qui provoquera pour lui un changement de discours. Ainsi, c'est cet usage du signifiant qui peut être qualifié de poétique chez Lacan et qui produit l'acte poétique comme acte analytique, là où s'expérimente la jouissance d'un dire (comment c'est dit) différent d'un dit (le fait de parler). Le symptôme est lu par le sujet, jusqu'au point où celui-ci ne puisse plus désirer « bien-dire ce que son symptôme dit de façon codée mais plutôt de savoir-lire ce qui, dans le symptôme ne veut rien dire⁹⁴³ ». Autrement dit, « Le savoir-lire propre au discours analytique vise l'écrit au-delà des effets de signifié produit par la parole analysante. Ce qui revient à dire que l'interprétation analytique se définit comme une opération de lecture visant le hors sens de ce qui s'écrit pour chaque sujet. En donnant toujours une autre lecture à ce que le sujet énonce, l'analyste introduit un écart entre ce

⁹⁴²Jacques Lacan *L'instance de la lettre dans l'inconscient - Écrits* Seuil, 1966 p. 257

⁹⁴³Lender Mattioli Pasqual, *Usage clinique de la lettre : Du bien-dire au savoir-lire*, Thèse de doctorat dirigée par Sophie Maret-Maleval, Domaine Sciences humaines et Sciences sociales, soutenue le 19 janvier 2016, Jury : Sophie Marret-Maleval, Christine Page, Clotilde Leguil, Emmanuel Borgnis-Desbordes, Josiane Paccaud-Huguet, p. 240.

qui se dit et ce qui s'écrit. Ce faisant il permet à l'analysant de lire autrement son histoire. À ce moment-là, le mot analysant pourrait s'écrire avec un *i* car c'est dans la mesure où le sujet apprend à lire son inconscient qu'il devient *analysant*⁹⁴⁴. » C'est alors en cela que la démarche de Lacan est très proche de ce que Derrida réclame dans la langue du rêve. Là, les deux penseurs se rejoignent : l'herméneutique n'est plus à l'horizon de la démarche du psychanalyste, bien au contraire, puisqu'il s'agit de produire des signifiants nouveaux que l'on ne peut interpréter mais simplement lire, soit accueillir le hors-sens sans chercher nécessairement à en décrypter le sens⁹⁴⁵.

Alors, n'est-ce pas plutôt dans cette notion d'*usage* du signifiant que la différence se trouve entre la démarche de la philosophie, telle que la conçoit Derrida, et celle de la psychanalyse ? Si pour Lacan il s'agit de faire de la poésie un instrument pour amener un sujet à « franchir le mur du langage », c'est-à-dire de produire une cassure avec effet de production du nouveau, si la psychanalyse est une *praxis* à usage de transformation de l'histoire du patient, il s'agit donc pour le psychanalyste de s'acharner à « réveiller les ondes du réel⁹⁴⁶ », tandis que pour Derrida il faudrait plutôt penser la possibilité de parler de son rêve sans se réveiller. La question derridienne demeure quoi qu'il en coûte la suivante :

Un rêveur saurait-il d'ailleurs parler de son rêve sans se réveiller ? Saurait-il nommer le rêve en général ? Saurait-il analyser de façon juste le rêve et même se servir du "mot" rêve à bon escient sans interrompre et trahir, oui *trahir* le sommeil ?⁹⁴⁷

De même, la différence majeure entre Derrida et Lacan ne se trouve-t-elle pas, comme nous l'avons déjà entendu ci-dessus⁹⁴⁸, à propos du désir lacanien de produire un nouveau discours, une *novation* qui annoncerait une transformation dans l'histoire du patient et peut-être même un nouvel âge de l'humanité ? Si pour Lacan (par rapport à l'histoire du patient) et Heidegger (par rapport à l'Histoire), il s'agit de reconquérir une authenticité par un nouveau dire ou un savoir-lire, pour Derrida ne s'agit-il pas toujours et encore de résister aux illusions d'un renouveau qui s'opérerait par et dans une seule

⁹⁴⁴ Lender Mattioli Pasqual, *Usage clinique de la lettre : Du bien-dire au savoir-lire*, Thèse de doctorat dirigée par Sophie Maret-Maleval, Domaine Sciences humaines et Sciences sociales, soutenue le 19 janvier 2016, Jury : Sophie Marret-Maleval, Christine Page, Clotilde Leguil, Emmanuel Borgnis-Desbordes, Josiane Paccaud-Huguet, p. 254.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁹⁴⁶ Expression extraite de la revue *Quarto* n° 70, Pouètes de Pouasie, Lacan et la poésie, Bruxelles, Avril 2000.

⁹⁴⁷ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p.12.

⁹⁴⁸ Cf. *Infra*, Deuxième partie, Chapitre 2 : Lacan ou l'herméneutique, b) À la recherche de l'authenticité perdue ou la *novation*, à partir de la p. 226.

langue ? Se servir d'une langue qui est la sienne, user de vieux mots, les conserver et parcourir les sédimentations ayant provoqué, réveillé, éveillé à autre chose, n'est-ce pas ce qui s'écrit dans la déconstruction ? Si ces mots sont « des performatifs transformateurs », ne consistent-ils pas d'abord à « accepter ou réaffirmer l'héritage d'une langue » ? Or, cette langue est toujours et encore *plus d'une langue*, puisque Derrida caractérise cet héritage de la langue comme étant nécessairement sienne et celle d'autres : « Du français bien sûr, pour moi, mais également l'héritage de la langue philosophique, du grec, du latin, dont je suis l'héritier d'une certaine façon⁹⁴⁹. »

N'est-ce pas alors en ce sens que pourrait s'entendre la langue du rêve, comme langue de l'inconscient, mais aussi comme toute autre langue, charriant avec elle une « écriture endeuillée », c'est-à-dire une écriture qui ne peut cesser de faire des renvois à l'infini vers tous les autres disparus, toutes leurs autres langues, dont il ne faudrait plus cesser de témoigner par le poème, une « écriture endeuillée » dont le travail ne cesserait jamais de se perpétuer, de se léguer ?

Alors n'est-ce pas plus largement vers la question politique que se précise la question derridienne ? Derrida, lui aussi, sollicite les effets d'une écriture qui touche le lecteur ou la lectrice. Une certaine performativité de l'écriture supposant « une sorte d'engagement physique ». Derrida précise que « ces effets affectifs font partie de l'expérience de la déconstruction. Il n'y a pas de déconstruction sans affect », et c'est cela même qui permet, au cœur de la *polis*, de penser "l'amour", la "justice" ou le "droit"⁹⁵⁰. » Or, la question de la destination n'est-elle pas encore ici présente ? Si pour Lacan il s'agit de toucher à la singularité du sujet afin de transformer son histoire, Derrida, lui, vise une portée politique à l'écriture, sachant qu'il s'agit encore et toujours d'une destinerrance liée à une mélancolie. En effet, pour Derrida, la langue du rêve et le poétique sont toujours liés à la résistance politique contre les désirs d'hégémonie de la langue, et de celle de la philosophie en particulier. « J'ai toujours rêvé de résistance », cette formule en ouverture de *Résistances* et sur laquelle nous revenons encore, témoigne du rêve de Derrida relevant, précise-t-il, d'un intérêt idiomatique, un intérêt teinté de « nostalgie inconsolable » face à ce mot de résistance qui n'y serait plus ou plus assez. La résistance devrait y être toujours, sans cesse, sans cesse reconduite : résistance contre l'analyse

⁹⁴⁹ Jacques Derrida *La mélancolie d'Abraham* texte édité dans la revue *Les temps modernes* Juillet/octobre 2012 numéros 669-670 p.34.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p.34

afin que la langue du rêve puisse advenir là où ça s'écrit. La question politique à travers la question de la langue se dit ainsi pour Derrida :

Comment cultiver la poéticité de l'idiome en général, son chez-soi, son *oikos*, comment sauver la différence linguistique, qu'elle soit régionale ou nationale, comment résister à la fois à l'hégémonie internationale d'une langue de communication (et pour Adorno, c'était déjà l'anglo-américain), comment s'opposer à l'utilitarisme instrumental d'une langue purement fonctionnelle et communicative *sans* pour autant céder au nationalisme, à l'état-nationalisme ou au souverainisme état-nationaliste, *sans* donner ses vieilles armes rouillées à la réactivité identitaire et à toute la vieille idéologie souverainiste, communautariste et différentialiste ?⁹⁵¹

La question reste en suspens, elle n'aurait de rôle qu'à alerter sur certains effets performatifs de la langue qui à trop vouloir devenir efficiente risquerait de servir les désirs d'emprise.

Ainsi, il s'agira de montrer que le deuil impossible (contre la lecture freudienne du deuil dans *Deuil et mélancolie*), la mélancolie irréductible, la difficulté de se tenir du côté de la vie témoignent paradoxalement pour Derrida d'une responsabilité politique pour la vie. Il faut la mélancolie pour l'à-venir. Associer la question du pouvoir et de la raison aux apports de la psychanalyse, afin de les penser sans alibi, telle est donc la visée politique que propose Jacques Derrida. *Il faut* la mélancolie, affirme Derrida, afin de protester contre l'oubli, « contre la bonne conscience d'une amnésie⁹⁵². » Le deuil ne doit pas se résorber, mais doit être enduré. Il faut porter le monde de l'autre disparu, ce monde à chaque fois unique et provoquant à chaque fois unique la fin du monde et la possibilité d'en inventer un autre par l'autre. Peut-être...

Alors, comment envisager une pragmatique politique s'inspirant de cette pensée d'une perte réactivée sans cesse de son à-venir ? Peut-être cette nouvelle pensée, cet autrement de la pensée pourrait-elle se profiler à partir d'une prise en compte de ce qui est déjà à l'œuvre dans les textes, lorsque « ça » se déconstruit ? Entendre ce « ça » qui dans les textes ne veut rien dire consisterait dès lors à « se laisser réduire, c'est-à-dire reconduire là où "ça" ne veut pas dire, pas encore ou déjà plus dire⁹⁵³ ? »

⁹⁵¹ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p.22.

⁹⁵² Jacques Derrida, *Béliers*, Éditions Galilée, 2003, p. 74.

⁹⁵³ Jacques Derrida, *Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, at ainsi de suite, und so überall, etc.)* Cahiers de l'Herne, 2004, p. 31.

Chapitre un : De l'acte poétique à la langue du rêve

Nous voudrions montrer dans ce premier chapitre en quoi, si Lacan et Derrida sont très proches l'un de l'autre dans ce qu'il entendent par une langue de la poésie, l'un la qualifie néanmoins d'acte quand l'autre tente de l'entendre au-delà d'une certaine performativité. L'enjeu de ces différences est clair : pour Lacan, il s'agit de penser une transformation du patient par rapport à son histoire. Et selon le psychanalyste cela ne peut prendre effet que dans le corps. En 1967, Lacan amorce son séminaire *L'acte psychanalytique*, par la proposition suivante : « la psychanalyse, ça fait quelque chose. Ça fait, ça ne suffit pas, c'est essentiel, c'est au point central, c'est la vue poétique à proprement parler de la chose, la poésie aussi, ça fait quelque-chose. J'ai remarqué d'ailleurs en passant, pour m'être intéressé ces derniers temps à ce champ de la poésie, qu'on s'est bien peu occupé de ce qui ça fait et à qui, et plus spécialement, pourquoi pas, aux poètes. Peut-être se le demander serait-il une forme d'introduction à ce qu'il en est de l'acte dans la poésie⁹⁵⁴. » C'est à l'être parlant que ce « faire » doit aboutir. Lorsqu'à ce « cesse pas de ne pas s'écrire » il faut inlassablement faire retour, afin de tenter d'« extraire des carrières profondes de la langue la vérité qui y gît⁹⁵⁵. » Par ce travail d'extraction au cœur de la langue doit alors s'opérer un franchissement, c'est-à-dire une rupture avec le discours du sens et là se trouve la définition de l'acte poétique comme acte psychanalytique. L'analyste observe la structure poétique du discours du patient, ses articulations, le mécanisme littéraire de son histoire et à partir de cette hauteur de vue structurale, il doit l'amener à franchir le mur du discours, c'est-à-dire à créer sa singularité. Ce *nouvel amour*, comme éthique du bien-dire, est la destination à laquelle doit parvenir le sujet. Il doit aboutir à cette place où la vérité est sans savoir, là où le sujet sait qu'on ne peut toucher au réel, qu'il est exclu du sens. Dès lors il s'agirait de le faire advenir à des étincelles poétiques, soit à une création métaphorique, lorsque l'étincelle de cette création-même, jaillit *entre* deux signifiants dont l'un est sans cesse substitué à l'autre. Le patient serait appelé à produire cette opération de création de façon délibérée en démantelant le sens commun déposé dans le langage.

⁹⁵⁴ Jacques Lacan, Séminaire Livre XV, *L'acte psychanalytique*, novembre 1967 à mai 1968, p. 9.

⁹⁵⁵ Armelle Gaydon, *Lacan et la poésie*, Sous la direction de Mr. Gérard Wajeman Mémoire de D.E.A. Département de Psychanalyse Université de Paris VIII – Saint Denis Année 2003 – 2004.

C'est cette destination que Derrida remet en cause. Ce franchissement du discours - qui permettrait que le sujet, quand bien même il reste divisé, puisse atteindre une fulgurance de sa parole permettant l'avènement de sa singularité –, ce franchissement du discours, donc, ne renvoie qu'à un rêve de l'unité. Ce rêve est donc ce à quoi il faut à la fois résister car il est « à tout jamais destiné à décevoir ; cette unité reste inaccessible ⁹⁵⁶ » et pourtant ce rêve est en même temps, appelé par Derrida « Nécessité⁹⁵⁷ ». La proximité avec l'idée lacanienne de créer l'avènement de cette unité chez le sujet comme cause du désir est ici troublante. Car cette Nécessité du rêve est ainsi précisée par Derrida :

Cela ne veut pas dire que le rêve n'est qu'une fantaisie, de l'imaginaire, un moment accessoire ; ce "rêve" institue la parole, l'écriture, la voix, le timbre. Il ne peut pas ne pas y avoir ce rêve, ce désir rêvé d'une voix purement idiomatique, qui serait ce qu'elle est et qui serait indivisible en quelque sorte ; même si ce rêve est destiné à rester rêve, la promesse – il vaut mieux parler de promesse que de rêve –, la promesse, elle, en tant que promesse, est un événement, elle existe ; il y a de la promesse d'unité et c'est ce qui met le désir en mouvement ; il y a du désir⁹⁵⁸.

Alors même que Derrida entend ici l'idée de l'unité, même s'il la remet en cause, Lacan de son côté entend la divisibilité de l'unité du signifiant, définissant celui-ci dans sa structure comme un incessant jeu de *différences*. En effet, Lacan dans le Séminaire *L'identification*, affirme : « Autrement dit, à la différence du signe [...], ce qui distingue le signifiant, c'est seulement d'être ce que les autres ne sont pas ; ce qui dans le signifiant, implique cette fonction de l'unité, c'est justement de n'être que différence. C'est en tant que pure différence que l'unité, dans sa fonction signifiante, se structure, se constitue. [...] rien n'est proprement pensable, rien de la fonction n'est proprement pensable, sans partir de ceci que je formule : l'un comme tel est l'Autre⁹⁵⁹. »

Stéphane Habib, ayant à cœur de montrer les croisements entre Lacan et Derrida, notamment à propos de la vérité affirme : « Que Lacan donne à entendre, [dans la célèbre formule « Moi, la vérité je parle »], une prosopopée de la vérité est ce qui aurait permis de laisser venir toutes ces questions, de les laisser s'entremêler à celles de Derrida – et à celles que Derrida pose très directement à la possibilité d'une telle

⁹⁵⁶ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretien*, « Dialogues », entretien avec Anne Berger tenu en 1983, Éditions Galilée, 1992, p. 145.

⁹⁵⁷ *Ibid.*

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 145-146.

⁹⁵⁹ Jacques Lacan, *L'identification*, Séminaire inédit (1961-1962), Leçon du 29 novembre 1961, cité par Stéphane Habib, dans l'article *In media res*, Article paru dans la revue *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670, p. 200-201.

phrase⁹⁶⁰. » N'est-ce pas entendre que selon Derrida l'écriture se *propose* aussi par rapport à la mort, ou plus exactement, et c'est ce que nous voulons montrer, par rapport aux morts et plus largement dans le « rapport » à toute absence ? En effet, la prosopopée, définie comme la figure de style (figure de fiction ?) par laquelle on prête la parole à des êtres inanimés, à des morts ou à des absents, est très précisément ce que Derrida revendique.

En ce sens son écriture est endeuillée. Elle donne « corps » à tous les disparus afin que ne se perde pas leur mémoire et par là elle devient désir :

Je parle rarement de perte, comme je parle rarement de manque, parce que ce sont des mots qui appartiennent à un code de négativité, qui n'est pas, dont je ne voudrais pas qu'il soit le mien. Je ne crois pas que le désir ait un rapport essentiel au manque. Je crois que le désir est affirmation, et par conséquent le deuil même l'est aussi ; j'accepterai plus facilement de dire que mon écriture est endeuillée, ou de demi-deuil, sans que cela veuille signifier la perte.

Néanmoins, s'il y avait une expérience de la perte au cœur de tout ça, la seule perte dont je serai toujours consolable et qui rassemble toutes les autres, je l'appellerais la perte de mémoire. La souffrance qui est à l'origine de l'écriture pour moi, c'est la souffrance de la perte de mémoire, non seulement de l'oubli ou de l'amnésie, mais de l'effacement des traces⁹⁶¹.

Dès lors cette proposition d'une écriture comme prosopopée présuppose l'impossibilité de *faire* le deuil, cela en incorporant, c'est-à-dire en animant une parole des disparus dans le « corps » (corpus) même de l'écriture. En effet, il *faut* que se perpétue la mémoire, que les morts ne soient pas introjectés dans un deuil qui pourrait dès lors se consumer. Cette absence de *faire*, comme volonté de garder l'autre dans l'écriture, admet tout de même un autre type de « faire », celui de l'écriture. Une écriture faite œuvre. Pourtant, dans ce *faire* subsiste « une terrible fatalité » selon l'expression de Derrida : une logique du deuil comme demi-deuil ou double deuil au sein de laquelle le sujet est contraint de renoncer à un travail performant du deuil tout en ne cessant de travailler à tenter de le résorber. Or, précise Derrida : « Le discours psychanalytique, même s'il est subtil et nécessaire, se tient en deçà de cette fatalité, de cette nécessité. C'est la double contrainte du deuil⁹⁶². » Si avec Lacan la lettre arrive toujours à destination et même si selon le « dernier » Lacan cette destination se transforme en effets de différances poétiques, Derrida, lui, affirme dans *La carte postale* :

⁹⁶⁰ Stéphane Habib, *In media res*, Article paru dans la revue *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670, note de bas de page, p. 195.

⁹⁶¹ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretiens*, « Dialangues », entretien avec Anne Berger tenu en 1983, Éditions Galilée, 1992, p. 153.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 161.

Les destinataires sont morts, la destination c'est la mort, non pas au sens de la prédication de S. ou de P., selon laquelle nous serions destinés à mourir, non, pas au sens où arriver à notre destination à nous mortels, c'est finir par mourir. Non, l'idée même de destination comprend analytiquement l'idée de mort comme un prédicat (p) compris dans le sujet (s) de la destination, le destinataire ou le destinataire. Et tu es, mon amour unique

la preuve, mais vivante justement qu'une lettre peut toujours ne pas arriver à destination, et que donc jamais elle n'y arrive. Et c'est bien ainsi, ce n'est pas un malheur, c'est la vie, la vie vivante, battue, la tragédie, par la vie encore survivante. Pour cela, pour la vie je dois te perdre, pour la vie, et me rendre par toi illisible. J'accepte⁹⁶³.

Nous interrogerons alors en quoi ce rapport à la mort propose un-delà de la logique et de la psychanalyse, comment il est à la fois fatalité et engendrement et en quoi cette mémoire par rapport aux morts est au fond un désir de survie, un désir de poursuivre :

POUR SUIVRE. CE QU'IL APPELLE SURVIVRE. OUI. ÉCRIRE⁹⁶⁴

1- 1 Le poétique comme expérience du deuil

a) L'acte poétique est un acte psychanalytique

Dans *Encore*, Jacques Lacan « opère des substitutions soudaines du graphématique au phonématique⁹⁶⁵ », affirme Derrida. Il ajoute :

Comme je l'ai dit, ma lecture du séminaire sur la *Lettre volée* et ce qui l'annonçait de 1965 à 1971 dans *De la grammatologie* et dans *Positions* ne prétendait pas y enfermer ou y épuiser Lacan (je l'ai dit explicitement dans ces textes mêmes), mais seulement traiter une configuration forte et relativement stabilisée du déplacement lacanien. Le discours de Lacan, toujours très sensible – et qui le lui reprocherait ? – à tous les mouvements de la scène théorique, n'a cessé de réajuster, refondre même, parfois contredire les axiomes dont je viens de parler. L'accent sur l'écriture n'a pas cessé de s'alourdir après 68, jusqu'à inverser, très "grammatologiquement", l'énoncé que j'ai cité tout à l'heure sur l'écriture "phonématique et même encore phonétique", puisqu'il écrit dans le Séminaire *Encore* "Mais le signifiant ne se peut d'aucune façon se limiter à ce support phonématique"⁹⁶⁶.

Et en effet, dans *Encore*, Lacan donne à l'écrit une part considérable. Pour autant ce n'est pas vraiment cette question de substitution qui intéresse Derrida, puisque selon lui, « la trace, le gramme, la différance, etc., n'est pas plus graphique que phonématique, pas plus spatial que temporel », mais « laissons » précise Derrida, « ce n'est pas le lieu de

⁹⁶³ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 39.

⁹⁶⁴ Stéphane Habib, « s à écrire », *Rue Descartes*, 2006/2 (n° 52), p. 64-73. DOI : 10.3917/rdes.052.0064. URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2006-2-page-64.htm>

⁹⁶⁵ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Pour l'amour de Lacan », 1996, p. 80.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

traiter ce grave et tenace malentendu⁹⁶⁷. » Si l'entente n'est jamais vraiment bonne entre Derrida et Lacan, n'est-ce pas précisément parce qu'il existe entre eux une proximité des problèmes abordés alors même qu'ils ne les travaillent pas selon les mêmes enjeux⁹⁶⁸ ? Mais alors et au final, si quelque chose résiste à se confondre entre Derrida et Lacan, cela se situe-t-il seulement du côté de la pratique ? Certes ce que vise Lacan, le clinicien, c'est une *praxis*. Il le répète encore très explicitement dans son dernier Séminaire en 1974. Non seulement il ne revendique aucune *conception du monde*, mais même il l'exclut :

Le terme de conception du monde suppose un tout autre discours que le nôtre, celui de la philosophie. Rien n'est moins assuré, si l'on sort du discours philosophique, que l'existence d'un monde. Il n'y a qu'occasion de sourire quand on entend avancer du discours analytique qu'il comporte quelque chose de l'ordre d'une telle conception⁹⁶⁹.

Lacan affirme que l'ontologie n'a fait qu'isoler la copule *être*, pour en faire un usage universel⁹⁷⁰. Il ajoute : « ce verbe n'est même pas, dans le champ complet de la diversité des langues, d'un usage qu'on puisse qualifier d'universel⁹⁷¹ ». Lacan vise une vérité du sujet, une assomption de sa singularité pour transformer quelque chose dans son histoire. Et pour reprendre l'expression de Derrida : « qui pourrait le lui reprocher ? » Que puissent se lâcher les amarres de la souffrance pour le malade ou le fou, n'est-ce pas le serment par rapport auquel doit s'engager tout clinicien ? Dans les dernières années de son parcours intellectuel, Lacan cherche à discerner en quoi le discours psychanalytique est efficace et dans quel champ cette fonction opère, tandis que Derrida, à l'inverse, critique et jette la suspicion sur tout ce qui pourrait favoriser une efficacité toujours, selon lui, teintée de souveraineté et de domination. Derrida, même s'il ne propose pas de « conception du monde », défend néanmoins un certain « concept » du monde, un monde où l'autre lorsqu'il disparaît, ne cesse de hanter le mien⁹⁷². Il parle

⁹⁶⁷ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Pour l'amour de Lacan », 1996, p. 39.

⁹⁶⁸ Rappelons, même si nous l'avons déjà développé antérieurement, et afin de corroborer cette hypothèse d'une proximité entre Derrida et Lacan, que Derrida affirme, dans *Pour l'amour de Lacan*, que le psychanalyste français a permis une « restructuration philosophique du discours ou des institutions psychanalytiques », à laquelle loin de s'opposer, il s'agit au contraire de rendre hommage. Néanmoins, ce discours « le plus proche » devait être aussi le plus déconstructible, le plus à déconstruire » précise Derrida, sans doute à cause même de cette proximité. Voir *Pour l'amour de Lacan*, p. 73-74. Voir aussi infra, Deuxième partie, Chapitre 2, à) Le huit ou l'institution de l'infini debout, p. 215.

⁹⁶⁹ Jacques Lacan, Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, III, « La fonction de l'écrit », Éditions du Seuil, Janvier 1975, p. 42.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² Dans *Béliers*, Derrida affirme : « Aucun monde ne peut plus nous soutenir, nous servir de médiation, de sol, de terre, de fondement ou d'alibi. Peut-être n'y a-t-il plus que l'altitude abyssale d'un ciel. Je suis seul au monde là où il n'y a plus de monde. Ou encore : je suis seul dans le monde dès lors que je me dois à toi,

explicitement d'un poème, qui serait susceptible de dire le monde. Il dit, selon son expression, le « concept » du monde : « ce poème dit le monde, l'origine et l'histoire du monde, l'archéologie et l'eschatologie du concept, la *conception* même du monde. Comment le monde a été *conçu*. Comment il naît et aussitôt n'est plus, comment il s'éloigne et nous quitte, comment sa fin s'annonce⁹⁷³. » S'il n'y a pas de monde transcendant, selon lui, il reste néanmoins le monde où je me dois de porter l'autre. Là où le monde se dérobe, nulle présence à soi ou à l'autre ne pouvant se représenter, là où le monde de l'autre disparaît lorsqu'il meurt, je dois porter l'autre dans ce monde alors même qu'il n'y est plus. J'ai ainsi la responsabilité de porter le monde sans l'autre, l'autre demeurant nécessairement *Unheimlich* et inappropriable. Par conséquent, l'horizon d'efficacité est toujours déjà visé par Lacan quand Derrida cherche seulement à démettre de leurs socles les hiérarchies pyramidales instituées où qu'elles se situent, supposant toujours des assimilations et appropriations. Et pourtant, du côté de Lacan, lorsqu'il s'agit d'aider l'autre à moins souffrir, à soulager son mal ou encore à transmettre aux psychanalystes une pratique dans laquelle ils ne devront en aucun cas « prétendre être dans le vrai⁹⁷⁴ », n'est-ce pas vouloir aussi porter l'autre en soi, son étrangeté, jusqu'à ce qu'il puisse soutenir son désir d'exister au monde afin qu'il ait une chance (*Tuchê*) de ne plus achopper sur la répétition de l'*automaton* ?

En effet, pour Lacan, il convient toujours d'envisager « un mode de rapport nouveau fondé seulement sur ce qui fonctionne comme parole, et ce, dans quelque chose que l'on peut définir comme un champ⁹⁷⁵. » Or, « il s'agit de discerner quel est l'office du discours analytique, et de le rendre, sinon officiel, du moins officiant⁹⁷⁶. » Rendre officiant consiste étymologiquement à remplir une fonction. La question de Lacan est alors de préciser quelle peut être, si elle est spécifique, la fonction que remplit l'écrit dans le discours analytique. Repérer cette fonction c'est d'abord montrer, qu'afin que se produisent des effets, il convient de préalablement détourner les oreilles.

que tu dépends de moi, que je te porte et dois assumer, en tête à tête ou face à face, sans tiers, médiateur, intercesseur, sans territoire terrestre ou mondial. » p. 68-69.

⁹⁷³ Jacques Derrida, *Béliers – Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème*, Éditions Galilée, 2003, p. 77.

⁹⁷⁴ Lacan affirme en effet dans *L'introduction à l'édition allemande des Écrits* : « Ce n'est pas parce que le sens de leur interprétation a eu des effets que les analystes sont dans le vrai, puisque même serait-elle juste, ses effets sont incalculables. [...] Ce qu'ils ont à savoir, c'est qu'il y en a un de savoir qui ne calcule pas, mais qui n'en travaille pas moins pour la jouissance. » *Autres Écrits*, Édition du Seuil, p. 558.

⁹⁷⁵ Jacques Lacan, Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, III, « La fonction de l'écrit », Éditions du Seuil, Janvier 1975, p. 39.

⁹⁷⁶ *Ibid.*

S'il y a quelque chose qui peut nous introduire à la dimension de l'écrit comme tel, c'est nous apercevoir que le signifié n'a rien à faire avec les oreilles, mais seulement avec la lecture, la lecture de ce qu'on entend de signifiant⁹⁷⁷.

Le rôle du psychanalyste, tel que Lacan le conçoit à la fin de son parcours de psychanalyste (dans cette *Kehre* que pointe Derrida), s'accomplit dans le fait d'apprendre à lire au sujet de l'inconscient, c'est-à-dire à faire taire son désir d'entendre quelque chose à son discours, soit de jouir du sens. Lacan le dit ainsi : « Dans votre discours analytique, le sujet de l'inconscient, vous le supposez savoir lire. Et ça n'est rien d'autre, votre histoire de l'inconscient. Non seulement vous le supposez savoir lire, mais vous le supposez pouvoir apprendre à lire.

Seulement ce que vous lui apprenez à lire n'a absolument rien à faire, en aucun cas, avec ce que vous pouvez en écrire⁹⁷⁸. » Cela suppose de jouer avec l'écriture c'est-à-dire de comprendre qu'« à ce qui s'énonce de signifiant vous donnez une autre lecture que ce qu'il signifie⁹⁷⁹. » Ce savoir-lire suppose une pratique de la part de l'analyste puis de l'analysant. Elle consiste à comprendre que ce qui s'écrit dans l'inconscient est susceptible d'être lu de multiples façons.

De cette manière, la pratique du savoir-lire met en valeur l'écriture comme pas-à-lire, ce qui renvoie à la définition de la lettre en tant que rature, en tant qu'opaque au sens. Ce qui revient à dire que ce travail de lecture gravite autour d'une impossibilité. Le travail d'analyse peut alors être défini comme un processus permettant d'isoler cette impossibilité-là⁹⁸⁰.

À la place de cet impossible à dire, le sujet afin de surgir à sa singularité, doit créer, s'inventer un nouveau signifiant qui sera absolument personnel et donc décollé du sens. Cela lui permettrait de substituer au manque-à-être, comme expérience de la mort lors de la castration, une résurrection passant par l'apparition d'un sujet vide dont il pourrait témoigner par un dire hors-sens. Tout comme le poète crée l'objet poème afin de tenter de dire quelque chose du réel, de s'y confronter, de l'isoler et d'y constamment faire retour, de même le sujet doit faire un effort de poésie. En effet, alors que « le névrosé, fixé à son fantasme et à une jouissance obscure, est divisé et angoissé par le signifiant. Le

⁹⁷⁷ Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, III, « La fonction de l'écrit », Éditions du Seuil, Janvier 1975, p. 45.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁷⁹ *Ibid.*

⁹⁸⁰ Lender Mattioli Pasqual, *Usage clinique de la lettre : Du bien-dire au savoir-lire*, Thèse de doctorat dirigée par Sophie Maret-Maleval, Domaine Sciences humaines et Sciences sociales, soutenue le 19 janvier 2016, Jury : Sophie Marret-Maleval, Christine Page, Clotilde Leguil, Emmanuel Borgnis-Desbordes, Josiane Paccaud-Huguet, p. 255.

poète, lui, peut élaborer son fantasme, remanier son symptôme et produire des objets poétiques⁹⁸¹. » L'effort de poésie passe par cette création artistique, là où le sujet doit advenir. Il doit parvenir à créer une parole autour de la jouissance du dire qui se saurait toujours et d'emblée en-dehors du sens. Lacan le dit ainsi :

Un signifiant nouveau, celui qui n'aurait aucune espèce de sens, ça serait peut être ça qui nous ouvrirait à ce que, de mes pas patauds, j'appelle le Réel. Pourquoi est-ce qu'on ne tenterait pas de formuler un signifiant qui aurait, contrairement à l'usage qu'on en fait habituellement, qui aurait un effet ?⁹⁸²

Cet effet passe notamment par une parole fulgurante s'inscrivant à même le corps. Il s'agit de provoquer une parole qui puisse perforer le mur du langage pour atteindre au réel. Ce n'est plus le *logos* qui est visé mais le « dire » comme ce qui fait résonner le corps. Cette parole, fulgurante comme l'éclair, est une écriture comme effets de corps. L'acte poétique se tient dans le fait que le corps y est sidéré, affecté par le signifiant, c'est-à-dire ému. En effet, il y a un caractère profondément équivoque de la parole affirme Lacan.

Mais même à s'en tenir à ce qu'elle fait connaître, la nature du langage ne permet pas de l'isoler des résonances qui toujours indiquent de la lire sur plusieurs portées. C'est cette partition inhérente à l'ambiguïté du langage qui seule explique la multiplicité des accès possible au secret de la parole. Il reste qu'il n'y a qu'un texte où se puisse lire à la fois ce qu'elle dit et ce qu'elle ne dit pas, et que c'est à ce texte que sont liés les symptômes aussi intimement qu'un rébus à la phrase qu'il figure⁹⁸³.

Faire résonner le corps est alors ce en quoi consiste l'acte poétique. Il s'agit de l'émouvoir, tout comme le poème par découpage du son, en usant du rythme, fait signe au-delà d'un dire commun. Les rythmes, les sons, la musicalité, toute la polyphonie du langage héritée de l'enfance et faisant corps avec elle, doit être traduite en langue intelligible. Il faut ainsi que se provoquent au sein du discours ces moments d'éclair où une vérité apparaît soudain au sujet, vérité accompagnée d'effets, de mouvements dans le corps, tout comme dans la parole oraculaire quelque chose fait signe et se profère au-delà du sens. Lacan, en avril 1973, dans *L'introduction à l'édition allemande des Écrits* affirme que ce qui fait entrer dans la matrice du discours, ce n'est pas le sens mais le signe. Il ajoute : « Avant que l'être imbécile prenne le dessus, pourtant d'autres, pas sots

⁹⁸¹ Armelle Gaydon, *Lacan et la poésie*, Sous la direction de Mr. Gérard Wajeman Mémoire de D.E.A. Département de Psychanalyse Université de Paris VIII – Saint Denis Année 2003 – 2004.

⁹⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIV*, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre », leçon du 17 mai 1977, inédit.

⁹⁸³ Jacques Lacan, *Autres écrits*, « Le discours de Rome », Éditions du Seuil, Avril 2001, p.140.

énonçaient de l'oracle qu'il ne révèle ni ne cache : *sèmaïnei* il fait signe⁹⁸⁴. » Le temps d'avant l'être imbécile (Socrate) était un temps sans que le *logos* ne fasse autorité dans le dire, moment philosophique à partir duquel s'est perdue cette vérité sans savoir des présocratiques (notamment Héraclite), considérés par Lacan comme ceux qui avaient compris que la parole ne révèle ni ne cache, comparable en ceci à celle de l'oracle. Il convient donc de faire acte durant la cure en faisant retrouver au sujet cette sorte de parole prophétique, celle qui fait signe à même le corps et ne porte vers aucune révélation, pas plus qu'elle ne cache de secret⁹⁸⁵. C'est en cela qu'il convient de fonder un *nouvel amour* dans la mesure où Lacan précise : « j'ai dit que c'était de l'amour qui s'adressait au savoir ; je n'ai pas dit du désir, parce que pour ce qui est du *Wistrieb* (pulsion de savoir), quoi que ce soit Freud qui en ait commis l'impair, on peut repasser. Pour ce qui est de ceci, c'est qu'il n'y a pas le moindre désir de savoir, c'est ce qui est absolument démontré, démontré par l'histoire et particulièrement par l'histoire de la psychanalyse⁹⁸⁶. » La chance de sortir du savoir pour entrer dans le *nouvel amour* consiste alors à faire de la nécessité une chance, soit de produire des effets de franchissements. Du « ne cesse pas de s'écrire » (soit la Nécessité « ce qui est supporté du jeu de mots que « *Lalangue* mienne à gardé d'une autre^{987 988}») il faut aller vers le « ne cesse pas de ne pas s'écrire » (soit l'impossible du rapport sexuel – deux corps

⁹⁸⁴ Jacques Lacan, *Autres écrits*, « L'introduction à l'édition allemande des Écrits », Éditions du Seuil, Avril 2001, p.558.

⁹⁸⁵ Il est fondamental, afin de montrer les parentés et différences entre Lacan et Derrida au plus près de leurs nuances, de préciser ici que Lacan dans *Encore* affirme qu'il n'existe pas de discours spécial qui permettrait d'accéder à une réalité pré-discursive, dans la mesure même où il n'y a aucune réalité pré-discursive. Nous ajoutons : croire en un secret de la langue, secret crypté et intraduisible, soit ce qu'affirme Derrida, est selon Lacan « un rêve – le rêve fondateur de toute connaissance. Mais c'est là aussi bien ce qui est à considérer comme mythique. Il n'y a aucune réalité pré-discursive. » Jacques Lacan, Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, III, « La fonction de l'écrit », Éditions du Seuil, Janvier 1975, p. 43. C'est en effet à ce rêve d'une langue cryptée à jamais gardée du secret de l'autre que rêve Derrida.

⁹⁸⁶ Jacques Lacan, *Autres écrits*, « L'introduction à l'édition allemande des Écrits », Éditions du Seuil, Avril 2001, p.558.

⁹⁸⁷ Nous reviendrons sur ce concept de *lalangue*. En effet, Lacan la définit comme la « langue dite maternelle », soit celle dont on hérite nécessairement d'une autre. Elle désigne ce qui donne forme à la jouissance au cœur même de la langue, ce qui de la langue est en résonance avec ce qui jouit du corps. Elle est dite maternelle car elle constituée à partir des premiers mots, des premières phrases entendues par le nourrisson. Là aussi il s'agit de ce qui résonne à même le corps : la mélodie, le son, la tonalité en-dehors du sens. « *Lalangue* se constitue dans un tissage serré entre les paroles, les sons, les gestes, les expressions et la jouissance : aussi bien la douleur que la satisfaction. » Jean-Pierre Rouillon, *L'inconscient et lalangue*, Conférence donnée le 26 juillet 2011, à la section clinique de Strasbourg. Tout comme on peut le lire chez Derrida, Lacan considère cette langue à la fois comme édifiant le sujet mais aussi le menaçant lorsqu'elle n'ouvre pas sur une élaboration symbolique ultérieure. C'est à civiliser la jouissance qu'il convient d'accéder par la cure, sans quoi elle reste « la mort du signe qu'elle véhicule » in Jacques Lacan, *La troisième*, 7^{ème} Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome, Conférence parue dans les Lettres de l'École freudienne, 1975, n° 16, p. 177-203, (189).

⁹⁸⁸ Jacques Lacan, *Op.cit.*, p.559.

réunis dans l'acte d'amour ne pourront jamais faire Un – et cela se supplée par la jouissance du dire hors sens qui ne cesse d'essaimer des signifiants substitutifs, se substituant à l'infini d'un écrire à même le corps), pour enfin aboutir à l'heureuse rencontre (*Tuchè*) soit au « cesse de ne pas s'écrire » comme régime de la rencontre, la rencontre de l'amour. Cette rencontre, comme *nouvel amour*, se joue évidemment à l'étage symbolique dans le transfert qui « est de l'amour, un sentiment qui prend là une si nouvelle forme qu'elle y introduit la subversion, non qu'elle soit moins illusoire, mais qu'elle se donne un partenaire qui a chance de répondre, ce qui n'est pas le cas dans les autres formes⁹⁸⁹. » Or, c'est au poème de Rimbaud, *Illuminations*, que Lacan emprunte l'expression *nouvel amour* qui résonne tel un tambour, tel le son d'une nouvelle harmonie.

A UNE RAISON

Un coup de ton doigt sur le tambour décharge
tous les sons et commence la nouvelle harmonie.

Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux
hommes et leur en-marche.

Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se
retourne, - le nouvel amour !

Dans le contexte de ce poème Lacan affirme : « Faire l'amour, comme le nom l'indique, c'est de la poésie. Mais il y a un monde entre la poésie et l'acte⁹⁹⁰ », précise-t-il. Peut-être parle-t-il ici de cette idée de monde dont il ne veut aucunement produire une conception universelle ? Et dès lors, en utilisant cette expression courante « il y a un monde », sans doute insiste-t-il sur la différence qu'il y a – différence incommensurable -, non seulement entre la philosophie et le discours psychanalytique, mais encore entre la poésie et l'acte poétique. Cette différence se joue en effet dans le fait que l'acte poétique n'a nulle sagesse à révéler. En effet, si dans la tradition heideggerienne seul le poète peut tenter de révéler une vérité comme *alèthèia*, le psychanalyste, lui, ne cherche à dévoiler aucun sens, au contraire, il doit apprendre à lire les effets de corps hors-sens. Dans la mesure où, affirme Lacan en citant Heidegger, l'homme est un être qui, seul, peut « habiter le langage », il a l'illusion de pouvoir en révéler un sens. « Cet être se distingue par ce logis, et c'est un logis cotonneux, cotonneux en ce sens qu'il le rabat, cet être, vers

⁹⁸⁹ *Autres écrits*, « L'introduction à l'édition allemande des Écrits », Éditions du Seuil, Avril 2001, p.559-558.

⁹⁹⁰ Jacques Lacan, Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, III, « Dieu et la jouissance de La femme », Éditions du Seuil, Janvier 1975, p. 93.

toutes sortes de concepts, comme j'ai dit d'abord *Begriff* (termes), qui ne sont que des tonneaux, tous plus futiles (c'est-à-dire qui fuient), les uns que les autres⁹⁹¹. » C'est dire qu'aucun concept, aucun contenu de sens ne peut venir rejoindre ce qu'il en est du réel. Pour Lacan le réel est inaccessible, on ne peut strictement jamais l'atteindre par aucun signifiant. Le discours du maître consiste à l'inverse à demeurer dans l'illusion de pouvoir dévoiler quelque chose de la vérité du monde ou de l'être. En effet, selon Lacan :

Le réel n'est pas le monde. Il n'y a aucun espoir d'atteindre le réel par la représentation. [...] Le réel n'est pas universel⁹⁹².

Lacan « décrit » alors le réel en passant par le symptôme :

J'appelle symptôme ce qui vient du réel⁹⁹³. Le sens n'est pas celui dont on le nourrit pour sa prolifération ou extinction, le sens du réel c'est le symptôme, c'est le réel, le réel en tant qu'il se met en croix pour empêcher que marchent les choses au sens où elles rendent compte d'elles-mêmes de façon satisfaisante – satisfaisante au moins pour le maître [...] ⁹⁹⁴.

Si de fait, Heidegger recherche un Dire plus radical, une parole de l'origine qui permettrait de penser l'être au-delà de ce que le *logos* déclare selon la logique du vrai et du faux (soit la recherche d'une parole apophantique, correspondant à une interpellation de l'être), Lacan, lui, travaille à transmettre un mode opératoire qui vaille pour chaque psychanalyste face à chacun des sujets accueillis dans leur particularité singulière, un par un, bien loin de l'idée d'un acte transcendantal qui révélerait un universel dans le langage. Il affirme clairement dans *Introduction à l'édition allemande des Écrits*, qu'il n'y a d'« analyse que du particulier⁹⁹⁵. » L'acte poétique est donc ce par quoi un sujet particulier parvient à changer de discours avec l'aide d'un analyste qui a pour rôle de le démettre de ses illusions de maîtrise du sens et de la vérité. Or, la vérité du discours psychanalytique est la suivante : « il faut dresser l'oreille à la mise à l'épreuve de cette vérité qu'il y a de l'émergence du discours analytique à chaque franchissement d'un discours à l'autre⁹⁹⁶. » Lacan explique : « Il y a un texte de Rimbaud

⁹⁹¹ Jacques Lacan, Intervention au Congrès de la Grande-Motte, Séance du vendredi 2 novembre (après-midi), parue dans les Lettres freudiennes, 1975, pp 69 -80, (75).

⁹⁹² Jacques Lacan, *La troisième, 7^{ème} Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome*, Conférence parue dans les Lettres de l'École freudienne, 1975, n° 16, p. 177-203, (184).

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 177-203, (185).

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 177-203, (185).

⁹⁹⁵ Jacques Lacan, *Autres écrits*, « Introduction à l'édition allemande des Écrits », Éditions du Seuil, Avril 2001, p.557.

⁹⁹⁶ Jacques Lacan, Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, III, « À Jakobson », Éditions du Seuil, Janvier 1975, p. 25.

dont j'ai fait état l'année dernière, qui s'appelle *A une raison*, et qui se scande de cette réplique qui en termine chaque verset – *Un nouvel amour*. [...] L'amour c'est dans ce texte le signe, pointé comme tel, de ce qu'on change de raison et c'est pourquoi le poète s'adresse à cette raison, c'est-à-dire – on change de discours⁹⁹⁷. »

Ainsi selon Lacan, le sujet, afin de produire ces effets de franchissement d'un discours à l'autre conduisant *in fine* à une assomption de lui-même, doit « y mettre du sien ». Anne Élane Cliche dans l'article *Jacques Lacan. Poésie, savoir et vérité*, parle d'une expérience de l'écriture qui est expérience de l'Autre, mais aussi expérience du transfert comme création, travail où l'on se fait aussi et en même temps, l'étranger de l'expérience. « Écrire, ce n'est donc pas produire un discours sur la jouissance, c'est en quelque sorte travailler à en payer le prix, à créer le corps qui la concerne et la vise, cette jouissance. En cela, l'œuvre poétique crée un corps qui n'a jamais existé, mais il y a, pourrait-on dire, en lui, la mise à découvert d'un "je", de sa blessure ou brisure, de sa place comme point d'exil ; mise à découvert de ce corps d'énonciation, de sa matérialité impossible et de son énigme qui en constitue la signature⁹⁹⁸. » Ce corps parlant inouï et inédit est articulé en langue. Or, « dans ce texte poétique, le fantasme court vers sa formule sans la rejoindre⁹⁹⁹. » De là découle la puissance d'engendrement à laquelle le sujet s'applique mais où en même temps il est obligé de se soumettre à la loi du symbolique afin de produire l'œuvre qui a « à voir avec ce temps de l'assomption du "je", mais le "je " qu'elle crée est inédit, exilé de lui-même : disséminé par la fiction que produit la lettre¹⁰⁰⁰. » Finalement, « La poétique est certainement le lieu d'assomption d'un savoir sur *la vérité comme structure de fiction*¹⁰⁰¹. [...] La voix est bien celle d'un sujet fictif ; et l'informulable de cette vérité fait texte¹⁰⁰². » Or, ce savoir n'est, précise Anne Élane Cliche, ni ontologique, ni métaphysique, mais physique, dans le sens où il met en jeu le corps. Elle précise : « c'est un savoir qui frappe de plein fouet et fait exploser la volonté¹⁰⁰³ », là où des corps autres se créent.

⁹⁹⁷ Jacques Lacan, Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, III, « À Jakobson », Éditions du Seuil, Janvier 1975, p. 25.

⁹⁹⁸ Anne Élane Cliche, *Jacques Lacan. Poésie, savoir et vérité*, Article paru dans la Revue *Œuvres et critiques*, XXXIV, 2 (2009), p. 64.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 67.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 64.

Dés lors, comment entendre Derrida, à propos de la lecture que fait Lacan de *La lettre volée*, lorsqu'il affirme que le psychanalyste « exclut, sans jamais en souffler mot, la fiction textuelle à l'intérieur de laquelle il découpe la narration dite générale¹⁰⁰⁴ », ou autrement dit lorsqu'il l'accuse d'être un sémanticien, opérant simplement avec le texte de Poe à un « déchiffrement herméneutique » ? N'est-ce pas omettre tous ces éléments autour de l'écriture et de la poétique que nous venons de repérer dans celui que l'on appelle le dernier Lacan ? Hormis le fait que Derrida repère ici l'analyse de Lacan, du seul texte de Poe, comme fascinée d'un contenu, celui de la vérité qui ferait toujours retour en son lieu propre sans se perdre, se détruire ou se diviser, le philosophe semble n'entendre également et plus largement que la volonté de Lacan d'amener le sujet singulier à une assomption vers sa vérité propre, lieu où se trouve la lettre, symbole du vide autour duquel tout tourne et est voué à revenir à la bonne place.

Ainsi, si nous avons suggéré, ci-dessus, quelques points de rencontre entre la pensée « du » Lacan des années 1970 et certaines approches de Derrida, nous voudrions maintenant en expliciter les enjeux afin de tenter d'entendre ce qu'il en est de leur parenté polémique (leur *polémos*) au cœur même de leurs malentendus :

- Lacan dans le Séminaire *Encore* affirme que la dimension de l'écrit n'a rien à faire avec les oreilles mais seulement avec la lecture, la lecture de ce que l'on entend dans le signifiant, Derrida, lui aussi, veut « manger la marge en luxant le tympan¹⁰⁰⁵ », afin de sortir la philosophie hors du savoir absolu pour la conduire à entendre l'inouï.

- Chez Lacan la pratique du savoir-lire tourne autour d'une impossibilité, le travail de l'analyste consiste à amener le sujet à isoler cette impossibilité-là, une impossibilité notamment à rejoindre le sens du symptôme. « Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel¹⁰⁰⁶. » Selon Derrida, la déconstruction est l'expérience-même de l'impossible, ce qui est l'enjeu même du possible, fondant l'endurance de l'aporie.

- Lacan appelle le sujet à une parole oraculaire, prophétique, faite de fulgurances, d'éclairs et de fragments de vérité. Si Derrida persiste à nier que dans la *phôné* puisse se dire une présence et ne cessera de déjouer le phonocentrisme, néanmoins, même si c'est

¹⁰⁰⁴ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 459.

¹⁰⁰⁵ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie – « Tympan »*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. XXI.

¹⁰⁰⁶ Jacques Lacan, *Autres écrits*, « Télévision », Éditions du Seuil, Avril 2001, p.509.

selon lui au cœur de l'écriture qu'elles opèrent, il évoquera lui aussi ces effets de fulgurance, soit la *catachrèse* définie comme « production violente de sens, un abus qui ne se réfère à aucune norme antérieure ou propre¹⁰⁰⁷ ». Il s'agit pour Derrida « de tenter de produire de nouvelles formes de *catachrèses*, et ainsi un autre genre d'écrit, une écriture violente qui met en évidence les failles ou les déviations du langage¹⁰⁰⁸. »

- Si Lacan veut fonder un *nouvel amour*, sans désir de savoir, introduisant la subversion au sein du sujet, par le franchissement dans son discours de ce qui va au-delà du discours du maître, Derrida, lui aussi, veut inventer une pensée, subversive de la philosophie, celle qui s'affranchit des conditions de possibilité de ce que la métaphysique et ses principes (contradiction, identité et raison suffisante) définit comme impossible. Ainsi, Stéphane Habib affirme que se préparer à la venue de l'autre, c'est ce que l'on peut appeler la déconstruction : « Inventer, ce serait alors "savoir" dire "viens" et répondre au "viens" de l'autre. [...] De cette arrivée incessante du nouveau, pour ainsi dire, mais ce n'est peut-être pas la manière la plus heureuse de le formuler, de cette venue du nouveau donc, Jacques Lacan fait l'un des fondamentaux de la psychanalyse. Ce qui se dit là comme le surgissement surprenant du nouveau, déjouant de se surprise la saisie déterminée par le concept, est un peu partout disséminé dans le corpus lacanien et dans des optiques, à des fins toujours différentes, sous des formes très variées allant de la répétition à l'origine et de l'origine dans l'après-coup à la question interminable de la fin de l'analyse¹⁰⁰⁹. »

- On pourrait alors penser que la différence entre les deux penseurs soit de l'ordre de ce que Lacan critique et appelle *la conception du monde*. Pourtant, là encore nous avons montré la parenté de leur démarche respective. Premièrement, Lacan comme Derrida interrogent la pertinence de l'idée d'une ontologie, Lacan arguant qu'elle ne saurait être universelle dans la mesure où dans la multiplicité des langues ne figure même pas à chaque fois le mot. Deuxièmement, si Lacan rejette l'idée d'une conception du monde, pour autant, il s'agit bien pour lui de conduire le sujet dans la cure à une modification des amarres de son histoire, d'une réalisation d'un monde autre que celui souffrant dans lequel il reste enfermé. Tout comme selon Derrida, l'idée de monde s'entend dans le fait

¹⁰⁰⁷ Revue Les temps modernes, *Derrida – l'événement déconstruction*, N° 669/670, Juillet/octobre 2012, Jacques Derrida, *la déconstruction et l'autre*, p. 25.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁰⁹ *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670, Stéphane Habib, « In media res », p. 200.

de porter le monde de l'autre disparu pour continuer à faire histoire de et avec cette histoire.

- Serait-ce alors dans le champ politique que Lacan et Derrida s'opposent ?

Pour Lacan, il s'agit aussi pour le sujet d'accéder à une éthique du Bien-dire, lui permettant d'en finir avec les enjeux d'une certaine agressivité débouchant sur une errance sociale. Ainsi, selon Stéphane Habib, ce qui peut se penser du politique chez Lacan se dit par le terme même de psychanalyse. Il insiste : « il n'y a pas de clinique qui ne soit politique, [...] dans son discours, la psychanalyse est toujours déjà politique. Si je précise ainsi "dans son discours" c'est pour ajouter à cela que politique, elle l'est dans ses effets, mais que, déjà en elle, dans son nom, dans le discours qu'elle porte et qui la porte, le politique est là en jeu¹⁰¹⁰. » Stéphane Habib cite alors Lacan : « *Il est certain que se coltiner la misère, comme vous dites, c'est entrer dans le discours qui la conditionne, ne serait-ce qu'au titre d'y protester. Rien que dire ceci me donne position – que certains situeront de réprover la politique. Ce que, quant à moi, je tiens pour quiconque exclu.*¹⁰¹¹ »¹⁰¹²

Or, pour Derrida également, les enjeux politiques sont toujours associés aux enjeux de la psychanalyse. Derrida n'interroge la pulsion de pouvoir ou la pulsion d'emprise dans *États d'âme de la psychanalyse*, que sur le versant de la question politique. « Aucune politique ne pourra jamais éradiquer la pulsion », affirme-t-il. Pourtant, à tout le moins, s'agit-il de penser « la politique, à la fois optimiste et pessimiste, courageusement désabusée, résolument dégrisée de Freud – et à l'égard de la souveraineté et à l'égard de

¹⁰¹⁰ Stéphane Habib, « Si », Revue *Lignes. Derrida politique*, Mai 2015, N°47, p. 184

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 184. Citation en italique de Jacques Lacan, « Télévision », *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001, p. 517.

¹⁰¹² On peut évoquer également, pour rendre compte d'un Lacan politique cet extrait des *Écrits* : « Chez l'homme "affranchi" de la société moderne, voici que ce déchirement se révèle jusqu'au fond de l'être sa formidable lézarde. C'est la névrose d'autopunition, avec les symptômes hystérico-hypocondriaques de ses inhibitions fonctionnelles, avec les formes psychasthéniques et ses déréalisations de l'autrui et du monde, avec ses séquences sociales d'échec et de crime. C'est cette victime émouvante, évadée d'ailleurs irresponsable en rupture de ban qui voue l'homme moderne à la plus formidable galère sociale, que nous recueillons quand elle vient à nous, c'est à cet être de néant que notre tâche quotidienne est d'ouvrir à nouveau la voie de son sens dans une fraternité discrète à la mesure de laquelle nous sommes trop inégaux. » (Jacques Lacan, *Écrits*, « L'agressivité en psychanalyse », Éditions du Seuil, 1966, p. 124).

Ou encore, cet autre propos de Lacan dans *Lituraterre* : « Que le symptôme institue l'ordre dont s'avère notre politique, implique d'autre part que tout ce qui s'articule de cet ordre soit passible d'interprétation. C'est pourquoi on a bien raison de mettre la psychanalyse au chef de la politique. Et ceci pourrait n'être pas de tout repos, pour ce qui de la politique a fait figure jusqu'ici, si la psychanalyse s'en avérait avertie. » (*Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001, p. 18)

la cruauté¹⁰¹³. » Ou encore et nous l'avons déjà souligné, si selon lui, l'effet de souveraineté lié à la pulsion de pouvoir (*Bemächtigungstrieb*) est politiquement irréductibles, à tout le moins faut-il tenter de penser le politique comme un jeu de tractations avec l'impossibilité d'éradiquer la pulsion. C'est en ce sens que nous pouvons reprendre le propos de Stéphane Habib, recevable pour Lacan comme pour Derrida, « L'exigence de la psychanalyse, l'exigence pour la psychanalyse, l'exigence psychanalytique est une exigence politique¹⁰¹⁴. »

Alors et finalement, le fait que les questions de Lacan résonnent toujours d'une dimension clinique tandis que celles de Derrida sont liées à la question de la pensée, n'est pas l'essentiel. Il semble plutôt que le différend le plus notable entre Lacan et Derrida se situe dans le rapport à la mort. Isabelle Alfandary, dans un article intitulé *Lacan Derrida le malentendu*, conclut en affirmant que c'est du signifiant de la mort qui n'a pas cessé d'être agi et de circuler entre eux deux. Elle affirme : « La mort n'est nullement un exemple ; elle n'est pas un exemple pour Derrida, pas plus qu'elle n'est un signifiant comme les autres entre eux. La mort les occupe chacun à sa manière : dans la figure de l'aporie de la pulsion de mort chez l'un, celle du soleil du désir pur chez l'autre. De la même manière que le soleil et la mort ne se peuvent se regarder en face, nous formons pour conclure l'hypothèse que Jacques Lacan et Jacques Derrida n'ont pu se tenir l'un avec l'autre¹⁰¹⁵. » Isabelle Alfandary cite Derrida :

Donc il y avait la mort entre nous, il fut surtout question de la mort, je dirais même *seulement* question de la mort de l'un de nous, comme *avec* ou *chez* tous ceux qui s'aiment. Ou plutôt il en parlait, lui, seul, de notre mort, de la sienne qui ne manquerait pas d'arriver et de la mort et du mort dont selon lui je jouais¹⁰¹⁶.

Or, afin de corroborer cette idée selon laquelle entre Derrida et Lacan, c'est la mort qui est la question, nous voudrions reprendre l'expression que Lacan aurait prononcée pour définir Derrida : « un père qui n'y reconnaît pas l'impasse que lui-même tente sur l'Autre [grand A], en jouant du mort¹⁰¹⁷. » Qu'il soit ici question d'un rapport père-fils ou plus

¹⁰¹³ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 37.

¹⁰¹⁴ Stéphane Habib, « Si », *Revue Lignes. Derrida politique*, Mai 2015, N°47, p. 183.

¹⁰¹⁵ Isabelle Alfandary, *Lacan Derrida le malentendu*, Article paru dans la Revue *Le Tour Critique* 3 (2014), p. 55.

¹⁰¹⁶ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Pour l'amour de Lacan », 1996, p. 70.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

Derrida dans *Résistances* évoque là une phrase rapportée par Elisabeth Roudinesco dans *Histoire de la psychanalyse en France*. Lacan se serait servi d'une anecdote que Derrida lui aurait relatée à propos de son fils, celui-ci lui avouant, par jeu, son désir de mourir. Reprenant l'anecdote plus tard lors d'une conférence,

exactement d'un rapport au père et si en effet la mort est un enjeu entre les deux penseurs, c'est d'abord concernant la question du deuil, deuil du père-mort, c'est-à-dire de Freud. Cela nous l'avons déjà montré ci-dessus¹⁰¹⁸.

Alors, nous voudrions maintenant tenter de comprendre quel autre sens peut avoir cette expression « se jouer du mort » ?

Le jeu avec la mort, se jouer de la mort, soit se moquer d'elle, la manœuvrer, c'est en quelque sorte ce qui se produit avec les mots lorsqu'ils sont soumis à ce changement radical que la psychanalyse a introduit dans le langage. Ce changement, Abraham et Torok en rendent compte dans le *Verbier de Wolfman*, pensant une nouvelle topique, atopique, qui « garde un lieu introuvable pour cause », « là où » serait *logé* comme une prothèse, (une crypte), qui dissimulerait « le conflit mortel impuissant à résoudre. » Cette crypte « ne respecte plus l'ordre, l'ordre de la philosophie, ainsi déplacé, certes et sans retour possible, par un levier psychanalytique, mais non plus un certain ordre commun de la psychanalyse¹⁰¹⁹. » Elle brouille les distinctions claires mises en place par Freud entre l'incorporation et l'introjection, lorsque l'introjection qui permet le recours aux mots afin de résoudre les conflits n'est plus de mise et que l'incorporation se réapproprie inlassablement l'objet-plaisir tout en le rejetant. L'inclusion excluante de la crypte permet alors de transformer la conceptualité métapsychologique¹⁰²⁰. Le jeu avec la mort consiste à garder le mort vivant dans la crypte comme un symbole mort indéchiffrable, ne devant pas être déchiffré. Avec Lacan, le rapport à la mort est évidemment présent, hormis le fait que le sujet doit, une fois cette étape de la mort traversée, rendre compte de ce qui reste de vivant en lui, en passant par une autre jouissance, celle du corps, effet de franchissement du fantasme permettant l'élaboration d'un savoir nouveau, l'éthique du bien-dire étant ici comprise comme la création de signifiants nouveaux. Une fois le franchissement effectué, le sujet est délié de ce rapport à la mort et œuvre à son désir. C'est ce franchissement que ne réclame pas Derrida, considérant la crypte comme ce qui maintient l'anasémie (traduction dans une autre

Lacan aurait alors dit : « Je suis un tricheur de vie, dit un gosse de quatre ans en se lovant dans les bras de sa génitrice, devant son père qui vient de lui répondre : " Tu es beau " à sa question : " Pourquoi tu me regardes ? " Et le père n'y reconnaît pas (même de ce que l'enfant dans l'intervalle l'ait feinté d'avoir perdu le goût de soi du jour où il a parlé) l'impasse que lui-même tente sur l'Autre en jouant du mort. C'est au père qui me l'a dit, d'ici m'entendre ou non. » Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* (Tome 2), Éditions Du Seuil, Octobre 1986, p. 418.

¹⁰¹⁸ Cf. Deuxième partie, Chapitre Un, 2. 2, d) Une a-destination *Pour l'amour de Lacan*, p. 185.

¹⁰¹⁹ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 10-11.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 19.

langue de la langue inaccessible, définitivement étrangère, celle qui reste indéchiffrable, co-symbole lié aux processus inconscients), créant des allosèmes, des rimes, soit des mots producteurs de fantasmes, de contre-fantasmes, de symptômes, de rêves, mettant en œuvre une écriture du rêve.

La question de la différence entre Lacan et Derrida semble alors se spécifier ainsi :

Si pour Lacan on ne *peut* pas dire le réel, pour Derrida ne s'agit-il pas d'affirmer que l'on ne *doit* pas le dire ? Autrement dit, pour Derrida ne pas devoir dire le réel reviendrait au devoir de toujours garder en soi le mort, de ne pas en faire le deuil, de n'envisager aucun effet de franchissements afin de ne pas risquer de résorber les enjeux d'une vérité sans vérité qui au-delà de moi parle sans moi pour la responsabilité des *générations* futures, tous ces autres à venir.

b) Le deuil impossible, la crypte ou le poème indéchiffrable

Nous avons déjà abordé la façon dont Derrida dans *Fors* travaille à concevoir l'idée du Moi¹⁰²¹. Rappelons qu'il le pense, au-delà de la topique freudienne, comme n'étant plus divisé entre les instances conscience, préconscient et inconscient, mais contenant une poche de résistance, un kyste durci, dans lequel est inclu sans le comprendre le « for intérieur », à jamais scellé. En ce non-lieu, pourrait se penser toutefois une ouverture, par où la jouissance pourrait advenir ailleurs, affirme Derrida. De même, rappelons qu'à propos de Joyce, nous avons montré là encore à la lumière de *Fors*, que pourrait s'entendre, dans son écriture, comme dans les propos de *Wolfman* une hétérocryptique, là où peuvent advenir les mots-insus, mots-muets, mots-corps ou mots-cris. Ces mots-là peuvent se penser comme étant soumis à une autre *génération*, c'est-à-dire qu'ils permettraient de rendre possible la définition de la crypte comme étranger dans le Moi mais surtout comme fantôme hétérocryptique *revenu* depuis l'inconscient de l'autre¹⁰²².

Nous voudrions à partir de ces points déjà envisagés, revenir encore à la lecture de *Fors*, mais cette fois à la lumière de ce que nous avons entendu de l'acte poétique chez Lacan. Il nous semble en effet que se trouve, dans les propos de Derrida concernant les

¹⁰²¹ Cf. *Infra*, deuxième partie, Chapitre Un, a) La mélancolie comme *a-topos*, p. 166.

¹⁰²² Cf. *Infra*, deuxième partie, Chapitre Deux, d) Joyce l'intraduisible, p. 308.

travaux de Nicolas Abraham et Maria Torok, une tentative pour penser le symbolique au-delà des apports de Lacan. Rappelons, afin d'appuyer cette interprétation, que le rapport entre Nicolas Abraham et Lacan est fait de distanciation. Dans son *Histoire de la psychanalyse en France*, Elisabeth Roudinesco affirme : « Il [Nicolas Abraham] méconnaît volontairement l'œuvre de Lacan, et quand à Sainte-Anne il découvre la parole de ce maître, il est rebuté par le caractère hypnotique de la relation de celui-ci à ses élèves. En un mot, il ne situe pas la relève lacanienne à une place prépondérante pour la psychanalyse¹⁰²³. » Derrida est amené à rédiger la préface (*Fors*) un an après la mort de Nicolas Abraham lorsque le *Verbier* est édité.

Reprenant l'idée d'Abraham selon laquelle le sujet est aussi le lieu d'une autre topique (la *crypte*), Derrida tente de la définir comme un lieu, celui du mot-chose exclu, celui du non symbolisable. C'est en ce lieu, ajoute-t-il, que :

la Chose est nommée, nommée dans le texte, de son nom de Chose mais comme l'innommable Mot Chose, le "mot muet". Chose serait cette formation "complémentaire dans l'inconscient" d'un co symbole fracturé selon la *même* ligne que le symbole. Cette "Chose de l'inconscient cryptique" implique sinon une crypte dans le Ça, du moins un "Ça cloisonné" correspondant à la crypte dans le Moi. La topique est "par deux fois clivée"¹⁰²⁴.

C'est ainsi le mot *tieret*, la Chose, qui revient comme symbole indéchiffrable dans le *Verbier* de l'homme aux loups. Mais auparavant que ne revienne ce mot-chose, comme « une fallacieuse fiction », l'incorporation cryptique, c'est-à-dire le deuil impossible des morts - qui doit demeurer impossible -, enferme la Chose comme corps étranger à l'intérieur et devient alors cimentée par la fixation imaginaire. Il y a une rétention du dire affirme Derrida, il y a impossibilité d'exprimer, de mettre des mots en place sur le marché. « À la place de la symbolisation verbale, la scène de la frotteuse de plancher visualise le *Tieret*, le fantasme érotogène traduit *rebus* le mot tabou dès lors comme fétiche indéchiffrable ou voulu tel¹⁰²⁵. » C'est en ce sens que l'incorporation n'est jamais achevée. Il faudrait même dire, ajoute Derrida, qu'elle « n'achève jamais.¹⁰²⁶ » En effet, l'incorporation pour le cas de l'homme aux loups est contradictoire dans la singularité même de son contenu libidinal et en ce sens elle ne peut jamais être résolue, relevée. Wolfman souhaite à la fois tuer l'objet incorporé (Père-sœur) et le garder sauf. La crypte

¹⁰²³ Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* (Tome 2), Éditions Du Seuil, Octobre 1986, p. 601.

¹⁰²⁴ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 24.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 63-64.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 25.

est ainsi étayée afin que ne s'interrompe jamais le travail de sape ou de mine qu'elle effectue, cela afin que s'accomplisse le meurtre impossible et simultanément, qu'elle sauve du meurtre inévitable. Dès lors, le meurtre inévitable se fait/ne se fait pas en « emmurant » la mort-vivante (c'est-à-dire la mort du « couple » Père-Sœur) inlassablement « hors de lui en lui, au-dedans de son for intérieur le plus exclus¹⁰²⁷. »

Derrida le dit ainsi :

Cette compulsion inlassable, le *Verbier* la montre à l'œuvre, toujours la même, à travers tout le matériau clinique, les marques verbales ou pré-verbales, les symptômes, les rêves, les représentations de mots ou de choses. En construisant, en laissant se construire puis consolider la crypte, Wolfman veut sauver la mort-vivante qu'il y a emmurée. C'est-à-dire lui-même, l'habitable, l'hôte de ses hôtes et la contradiction *dramatique* de son désir, d'un désir qui n'est pourtant plus le sien¹⁰²⁸.

Pourtant, cette incorporation inachevée, qui ne doit pas s'achever, est néanmoins travaillée par l'introjection, c'est-à-dire par un désir de l'idiome ou par l'idiome du désir. Certes, la place-forte cryptique protège le rebelle (c'est-à-dire le sujet particulièrement rebelle à l'analyse) en fragmentant la donnée symbolique. Elle brise le symbole en fragments anguleux, dans des anfractuosités. Toutefois, ce qu'il faut tenir absolument secret, soit le *tieret*, n'est-ce pas encore un mot ? se demande Derrida. « Un mot d'une espèce particulière, certes, une chose muette aussi, mais enfin "quelque chose" qui n'aurait pas "lieu", semble-t-il, sans une langue ¹⁰²⁹ ? » Pour répondre à ces interrogations, Derrida propose ce qu'il appelle un socle théorique. C'est alors ce socle-là qui nous paraît renvoyer à ce que Lacan travaille dans les années soixante-dix autour de la *lalangue*. Voici ce que Derrida propose en continuant de s'appuyer sur sa lecture des travaux de Nicolas Abraham et Maria Torok :

L'autonomisation éventuelle du langage proprement dit, du langage *verbal*, est comprise, donc limitée dès le départ, dès les prémisses générales, comme *moment oral* du processus d'introjection. Le vide de la bouche commence par donner lieu aux cris, aux pleurs, au "remplissement différé", puis à l'appel de la présence maternelle, pour tendre, selon le progrès de l'introjection ou de l'auto-affection, vers l' "auto-remplissement phonatoire, par l'exploration linguo-palato-glossale du vide". On assisterait ainsi à une "substitution progressive *partielle* " (je souligne) : les "satisfactions de la bouche, pleine de l'objet maternel" seraient remplacées *partiellement*, par celles de la bouche vide du même objet mais remplie de mots à l'adresse du sujet [...] Apprendre à remplir de mots le vide de la bouche, voilà un premier paradigme de l'introjection¹⁰³⁰.

¹⁰²⁷Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 28.

¹⁰²⁸ *Ibid.*

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, p. 55.

Il précise que « l'orifice buccal ne joue ce rôle *paradigmatique* dans l'introjection que dans la mesure où il est *d'abord* un lieu silencieux du corps, ne cesse jamais totalement de l'être et ne devient parlant que par supplémentarité¹⁰³¹. » Or, il nous semble que se retrouve dans cette description théorique, paradigmatique, le processus que Lacan décrit notamment dans *La Troisième*, lorsqu'il dit de la *lalangue* que c'est elle qui *civilise* la jouissance du corps. La *lalangue*, cette langue privée entre la mère et l'enfant, langue d'un premier corps à corps érogène, fait de douleur et de satisfaction, permet la prise de jouissance du corps dans le symbolique. Dolto dira que cette langue se situe entre lait et langue, entre lait et syllabes qui se répètent et qui produisent par leur répétition une jouissance phonétique, jouissance autour de la bouche dont on dit qu'il est le premier théâtre du corps. Or, selon Lacan le symbolique, en tant que c'est la *lalangue* qui le supporte, permet une élaboration et gagne ainsi sur le symptôme. Toutefois, « ceci n'empêchant pas que le cercle marqué là du S ne corresponde à quelque chose qui, de ce savoir, ne sera jamais réduit, c'est à savoir l'*Urverdrängt* de Freud, ce qui de l'inconscient, ne sera jamais interprété¹⁰³². » Ainsi, quand bien même se gagne et s'élabore le symbolique, reste cet ombilic, que Freud déjà avait pointé comme indémêlable et dont Lacan dira dans le Séminaire RSI, en 1975, que « dans le symbolique, quelque chose est *Uverdrängt*, un inconscient irréductible, le dire, non seulement se définit comme impossible, mais introduit comme telle la catégorie de l'impossible¹⁰³³. » Il ajoutera « Ce refoulé originaire c'est le trou, jamais vous ne l'aurez¹⁰³⁴. »

De cet impossible à rejoindre par l'opération verbale, Derrida pourrait se revendiquer. Pourtant, dans *Fors* ce n'est pas du côté de la parole que la question se pose selon lui, mais plutôt de celle de la mort. Et c'est donc là que se jouent les enjeux de différences entre Lacan et Derrida. La crypte est en effet pour Derrida « un contrat avec le mort¹⁰³⁵. » :

Le cryptophore s'engage envers le mort, il lui laisse pour l'ouverture du crédit, une hypothèque en soi, un gage dans le corps, une poche kystique à la fois visible (effrontée)

¹⁰³¹ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 56.

¹⁰³² Jacques Lacan, *La troisième*, 7^{ème} Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome, Conférence parue dans les Lettres de l'École freudienne, 1975, n° 16, p. 177-203, (200).

¹⁰³³ Jacques Lacan, Le Séminaire livre XXII, R.S.I., séance du 14 janvier 1975.

¹⁰³⁴ *Ibid.*

¹⁰³⁵ Abraham & Torok, *Op.cit.*, p. 57.

et secrète, lieu d'un plaisir thanatopoétique qui peut toujours reprendre feu. D'où le *double* désir, la contradiction mortelle assignée par toute crypte¹⁰³⁶.

Immédiatement après avoir affirmé ce rapport au mort (à la mort) mis en scène dans la crypte, là où donc se garde la vie et où le mort « se met dans la poche », Derrida fait une allusion discrète au refus qu'il y aurait à céder « au chantage de l'autre », cela à travers l'expression utilisée par Lacan et qu'il reprend ici : « la bourse ou la vie ». Pour entendre cette allusion de Derrida, il convient de rappeler que Lacan utilise cette expression comme exemple permettant de montrer le processus de l'aliénation à l'Autre. Si je suis menacé ainsi (« la bourse ou la vie ! »), cela impose un choix. Si je choisis la bourse, je perds la bourse et la vie, je perds tout. Si je choisis la vie, j'ai la vie sans la bourse, à savoir une vie écornée. Dans les deux cas, le choix induit une perte dont l'une est évidemment plus conséquente que l'autre. Or, cette formule est utilisée par Lacan pour exemplifier ce qui fonde le sujet lors de sa confrontation, à l'Autre, au lieu du signifiant, communément investi par la mère. À ce moment-là, le choix doit se faire, pour le sujet, entre l'être ou le sens. L'enfant, lors de sa maturation vers l'acquisition du langage, s'il souhaite toucher le sens, doit nécessairement passer par une soumission au signifiant. Pour autant, et même si la chaîne des signifiants se met en place, il n'obtiendra aucune signification quant à son être. C'est-à-dire qu'il perd la possibilité de rejoindre l'unité de l'être. Pour autant, en s'aliénant à l'Autre, il accède ainsi au sujet de l'inconscient, soit d'être un sujet écorné du sens de l'être, voué au non-sens. Or, dans le cas de Wolfman, et selon ce que l'on peut déduire de cette allusion de Derrida à ce choix induisant nécessairement la perte ou sinon la mort, cette aliénation est détournée, enfermée dans la crypte où sont retenus des mots fossilisés, des morts vivants, des corps étrangers. « Crypte enfouie dans le moi clivé et chiffrée comme un réseau de signifiants s'intriquant les uns les autres en une série d'incorporations délirantes¹⁰³⁷. » Derrida affirme que « c'est même parce que l'instance verbale n'est qu'un effet dérivé que le mot-chose a pu se constituer comme tel, re-devenir une sorte de chose après le refoulement qui l'a exclu¹⁰³⁸. » C'est pourquoi la crypte est langagière, précise Derrida. Des mots-choses, mots-muets ou allosèmes qui jouant de ruse et de détournements du signifiant

¹⁰³⁶ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 54.

¹⁰³⁷ Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* (Tome 2), Éditions Du Seuil, Octobre 1986, p. 602.

¹⁰³⁸ Abraham & Torok, *Op.cit.*, p. 58.

commun (jeu de mots ou de mort), permettent que le choix n'ouvre ni à la perte ni à la mort. Se gardent la vie et la mort ensemble ; la mort, elle, suspendue « dans sa poche » cryptique :

Que le mort reste mort à sa place de mort, et qu'on puisse toujours s'en assurer. Qu'il ne revienne pas, lui, et qu'il ne fasse pas revenir avec lui le traumatisme de la perte. Qu'il s'engage lui-même, vivement, à occuper sa place de mort, à y rester. Qu'il s'engage donc tout vif. Cela suppose un quasi-contrat : unilatéral, mais comme toujours ou jamais¹⁰³⁹.

Autrement dit, « le tiers incorporé est gardé pour être supprimé, tenu en vie afin d'être tenu pour mort¹⁰⁴⁰. » Contre Lacan, Derrida affirme ainsi que la perte n'y est plus, c'est le jeu avec le mort qui l'a éludée. Le mort est maintenu comme par « quasi-contrat » dans la crypte. « Le tiers incorporé est gardé pour être supprimé, tenu en vie afin d'être tenu pour mort¹⁰⁴¹. »

Lacan prend connaissance des analyses faites par Abraham puis Derrida. Dans son séminaire de l'époque, il commentera le *Verbier de l'homme aux loups* ainsi que la préface *Fors* en tournant Derrida en dérision, le supposant être en analyse avec les deux auteurs puisqu'il les couple. Il ajoute : « Il y a une chose qui m'étonne encore plus que la diffusion dont on sait qu'elle se fait de ce qu'on appelle mon enseignement ou mes idées, dans cette chose qui chemine sous le nom d'Institut de psychanalyse et qui est l'autre extrême des groupements analytiques. Ce qui m'étonne encore plus c'est que le nommé Jacques Derrida ait fait de ce *Verbier* un préface fervente et enthousiaste [...] Je ne trouve pas je dois le dire, malgré que j'aie engagé les choses dans cette voie, que ce livre ni sa préface soient d'un très bon ton. Dans le genre délire, c'est un extrême. Et j'en suis effrayé de me sentir plus ou moins responsable d'avoir ouvert les écluses¹⁰⁴². » Ainsi Lacan admet être celui qui aurait engagé les choses dans la voie que prennent les psychanalystes dans ce texte, il reconnaît « avoir ouvert les écluses. » Néanmoins, il refuse de s'accorder avec les prolongements délirants qu'en fait Abraham puis Derrida. L'accusation de Lacan à l'adresse des philosophes se réitère. Délirants ou faiseurs d'esbroufe, ils n'ont rien « encore valablement articulé de ce qui lie la métaphore à la question de l'être et la métonymie au manque¹⁰⁴³. » Si Lacan parle ici de délire, sans

¹⁰³⁹ Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* (Tome 2), Éditions Du Seuil, Octobre 1986, p. 602.

¹⁰⁴⁰ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 20.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁴² Jacques Lacan, *Revue Ornicar ?*, 14, 1978, p. 8-9.

¹⁰⁴³ Jacques Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », Éditions du Seuil, 1966, p. 528.

doute n'entend-il pas comme l'affirme Pierre Delain, que « tout comme l'Homme aux loups a dû inventer un code crypté, hiéroglyphiques et commémoratif afin de dire l'interdit sans le dire, de même pour le lire, Abraham et Torok ont dû aux aussi inventer une autre écriture, une autre traduction, un autre langage – un discours qui ne soit pas performaté [comme le discours lacanien qui s'entendait et se répétait à la même époque], mais une œuvre, une invention poétique, un *faire*¹⁰⁴⁴. » Sans doute est-ce précisément cette invention d'une écriture et d'un autre langage, puis d'une autre lecture qui intéresse au plus haut point Derrida. Au-delà de l'introjection, l'Homme aux loups, invente, crée, fait œuvre. Contre Lacan, puis Foucault (pour se référer aux propos de *Cogito et histoire de la folie*), Derrida entend que le fou puisse faire œuvre. Œuvre de vie avec les subterfuges de la mort, l'incorporant dans une cryptographie.

Et en effet, pour Derrida la métaphore introjective est toujours idéalisante. C'est pourquoi se joue avec le mort un subterfuge s'opposant à l'opération du deuil. L'objet libidinal est réorganisé grâce à l'incorporation.

Signant la perte de l'objet, mais aussi le refus du deuil, une telle manœuvre est étrangère et à vrai dire opposée au processus d'introjection. Je feins de prendre le mort vivant, intact, *sauf (fors) en moi*, mais c'est pour refuser, de manière nécessairement équivoque, de l'aimer comme partie vivante, mort sauf en moi, selon le processus d'introjection, comme ferait le deuil dit "normal"¹⁰⁴⁵.

Quand Lacan propose de ne pas jouer avec la mort puisqu'il s'agit de choisir la vie quitte à y perdre la bourse, avec Derrida au contraire, le deuil ne doit pas se faire et le mort doit demeurer vivant, sauf. Il faut le garder, ne pas le perdre. L'incorporation y pourvoit, réalisant la métaphore orale qui préside à l'introjection en refusant la métaphore supplétive, introduisant pour cela un objet dans le corps. Pour ne pas l'introjecter, le sujet le mange pour le vomir « *au-dedans* » dans la poche d'un kyste.

La métaphore est prise à la lettre pour en refuser l'efficacité introjective et toujours, serais-je tenté d'ajouter, idéalisante. [...] tout est organisé pour que [le mort] *reste* une manière de *disparu* dans les deux cas, disparu, comme autre, de l'opération qu'elle soit deuil ou mélancolie. Disparu, introuvable, atopique¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴⁴ Pierre Delain, *Derridex* – Article – « Les analystes de l'Homme aux loups », connus ou inconnus, ont produit à plusieurs voix une traduction inventive, une œuvre de langue, une œuvre de vie, un poème. »
- <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

¹⁰⁴⁵ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 16-17.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

Considérant que le deuil ne doit pas se faire, il faut que le réel ne *doive* pas se dire. Il ne faut pas de métaphore supplétive. Il faut maintenir le processus cryptique. La mélancolie est alors mise à l'œuvre à travers les langues, d'autres langues. Si la vie est choisie d'emblée par Lacan, pour Derrida elle advient comme une inlassable récurrence du devoir de mémoire, œuvrant à la production d'une œuvre comme langue, « un seul poème à plusieurs voix¹⁰⁴⁷ », « œuvre de vie¹⁰⁴⁸ ». C'est parce que la mort enferme à tout jamais dans la crypte, qu'elle ne cesse d'œuvrer à l'infini de la création poétique. Le poétique n'est plus acte d'une singularité mais œuvre de vie, ouverte à une invention du monde, celui où l'autre n'étant plus, il me faut le porter. Il s'agit de le porter par une écriture, un texte hiéroglyphique, là où s'oublie la mémoire vivante, abritée dans la crypte, supplément mort, seul apte à représenter un vivant, une vérité réduite à un fantôme.

Du reste, selon Derrida, ce poème contient le silence comme structure testamentaire :

La Chose se tait et ce n'est pas une chose. Sa structure testamentaire organise la pompe de tout le fonctionnement cryptique. Elle requiert une toute autre graphique, une toute autre topique, une toute autre théorie du symbole¹⁰⁴⁹.

C'est cette autre théorie du symbole qui s'entend alors dans une poétique qui ne pourra jamais, selon Derrida, se réduire à un langage manifeste, mais qui sera tel le « sillage de lumière¹⁰⁵⁰ » qu'elle suppose : une « photographie de la fête en deuil¹⁰⁵¹. »

c) Un poème polyphonique

Et pourtant, Derrida évoque dans *Fors* l'idée de vérité. La vérité, dans la démarche psychanalytique de Nicolas Abraham, consisterait à éprouver la nécessité d'un nouveau type de scientificité. Certes, se maintient pour les psychanalystes, le désir de sauver : sauver l'homme aux loups, mais surtout, sauver l'analyse. Derrida parle de la « joie de sauver ou de délivrer en faisant sauter une cloison intestinale, de mettre fin à une sorte d'hermétisme artificiel au "sein de moi" [...] C'est à cette condition que "vérité

¹⁰⁴⁷Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 33.

¹⁰⁴⁸*Ibid.*

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁵⁰ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretien*, « Che cos'è la poesia », Éditions Galilée, 1992, p. 304.

¹⁰⁵¹*Ibid.*

scientifique et vérité poétique” révéleront leur appartenance à une “même essence”¹⁰⁵². »

Pour autant, il s’agit surtout de repérer l’affect de ce désir de sauver et dès lors de le suspendre. Faire une *epochè* du désir de sauver, reviendrait à se retenir du désir d’un simple dévoilement d’une présence, d’une intuition de la « chose même », celles des philosophes et des phénoménologues. Car s’il s’agit d’une vérité, c’est d’abord une vérité poétique. Derrida la définit alors ainsi :

Ainsi comprise, *cette* vérité poétique n’égare pas plus dans la gratuité d’un esthétisme littéraire qu’elle ne reconduit au dévoilement simple d’une présence, à l’intuition de la “chose même” des philosophes et des phénoménologues. Elle est “poétique” en ce sens qu’elle écrit un texte sur et dans un texte, hiéroglyphe à même le hiéroglyphe, symbole (en une acception très déterminée par l’ensemble de la recherche et qu’on ne doit pas trop vite assimiler) sur symbole¹⁰⁵³.

La vérité ne doit pas être dévoilée. Le texte n’est pas à décrypter comme le ferait un archéologue, s’appliquant à déchiffrer les documents d’une langue inconnue. Il faut au contraire suspendre cette façon de procéder car, précise Derrida, « nous vivons dans le commode préjugé qu’il suffit d’adjoindre le sens à la chose, son support, les significations sémantiques aux hiéroglyphes, pour se prévaloir du succès du déchiffrement¹⁰⁵⁴. » Il convient plutôt de « rétablir tout le circuit fonctionnel, impliquant une multiplicité de sujets téléologiques et dans lequel le symbole-chose ne joue qu’un rôle de relais. Autrement dit, *comprendre un symbole, c’est le replacer dans le dynamisme d’un fonctionnement intersubjectif*¹⁰⁵⁵. » En ce sens, c’est le patient qui devient œuvre. Il est l’œuvre d’art lui-même et non l’artiste. En lui, c’est-à-dire en son corps, est le texte hiéroglyphique. Un poème polyphonique. Ce plus d’une voix suppose que la crypte soit *hétérocryptique, intersubjective*. Elle contient un fantôme hétérocryptique *revenu* depuis l’inconscient de l’autre. Il s’agit affirme Derrida, « d’une prodigieuse science des rêves que le Verbier *déploie* en un immense poème polyphonique¹⁰⁵⁶. »

Dès lors comment le poème s’entend-il selon Derrida ? Peut-on réunir dans une même conception l’élaboration d’une poétique polyphonique de Wofman et les poèmes de Celan lus par Derrida ? Pour entendre cette question, il faut commencer par préciser

¹⁰⁵² Abraham & Torok, *Le Verbier de l’homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 39.

¹⁰⁵³ *Ibid.*

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 64.

que selon le philosophe, il convient de parler de *poétique* plutôt que de *poésie*. Le « poétique est une *expérience*, autre mot pour le voyage, ici la randonnée aléatoire d'un trajet, la strophe qui tourne, mais jamais ne reconduit au discours, ni chez soi, jamais du moins ne se réduit à la poésie – écrite, parlée, même chantée¹⁰⁵⁷. » De même, le poétique répond à « *l'économie de la mémoire* : un poème doit être bref, par vocation elliptique, quelle qu'en soit l'étendue objective ou apparente. Docte inconscient de la *Verdichtung* et du retrait¹⁰⁵⁸. » Par le processus de condensation (*Verdichtung*), processus inconscient et surtout onirique, le rêve peut embrasser plusieurs personnes en une. Autrement dit, à une représentation peuvent être associées plusieurs chaînes qu'elle regroupe ou qui la surdéterminent et c'est ce qui assure précisément le caractère laconique du rêve. Ainsi, si l'inconscient est docte, selon l'expression derridienne, c'est parce qu'il sait mais sans savoir. En effet, le processus primaire présent dans la condensation s'appuie sur une énergie libre, non liée, ce qui veut dire que le désir inconscient a toute liberté de s'y réaliser d'emblée sans l'écart temporel imposé par le signifiant dans le langage manifeste. Cela peut dès lors se dire aussi du poème. En ce sens le poème est bien une écriture du rêve : « une loi d'une écriture devenue ton corps : *l'écriture en soi*¹⁰⁵⁹. » Or, il a également un lien avec la mort, les morts. Car le poétique œuvre à ce que « la provenance de la marque reste désormais introuvable ou méconnaissable¹⁰⁶⁰ » ; nous ajoutons : cryptée. Car s'il répond à une économie de la mémoire, il doit aussi savoir « désemperer la mémoire, désarmer la culture, savoir oublier le savoir, incendier la bibliothèque des poétiques¹⁰⁶¹. » Il est néanmoins « filiation, gage d'élection confié en héritage, il peut se prendre à n'importe quel mot, à la chose vivante ou non, au nom du hérisson par exemple, entre vie et mort, à la tombée de la nuit ou au petit jour, apocalypse distraite, propre et commune, publique et secrète¹⁰⁶². » Tout comme la crypte garde le secret dans le *for* : clos, donc intérieur à lui-même, intérieur secret à l'intérieur de la grande place, mais du coup extérieur à elle, extérieur à l'intérieur¹⁰⁶³, de même, le poème garde le secret du témoignage en le transfigurant, le défigurant, le rendant méconnaissable. Le poème serait ainsi comme le

¹⁰⁵⁷ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretiens*, « Che cos'è la poesia », Éditions Galilée, 1992, p. 304.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 308.

¹⁰⁶³ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 12-13.

forum, décrit par Derrida dans *Fors* : une place de libre circulation pour les échanges de discours et d'objets, tandis que le poétique, comme *expérience*, consisterait à déconstruire les discours, « en rendant le support invisible au-dehors, dans le monde¹⁰⁶⁴ », faisant en sorte « que la provenance de la marque reste désormais introuvable ou méconnaissable¹⁰⁶⁵ », permettant ainsi de garder sauf les morts en œuvrant, en secret, au devoir de leur mémoire.

Ainsi, Derrida dans sa lecture des textes, de tout texte serait ce dé-constructeur de sens, tentant d'en faire résonner la trace disparue, mais sans cesse en *revenance* d'autres, texte comme atopique, lieu crypté d'une hétérocryptique. Le texte devient en lui-même le produit d'une *Verdichtung*. Et dès lors toute écriture devrait également se penser comme se traçant à même cette résonance toute en condensation. Il faut un devoir de mémoire de l'écriture qui comme dans le rêve procède par hiéroglyphes cryptés.

Or, c'est à cette lecture du poème de Celan suspendue à ses effets de résonances que Derrida procède dans *Schibboleth*. Pour affirmer franchement que le poétique est *schibboleth*¹⁰⁶⁶ :

¹⁰⁶⁴ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretien*, « Che cos'è la poesia », Éditions Galilée, 1992, p. 305.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶⁶ Derrida dans son ouvrage intitulé *Schibboleth, pour Paul Celan*, relie le poème de Celan intitulé *Schibboleth* à la question de la perte de l'origine et à celle du deuil impossible. La perte ouvre à une dette vis à vis de tous ceux, morts, dont Derrida dit qu'il y a une responsabilité à devoir les porter au sein même d'une écriture que l'on pourrait nommer écriture de la mélancolie. La mise en œuvre poétique de la date, suppose l'intériorisation de l'autre dans la mémoire, la garde de l'autre dans la crypte de l'écriture. Derrida parle néanmoins de la menace d'une crypte absolue, l'amnésie sans reste. « On me pardonnera si je nomme ici l'*holocauste* », avance Derrida. « La date de cet holocauste que nous savons, est l'enfer de notre mémoire » ajoute-t-il. Mais « il y a un holocauste pour chaque date, et quelque part dans le monde à chaque heure. » Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986, p. 83. C'est pour contrevenir à cette menace que l'écriture doit porter la mélancolie à travers la mise en œuvre poétique de la datation. Rappelons avec Derrida que *Schibboleth*, mot hébreu (mais que l'on trouve dans toute une famille de langues, précise Derrida, le phénicien, le judéo-araméen, le syriaque) est traversé par une multiplicité de sens : fleuve, épi de blé, ramille d'olivier. Mais c'est en fait un mot de passe qui importa pour la manière dont il était prononcé. Derrida relate l'épisode biblique : « Les Éphraïmites avaient été vaincus par l'armée de Jephthah ; et pour empêcher les soldats de s'échapper en passant la rivière, on demandait à chaque personne de dire *schibboleth*. Or, les Éphraïmites étaient connus pour leur incapacité à prononcer correctement le *shi* de *schibboleth* qui devenait pour eux, dès lors, un nom *imprononçable*. Ils disaient *sibboleth* et, sur cette frontière invisible entre *shi* et *si*, ils se dénonçaient à la sentinelle au risque de leur vie. Ils dénonçaient leur différence en se rendant indifférents à la différence diacritique entre *shi* et *si* ; ils se marquaient de ne pouvoir re-marquer une marque ainsi codée. » Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986, p. 44-45. Ajoutons, grâce à l'analyse de Pierre Delain, que cette prononciation renvoie à l'inscription de la différence dans le corps passant par la voix. La différence n'est pas signifiante elle est charnelle. Pierre Delain précise : « Le locuteur n'a droit à l'alliance que si, dès l'enfance, il a reçu cette inscription. Ce secret ne peut pas rester caché, il est lisible par d'autres (comme la circoncision), il se manifeste dans l'usage de la langue. [...] La différence est aussi audible qu'est visible la couleur de la peau. Au-delà de la prononciation, cette voix porte un secret, une trace innommable. » Pierre

Voilà ce que *signifie* en tout cas, si on peut encore le dire, le mot ou le titre de *Schibboleth*. Non pas ceci ou cela depuis sa langue d'origine : fleuve, épi, ramille d'olivier, voire encore ce qu'il prend en charge dans le poème. Il signifie : il y a du *Schibboleth*, il y a de la crypte, elle reste incalculable, elle ne cache pas un seul secret déterminé, un contenu sémantique attendant le détenteur d'une clé derrière la porte. [...] Si la crypte est symbolique, cela ne relève pas, en dernier ressort, d'une topique ou d'une rhétorique. Bien sûr, la dimension symbolique ne disparaît jamais, elle prend parfois des valeurs thématiques. Mais ce qui marque le poème, ce qui entaille la langue en y laissant la forme d'une date, c'est qu'il y a partage entre du *schibboleth*, un partage à la fois ouvert et fermé¹⁰⁶⁷.

Dans cette tentative d'approcher ce qu'il en est de *schibboleth*, la résonance avec les mots de Derrida à propos de la crypte dans le *Verbier* est probante. Le partage entre l'ouvert et le fermé dont parle Derrida dans *Schibboleth* peut renvoyer à l'impossible traduction des mots du *Verbier*. Dans le poème *Schibboleth* : « ce qui semble barrer le passage de la traduction, c'est la multiplicité des langues dans le même poème, en une seule fois. Quatre langues, telle une série de noms propres et de signatures datées, dans le cadran d'un sceau¹⁰⁶⁸. » De même, à propos de l'élaboration des mots-choses de Wolfman, Derrida précise que la Chose est un morceau de symbole. En effet, « le mot disant la Chose du mot-chose, ce n'est pas même un nom mais un verbe, toute une phrase enveloppée, l'opération d'une phrase et la phrase d'une opération engageant plusieurs sujets, plusieurs instances, plusieurs porteurs de noms, plusieurs lieux, un désir exclu par cela même qui l'habite comme une contradiction volubile, lui interdisant de s'appeler lui-même, simplement, identiquement, d'un seul vocable glorieux. Et de signer une seule fois d'une seule main, d'un seul *trait* continue, scellé sans bris¹⁰⁶⁹. » C'est en ce sens que la langue contient une écriture poétique, dans laquelle il n'y a que du *schibboleth*. L'écriture poétique de la langue : cette expression derridienne permet de comprendre alors ce qu'il en est de l'écriture qui témoigne sans ne jamais témoigner dans une langue toujours et nécessairement venue de l'autre, polyglotte. Là où se joue une « vérité de l'oubli », alors même que résonne la date, l'élément commémoratif dont hérite le poète et qu'il œuvre à refonder dans une écriture poétique, c'est-à-dire cryptée,

Delain, Derridex, Article, *Schibboleth*, signal d'appartenance, nomme toute marque insignifiante inscrite dans le corps pour habiter la langue.

Nous renvoyons aussi à cette autre expression utilisée par Derrida dans *Schibboleth* et reprise du poème de Celan : *no pasarán*. Là encore il s'agit d'un passage de frontière mais cette fois à propos de Franco et de la guerre civile espagnole. Derrida affirme : « Cri ou écrit de ralliement, clameur et banderoles pendant le siège de Madrid, trois ans plus tard, *no pasarán* fut un *schibboleth* pour le peuple républicain, pour ses alliés, pour les Brigades Internationales. » Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986, p. 45.

¹⁰⁶⁷ Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986, p. 61.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 43-44.

¹⁰⁶⁹ Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 68-69.

habitée notamment par l'idée de ce mot imprononçable. Or, tout comme dans les processus de la crypte, Derrida précise que « l'imprononçable garde et détruit le nom. Il le protège comme le nom de Dieu, ou le voue à l'anéantissement dans les cendres¹⁰⁷⁰. » Il y a dès lors dans ce qu'on appelle poésie ou littérature, une certaine expérience de la langue, de la marque et du trait *comme tels*, qui n'est peut-être qu'une intense familiarité avec l'inéluctable originarité du spectre. « On peut naturellement la traduire en perte inéluctable de l'origine. Le deuil, l'expérience du deuil, le *passage* de sa limite aussi, il serait donc difficile d'y voir une loi qui commande un thème ou un genre. C'est l'expérience, et comme telle, pour la poésie, la littérature, l'art même¹⁰⁷¹. » Dans le *Verbier* également, Derrida citant Torok et Abraham, évoque le « monument commémoratif, l'objet incorporé marque le lieu, la date, les circonstances où tel désir a été banni de l'introjection : autant de tombeaux dans la vie du Moi¹⁰⁷². » La crypte est le caveau du désir, permettant toutes sortes de compromis originaux. Cette originalité sans originarité, inclusion excluante d'un for dans l'autre, se nomme la poésie. Elle se conçoit dans le plus d'une langue et joue avec les processus d'identification et les renvois résonnant en *revenance* avec les absents, les morts. Elle est une prosopopée. Multivoque, polyphonique, polyglotte, elle est *verbier*, tel « un dictionnaire en plusieurs langues manipulé avec une agilité d'autant plus stupéfiante, aux limites du croyable, que chaque langue y fait angle avec elle-même autant qu'avec les deux autres, toute correspondance linéaire brisée¹⁰⁷³. » Le poème dit ainsi le *no pasáran* du *schibboleth*. Il partage en séparant tout en adjoignant les langues. Il dit une aporie essayant. « Mais dans le foyer d'une même langue, déjà, par exemple le français, un essaim discontinu d'événements peut se laisser commémorer en une seul fois, à *la même date* qui dès lors prend la dimension étrange, coïncidente, *unheimlich*, d'une prédestination cryptique. La date elle-même ressemble à un *Schibboleth*. Elle donne un accès chiffré à cette collocation, à cette configuration secrète des lieux pour la mémoire¹⁰⁷⁴. » Que la mise en œuvre poétique de la date permette cette configuration secrète des lieux pour la mémoire, suppose qu'elle puisse exister en tant que telle, soit faire œuvre de cette mémoire. En quoi consiste alors cette mise en œuvre ?

¹⁰⁷⁰ Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986, p. 91.

¹⁰⁷¹ *Ibid.* p. 96.

¹⁰⁷² Abraham & Torok, *Le Verbier de l'homme aux Loups*, précédé de *Fors* par Jacques Derrida, Éditions Champs Flammarion, 1972, p. 18.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁷⁴ Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986, p. 47.

Nous avons montré que le poétique est une expérience, la randonnée aléatoire d'un trajet. Derrida reprenant les mots de Celan, parle d'un « chemin en vue de la poésie¹⁰⁷⁵. » « L'art, dès lors, serait un chemin que la poésie parcourt – rien de moins, rien de plus¹⁰⁷⁶. » En tant qu'expérience, « elle résiste à toute question, à toute forme de questionnement philosophique, à toute objectivation, à toute thématization théorico-herméneutique¹⁰⁷⁷. » En effet, cette expérience de l'écriture, contient l'énigme de la date mais aussi celle de la dette et de la responsabilité vis à vis de tous les autres, ceux qui sont morts et dont il faut porter la mélancolie. En ce sens la poésie retient au cœur du lieu cryptique de son écriture, l'expérience du deuil ; expérience du deuil selon Derrida comme expérience en vue de et pour la poésie, la littérature et l'art même. Reste alors à savoir comment cette écriture comme prosopopée, comme écriture du deuil et de la mélancolie, irréductible à toute dialectisation, s'exprime et s'inscrit ? Au fond, peut-on même affirmer qu'elle puisse s'élaborer ? En effet, il semble que l'écriture du deuil ne puisse et ne doive jamais s'apprêter, s'organiser, se préparer.

d) L'écriture endeuillée

En 1974, Derrida travaille à écrire *Glas*, à interroger la philosophie traditionnelle en déconstruisant la forme linéaire, spatialité classique de toute typographie. Il désorganise le texte et fait se confronter Hegel et Genet les traversant l'un l'autre de son écriture formant des colonnes érigées, impossibles à rassembler en une univocité de sens, pour nous lecteurs, convoqués à errer au cœur du texte. Sur une même page cohabitent des colonnes, dont les caractères sont de tailles différentes. Une première lecture, affirme Derrida, peut faire comme s'il s'agissait de deux textes dressés, l'un contre l'autre ou l'un sans l'autre. « Une *dialectique* d'un côté, une *galactique* de l'autre, hétérogènes et pourtant indiscernables dans leurs effets, parfois jusqu'à l'hallucination. » Pourtant, « entre les deux, le battant d'un autre texte, on dirait d'une autre « logique » : aux surnoms d'*obséquence*, de *penêtre*, de *stricture*, de *serrure*, d'*anthérection*, de *mors* etc. » Derrida met ainsi en œuvre dans l'œuvre *Glas*, la déconstruction comme lecture littéraire. Nous entendons dans cette autre logique, cet

¹⁰⁷⁵Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986, p. 17.

¹⁰⁷⁶ Paul Celan, *Le méridien*, Traduction André du Bouchet.

¹⁰⁷⁷ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 17.

entre-deux, ce battant d'un autre texte, la prosopopée dont nous faisons hypothèse afin d'étayer l'idée selon laquelle les textes derridiens sont des lieux cryptiques, hétérocriptiques, lieux de sépultures qui permettraient de ne jamais faire disparaître les écrivains absents, ceux pour et par lesquels l'auteur écrit, en les lovant dans les plis et replis des jeux de signifiants. Le texte met ainsi en scène cette atopique d'un inconscient de l'écriture (*ça s'écrit*), *revenance* au cœur même des textes, traces et restes illisibles mais parasitant le sens à l'infini de l'écriture puis de la lecture. Dans *Glas*, ce processus textuel se fait plus visible. L'illisibilité est rendue prégnante grâce au subterfuge d'une impossibilité pour le lecteur de lire tranquillement. Il est sans cesse dérangé, désorganisé dans sa lecture claire et distincte. Il ne peut affirmer : j'ai procédé à une lecture exhaustive de *Glas*.

Derrida crée ainsi une *anthérection*¹⁰⁷⁸. Il joue de l'hallucination. Il se joue des morts dans une *thanatopraxie*.

Chaque colonne figure ici un colosse (*colossos*), nom donné au double du mort, au substitut de son érection. Plus qu'un, avant tout. L'écriture colossale déjoue tout autrement les calculs du deuil. Elle surprend et dérèsonne *l'économie de la mort* dans tous ses retentissements¹⁰⁷⁹.

Dé-résonner mais aussi déraisonner, c'est ce à quoi s'emploie, Derrida dans *Glas*. Sa question résonne dans le fil rouge de son œuvre :

Que reste-t-il du savoir absolu ? de l'histoire, de la philosophie, de l'économie politique, de la psychanalyse, de la sémiotique, de la linguistique et de la poétique ? du travail, de la langue, de la sexualité, de la famille, de la religion, de l'État, etc. ? Que reste-t-il à détailler du texte ? Pourquoi ces questions en forme de colosses et de fleurs phalliques ? Pourquoi exulter dans la thanatopraxie ? [...] Reste à savoir - ce qu'on n'a pu penser : le détaillé d'un coup¹⁰⁸⁰.

C'est le reste qu'il faut désormais penser. C'est dire, une fois encore, que la crypte ne doit pas être incorporée au système. « Crypte - On aurait dit du transcendantal ou du refoulé,

¹⁰⁷⁸ Du grec ancien *Anthêros* qui signifie « fleuri », l'anthère est la partie supérieure renflée de l'étamine des plantes à fleurs, qui renferme habituellement deux loges polliniques. On pourrait définir l'*anthérection* comme une érection à double-bande. Dans *Glas* il s'agit en effet de doubler la colonne du texte, soit d'en déconstruire le caractère solitaire, colossal et puissant. Derrida parle à propos de l'*anthérection* d'un « épanchement sans limite. Si l'érection est habitée par la contrebande, par ce qui la produit en la coupant, si donc elle est d'avance, déjà, l'anthérection, il peut, il doit y avoir castration de la castration, une anthérection de l'anthérection, et ainsi à l'infini. » (*Glas*, p. 149 – b). On peut aussi se référer à la définition de Pierre Delain dans *Derridex* : « L'anthérection, étymologiquement, c'est l'érection florale (choisir, dans l'érection, ce qu'il y a de meilleur, comme on choisit, dans une anthologie, ce qu'il y a de meilleur). C'est, dans le vocabulaire de Jean Genet, "bander devant des fleurs". Si "bander", c'est "être", alors peut-on dire que la déconstruction de l'être "est" (ou fait bander), en contrebande, l'anthérection ? Ce mot "anti-phallique" serait-il un équivalent de la déconstruction ? Avec l'anthérection, il ne s'agit ni de rendre impuissant, ni de castrer, mais de déphalliciser. L'érection perdrait, en contrebande, son caractère mécanique. »

¹⁰⁷⁹ Jacques Derrida, *Glas*, Éditions Galilée, 1974, *Prière d'insérer*.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, *prière d'insérer*, p. 2.

de l'impensé ou de l'exclu – qui organise le sol auquel elle n'appartient plus¹⁰⁸¹. » Le conditionnel est ici requis (« on aurait dit »). Autrement dit, si on ne s'arrêtait qu'à l'utilisation des concepts en vigueur, on aurait dit cela, mais on ne le dit pas, on le suspend à travers cette forme conditionnelle, car à déjà employer ces concepts issus, soit de la phénoménologie soit de la psychanalyse, on est déjà dans la dialectique spéculative. On serait déjà, si l'on utilisait sans suspension cette terminologie, dans la relève dialectique lorsque, « le transcendantal ou le refoulé, l'impensé ou l'exclu, doivent être assimilés par le corpus, intériorisés comme des moments, idéalisés dans la négativité même de leur travail. L'arrêt ne forme qu'une stase dans l'introjection de l'esprit¹⁰⁸². » À ces concepts, aux corpus assimilateurs, c'est-à-dire qui tentent de rejoindre le savoir absolu, Derrida oppose Genet et ses jeux avec la signature. La question de *Glas* résonne non seulement autour du reste, mais aussi autour de la signature et au texte qui travaille à en faire son deuil. Cette question ne semble pouvoir résonner qu'à travers le discours littéraire :

Le grand enjeu du discours – je dis bien discours – littéraire : la transformation patiente, rusée, quasi animale ou végétale, inlassable, monumentales, dérisoire aussi mais se tournant plutôt en dérision, de son nom propre, *rebus*, en choses, en nom de choses¹⁰⁸³.

Or, donner un nom c'est « arraisonner » affirme Derrida :

Arraisonner, c'est demander des papiers d'identité, une origine, une destination. C'est prétendre reconnaître un nom propre. Comment nommer sans arraisonner ? Est-ce possible¹⁰⁸⁴ ?

Cette possibilité doit s'adjoindre à l'impossibilité qui la mine. Signer c'est s'approprier, s'ériger, se magnifier, c'est revendiquer une paternité. Or, dès que le texte est signé il se désapproprie, il n'appartient plus. La filiation se perd. La signature est donc minée par la mort de l'auteur et le texte ne cesse d'être exposé au travail de deuil sans cesse réitéré. C'est alors que Genet, « En apparence, cédant à la Passion de l'Écriture, s'est fait fleur¹⁰⁸⁵ ». Procédant ainsi, il refuse les enjeux de la signature, tournant en dérision son nom de fleur (Genet-genêt). Mais, selon Derrida, cela se fait seulement « en apparence », et cela « aurait commencé » affirme Derrida « par empoisonner les fleurs de la

¹⁰⁸¹Jacques Derrida, *Glas*, Éditions Galilée, 1974, p. a 187.

¹⁰⁸²*Ibid.*

¹⁰⁸³*Ibid.*, p. b 11.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. b 13.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. b 19.

rhétorique ou de la poétique¹⁰⁸⁶. » À nouveau le conditionnel est mis en avant par Derrida comme temps de l'incertitude, de la possibilité qui n'advient peut-être pas et qui ne fait que s'entrevoir. Dans l'à-venir, peut-être, l'exappropriation du nom propre dans les textes pourrait s'envisager en-dehors d'un insu. Même plus, l'exappropriation des noms en général pourrait être interrogée. Par exemple, se demande Derrida, peut-on éviter la question, comme l'ont « infailliblement évitée, avec celle de la littérature et de la psychanalyse », les phénoménologues à la française, qui ont fait de la fleur l'objet poétique par excellence ? « Comment s'élabore cet *effet* d'excellence transcendantale¹⁰⁸⁷ » ? Nous ajoutons : comment cette question peut-elle demeurer de l'ordre de l'insu et du déni ? C'est à ce questionnement que Derrida procède, interrogeant inlassablement l'inconscient des textes, les trames d'élaboration se targuant de maîtriser le sens, sans même apercevoir qu'il est contaminé, habité, délogé de toutes parts par les bandits des grands chemins que sont les citations toutes plus implicites qu'explicites. Ecrire en sachant qu'une grande part de l'écriture s'élabore d'abord sans nous, tel est ce que Derrida propose. Que la signature tombe, chute, se débande, qu'elle se transforme dès lors en *rebus* en rebut, en tombe, en sépulture !

La fleur épanouit, achève, consacre le phénomène de la mort dans un instant de *transe*. La transe est cette sorte de limite (transe/partition), de cas unique, d'expérience singulière où rien n'advient, où ce qui surgit s'effondre "en même temps", où l'on ne peut trancher entre le plus et le moins. La fleur, la transe : le *simul* de l'érection et de la castration. Où l'on bande pour rien, où rien ne bande, où le rien "bande". Non que le rien soit. Peut-être peut-on dire qu'il y a le rien (qui bande). Plus tôt qu'il n'y a, il y bande (régime impersonnel) dans un passé qui ne fut jamais présent (la signature – déjà – le nia toujours) : *il banda* (régime [...] impersonnel) égale *il lia*. Serrure¹⁰⁸⁸.

Ainsi l'écriture n'est jamais absolue pas plus que le savoir, elle se conçoit en flottements, en suspensions, elle laisse résonner le *glas*. Il faut que puisse s'écrire le glas de la langue. Un « puisse » de la langue qui meurt à son désir de puissance. Stéphane Habib affirme que la langue vole, même lorsque la langue est volée. « Ou bien n'est-elle volante et volée, la langues, qu'en ceci qu'on ne l'arrête pas, qu'on le veuille ou non, qu'elle ne s'approprie pas. Étrange que ce qui vole et se vole ne devienne le propre de personne, étrange que ce qui vole et se vole ne se laisse attraper au vol¹⁰⁸⁹. » Il y a une impossibilité à maîtriser ce qui dans l'intérieur de l'écriture dépendrait de nous. Pas plus

¹⁰⁸⁶ Jacques Derrida, *Glas*, Éditions Galilée, 1974 *Ibid.*, p. b 19.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. b 20 et b 21.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. b 30.

¹⁰⁸⁹ Stéphane Habib, « s à écrire », *Rue Descartes* 2006/2 (n°52), p. 66.

que la signature s'approprié, l'auteur ne peut s'approprier l'objet, la chose. Car la langue vole et s'envole.

Cette proposition de Stéphane Habib est à mettre en résonance avec ce que Derrida dit de l'élaboration. L'élaboration est un travail de la vérité, travail de la conception. Ce qui s'élabore est une « luminosité », destinée à être montrée et à briller comme la beauté. Derrida dit s'être souvent servi du mot élaborer pour décrire le travail textuel.

L'élaboration a lieu sous une surface, une étoile, une peau fermée. La lumière et la vie, la montre – ou le réveil – et le monstre travaillant dans une poche, sous une gaine¹⁰⁹⁰.

C'est cette monstruosité du texte et de l'écriture qui déjoue la maîtrise de l'élaboration et qui fait que la langue ne peut être que volée et voler. Puisqu'elle est fuyante, rien n'y est entier, tout y est mobile, glissant. Reste alors à savoir ce reste. Sans le montrer, montrer que l'élaboration se fait aussi sous la gaine de l'écriture, s'échappant sans cesse à elle-même. En cela l'écriture est comme issue du sommeil de la raison, elle engendre des monstres.

J'ai élaboré l'élaboration. Mais tout cela doit rester sous la gaine. Pour peu qu'on veuille y prendre plus de plaisir. Doit rester sous la gaine comme les mon(s)tres de langue. Il faut laisser deviner, sous la poche gonflée, travaillée de tous les mouvements (morcellement, rassemblement, coupures, agglutinations), il faut laisser s'élaborer silencieusement le glas de la langue¹⁰⁹¹.

Lorsque l'on croit maîtriser la langue, tout est raté, continue Derrida.

Et puis vous croyez et voulez faire croire que vous êtes le maître de ce travail de la langue : elle ne s'élabore plus, elle ne bande plus. Et finalement elle reste intacte, inaffectée, ininfectée. Il y a plus de jouissance – mais on peut toujours, bien sûr, vouloir (s')en priver ou sevrer – à faire comme si le poisson restait entier encore vivant, d'autant plus mobile, glissant fuyant qu'il se sait menacé¹⁰⁹².

En réalité, la langue ne peut que sonner le glas et devenir une langue du rêve. « Le réveil sonne toujours pour déclencher une interruption abortive. Sans souci de décapiter nos rêves de gloire on nous réveille avant¹⁰⁹³ », déclare Derrida. Or, pour égarer le propre, le rêve permet une cryptographie. « Est donc impropre le nom de la fleur, l'accent du genêt qui se prononce à peine¹⁰⁹⁴. » C'est ainsi que l'écriture ne s'élabore pas, elle doit laisser

¹⁰⁹⁰ Jacques Derrida, *Glas*, Éditions Galilée, 1974, p. c 186.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. c 187.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. c 187.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. b 149 – b 150.

¹⁰⁹⁴ Jacques Derrida, *Glas*, Éditions Galilée, 1974, p. b 211.

sonner le glas de la langue, celle-ci devient dès lors langue du rêve, langue sans maîtrise, elle fulgure le sens.

Or, selon Derrida il est un modèle d'écriture qui sidère et qui fulgure le sens, une écriture faite œuvre, celle d'une écrivaine, Hélène Cixous.

Je n'ai jamais rien lu en ce siècle, pour ma part, qui vienne d'un lieu plus puissant de l'écriture, la composition polyphonique, du grain de voix à l'ampleur des chants, l'orfèvrerie formelle et comme ponctuée des signes sur la page, les rythmes du corps textuel s'allient ainsi, stratégie vigilante et délibérée, veille impeccable au souffle le plus spontané du vocable (du signifiant oral, avant et à travers le mot, du vocable avant et au-delà du verbal), là où la veille et le rêve (comme tout à l'heure le public et le privé, le fictif et le réel, la phantasmagorie et l'effectif, et comme tous les genres) s'ingénient et réussissent l'un et l'autre à passer leurs propres frontières, à forcer leurs limites et à provoquer le lecteur. À le provoquer au réveil¹⁰⁹⁵ [...].

Ce réveil est permis par la fulgurance de l'écriture d'Hélène Cixous qui, elle, parvient à danser au rythme des mouvements de la trace et de ce qui émerge, à l'insu, là où l'auteur n'est pas, là où l'auteur a vraiment disparu, divisé, délivré, déchaîné :

« pendant ce temps l'auteur...L'auteur ne revient pas. Elle est toute à son drame, toujours.

Pourquoi parlé-je de l'auteur comme si elle n'était pas moi ? Parce qu'elle n'est pas moi. Elle part de moi et va où je ne veux pas aller. Souvent je sens qu'elle est mon ennemie. Non pas l'hostile, mais celle qui me déborde, me déconcerte, va jusqu'à me jouer, me rouler, me faire tomber et faire valoir une face que je n'approuve pas. Sans le faire exprès. Ingouvernable. Délivrée¹⁰⁹⁶. » L'auteur délivré du temps de la présence pleine, mais surtout d'un rapport au temps qui bouleverse le temps, le rattrape. Derrida parle d'une vitesse du déplacement dans l'écriture de H.C., qui avant d'être et pour être cette vitesse de déplacement, est « l'animation et l'allégresse, le rythme d'une phrase, son pouls et le battement de son cœur, sa respiration ou sa tachycardie », où « la vitesse devrait changer de nom parce qu'elle n'opère ce *déplacement* spatio-temporel ou rythmique, qu'en commençant par le *remplacement*¹⁰⁹⁷. » Une vitesse qui :

reste toujours une *éconohomonymie* différentielle de la puissance, [qui] veille aussi sur la course, les changements d'allure et les lois de remplacements de tous les bolides imaginables, si hétérogènes qu'ils soient par exemple entre le moi conscient et l'inconscient, entre tous les lieux du système psychique, toutes les instances subjectales, tous les noms (moi et l'auteur, les pères, ma mère et moi, mon frère et moi, mon sexe et l'autre sexe etc.). Tous ces lieux et toutes ces instances ont une tachycardie différente mais sont remplaçables dans la même économie de la vitesse, la même

¹⁰⁹⁵ Jacques Derrida, *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Éditions Galilée, 2002, p. 18.

¹⁰⁹⁶ Hélène Cixous *Jours de l'an* Éditions Des femmes, 1990, p.153.

¹⁰⁹⁷ Jacques Derrida, *Op.cit.* p. 67.

tautohétérologique de l'événement, d'un "taking place" qui à la fois, comme une grâce gracie, donne le temps et interrompt le cours normal du temps, fait l'histoire en l'interrompant d'une révolution : dans l'instantané de l'instant, sur l'heure, sur place. Et cela prend place, de façon sous-marine, entre le dessous du *subjonctif* et le dessous de la *substitution*¹⁰⁹⁸.

Un *subjonctif* du « puisse » : puissé-je recevoir ta lettre, puissé-je être du côté de la vie, puissé-je trouver une écriture qui ne soit pas de mort...

Pour autant, cette puissance du puisse n'a plus rien à voir avec le possible et le pouvoir. « Cette toute-puissance serait comme d'intelligence avec l'impossible. Elle ferait l'impossible. Elle attesterait donc aussi bien l'impouvoir, la vulnérabilité, la mort – d'où la magie de ce qui, d'un coup d'écriture, fait l'impossible¹⁰⁹⁹. »

Le *puisse* de cette puissance *n'est pas*. Il va si vite, il vient si vite, avant même la lumière et le *phainesthai*, avant l'être, avant la phénoménalité de ce qui paraît, qu'il n'est rien ; puisqu'il a, garde ou reste cette puissance, et pourvu qu'il la puisse, le "puisse", la "puisse", porte au-delà de l'être, *puisse par faire* l'être, du "fiat" dont le *subjonctif jussif* ou *jouissif* est à l'origine même du monde d'Hélène Cixous¹¹⁰⁰. » L'écriture d'H.C. est ainsi « une pensée de l'âme, de la *psyché*, du *pneuma*, de la vie ou du souffle animal, n'est autre que cette pensée en acte de la puissance, à savoir de la vitesse absolue qui fait arriver la lettre avant la lettre ¹¹⁰¹.

Une écriture des « jappements divins », où l'âme aboie et l'autre réagit comme à une décharge, brièvetés monosyllabiques de ces coups, de ces injonctions télégraphiques : « Viens ! Sois ! Reste ! Vis ! ». Une pensée qui va « plus vite que la lumière, à la vitesse de ce qui en tous cas, selon la voix, *se rend* aveuglément, sans avoir un besoin nécessaire de la visibilité, à la plus grande distance possible, celle de l'autre où qu'il soit¹¹⁰². »

Et quand bien même la lettre n'arriverait pas à destination et même parce que précisément elle peut ne pas arriver, alors il s'agit d'une écriture du rêve. Car (Derrida cite Hélène Cixous dans *Jours de l'an*) « ...elle devient l'Ange de la Non-rencontre. Ce qui m'enchanté c'est cette vitesse lente, cette puissance d'impuissance dont nous n'obtenons la jouissance que sur les routes de nos rêves¹¹⁰³. » Et Derrida ajoute :

vous savez qu'elle écrit au rêve, si je puis dire, comme on dirait naviguer à la voile ou au vent, en tirant l'énergie aussi bien que les figures de son écriture d'une phantasmonirique dont le flux (c'est son miracle et sa magie) ne s'interrompt pas au réveil, au moment où la veille de la plus implacable vigilance fait de son écriture la plus surveillée, la plus savante, la plus composée, dans son grain atomique et dans ses

¹⁰⁹⁸Jacques Derrida, *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Éditions Galilée, 2002, p. 67.

¹⁰⁹⁹*Ibid.*, p. 94.

¹¹⁰⁰*Ibid.*, p. 75.

¹¹⁰¹*Ibid.*

¹¹⁰²*Ibid.*

¹¹⁰³*Ibid.*, p. 68.

grandes unités musicales, rythmiques, narratives, théâtrales et naturellement tropique, sémantiques et thématiques¹¹⁰⁴.

Ce modèle d'écriture auquel rend hommage Derrida, va à l'aveugle selon une voix nocturne se conjuguant avec une voix de la conscience... Hélène Cixous parle elle-même du rêve comme d'un partenaire d'écriture. Ses rêves, notés scrupuleusement, s'échangent avec le texte jusqu'à l'infini. C'est comme si j'avais une double voix, affirme-t-elle : « Une voix consciente qui me dit "parle" et à laquelle je m'oblige de répondre, une voix nocturne d'autre part, qui ne cesse de me poursuivre¹¹⁰⁵. » Du fait d'une autre performativité de l'écriture qui voyage et traverse à toute vitesse tous les rythmes, le sens est fulguré, sidéré. Et il faut s'y rendre aveuglément, là où il nous conduit, vers l'autre ou le tout autre, l'étranger, sans visibilité car le sens nous a précédé, nous n'y étions déjà plus, comme dans le rêve où nous sommes sans être.

Ainsi, d'après Derrida se trouverait dans cette écriture une expérience de la *Belebtheit* « freudienne », c'est-à-dire, de la vie animée même dans les choses inanimées, ou selon la précision de Derrida, l'expérience toujours vivante de tout ce qui entre dans le champ de la vie. *Belebtheit* signifie littéralement animation, vivacité, ou encore selon Derrida, une doctrine qui prête la vie à tout, et en particulier à la matière (*hyle*) dit inorganique et morte, si bien que tout serait vie, y compris l'apparente non-vie de la matière privée de vie. Derrida précise que selon Freud nous ne pouvons rien dire de cette *Belebtheit*, ni d'un point de vue philosophique ni même anthropologique, puisqu'il s'agit d'une expérience quasi-originale se présentant, ou au moins s'annonçant à quelque expérience pré-empirique ou pré-positive¹¹⁰⁶. Elle est présente chez tout peuple à travers une théorie des *revenants*, se peuplant de représentations spectrales. « Il n'y a pas de culture sans spectralité *unheimlich*, sans organisation de la hantise¹¹⁰⁷. » Or, selon Derrida, Freud n'entrevoit pas que cette animation de l'inanimé, cette *revenance*, cette spectralité qui donne vie, puisse s'expérimenter encore aujourd'hui dans notre civilisation. C'est pourquoi, à l'inverse de Freud, Derrida affirme :

C'est cette expérience qui selon moi, s'écrit et s'analyse, il faut dire *s'expérimente* peut-être chaque fois que dans l'œuvre et la vie d'Hélène Cixous la puissance du "puisse" est à l'œuvre, c'est-à-dire à l'essai, comme œuvre de vie, comme vivre ou, subjonctivement comme "vivement le vivre, pour la vie". [...] Cette expérience signée fait ce qu'elle dit, elle

¹¹⁰⁴ Jacques Derrida, *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Éditions Galilée, 2002, p. 68.

¹¹⁰⁵ Citation extraite d'un article du journal *Le Monde*, Année 1976, intitulé « Hélène Cixous : lorsque je n'écris pas, c'est comme si j'étais morte », propos recueillis par Jean-Louis de Rambures.

¹¹⁰⁶ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 98-99.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 99.

met cette *Belebtheit* à l'œuvre et à l'épreuve, à l'essai : pour voir, par désir vivant et curiosité expérimentale en provoquant l'événement, en le faisant-laissant arriver, avant toute thèse philosophique, scientifique et culturelle sur l'être comme vie ou sur l'essence du vivant¹¹⁰⁸. »

Cette *expérimentation* se fait à la fois dans une écriture du rêve et du réveil. Elle sert à « voir » à travers les interstices des textes. Elle en devine l'invisible. Nous remarquons alors combien cette *Belbteheit* est proche de ce que l'on entend par *prosopopée* ou écriture endeuillée : une écriture de la spectralité, là où s'animent et vivent les absents, les inanimés, les morts. Cette expérience, Derrida en entend le terme aussi bien dans l'art, le deuil que dans la perte. En effet, cette écriture du rêve, comme écriture endeuillée, ouvre nécessairement à l'expérience de la perte. Perte de sens, de visibilité, de lisibilité, de performativité logocentrique, d'une puissance de la langue, etc. Or, il semble que ces pertes ne puissent se jouer qu'à partir de la mort de ceux auxquelles elle a devoir de rendre hommage, soit de rendre vie. La seule chose qui importe alors est cette écriture qui garde la mémoire – de ceux morts encryptés dans les textes - et que puisse s'écrire, mélancoliquement, une souffrance de la perte. Cette écriture devient alors devoir de mémoire.

La souffrance qui est à l'origine de l'écriture pour moi, c'est la souffrance de la perte de mémoire, non seulement de l'oubli ou de l'amnésie, mais de l'effacement des traces. Je n'aurais pas besoin d'écrire autrement, mon écriture n'est pas en premier lieu une écriture philosophique ou une écriture d'artiste, même si, dans certains cas, cela peut en avoir l'air ou en prend le relais ; mon désir premier n'est pas de faire œuvre philosophique ou œuvre d'art, c'est de garder la mémoire¹¹⁰⁹.

Ainsi, l'écriture ne se désirant pas comme œuvre, peut néanmoins se faire poème. Le poème, comme art, donc comme expérience de l'écriture, semble spécifiquement parvenir à franchir une limite au-delà du deuil, c'est-à-dire à faire mémoire. Lorsque dans les textes s'associent les morts sans sépultures et les mots sans sépultures, alors le travail de l'écriture endeuillée ne cesse plus. Dans l'écriture se crée un « franchissement qui, peut-être, caractérise l'art : quand reviennent la marque et le trait *comme tels*, on ne peut ni les introjecter, ni les incorporer à la manière d'un deuil réussi (freudien) qui

¹¹⁰⁸Jacques Derrida *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Éditions Galilée, 2002, p. 99.

¹¹⁰⁹Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretiens*, « Dialangues », Éditions Galilée, 1992, p. 153.

efface leur altérité. On ne peut que les oublier complètement, ou les laisser revenir – tout autres¹¹¹⁰. »

Alors, est-ce sans doute en ce sens que Derrida affirme, en lisant H.C. pour la vie, qu'entre elle et lui, c'est comme si c'était une question de vie ou de mort.

La mort serait de mon côté, la vie du sien. Je chercherais à être convaincu de la vie par elle, me préparant à recevoir la grâce au lieu du coup de grâce, mais je suis et reste *pour la vie* convaincu de mort (au sens de *convicted* et de *convinced*) *convicted*, c'est-à-dire à la fois fautif et accusé, reconnu coupable, prisonnier ou détenu après un verdict, ici de mort, mais aussi *convinced*, convaincu par la vérité de la mort, d'un dire vrai (*verdictum*) d'un verdict quant à la mort. Elle, de son côté, avec un grand C, c'est pour la vie elle est convaincue de la vie pour la vie¹¹¹¹.

Être convaincu de vie pour H.C. consisterait à faire l'expérience d'une écriture grande ouverte aux absents, mettant en œuvre la hantise et les rêves. Son écriture porterait l'autre, le tout autre en son sein, une écriture de la mélancolie. Tandis que pour Derrida, être du côté de la mort, consisterait certes à entendre la vie de l'écriture, mais à condition qu'elle puisse impérativement enjoindre au principe éthique de la mémoire. Le leitmotiv de Derrida est alors : « *il faut* la mélancolie comme l'éthique même » :

Mais si je *dois* (c'est l'éthique même) porter l'autre en moi pour lui être fidèle, pour en respecter l'altérité singulière, une certaine mélancolie doit protester encore contre le deuil normal. Elle ne doit jamais se résigner à une introjection idéalisante. Elle doit s'emporter contre ce que Freud en dit avec une tranquille assurance, comme pour confirmer la norme de la normalité. La "norme" n'est que la bonne conscience d'une amnésie. Elle nous permet d'*oublier* que garder l'autre au-dedans de soi, *comme soi*, c'est déjà l'*oublier*. L'oubli commence là. *Il faut* donc la mélancolie. En ce lieu, la souffrance d'une certaine pathologie dicte la loi – et le poème à l'autre dédié¹¹¹².

Finalement, nous pouvons affirmer que selon Derrida, le deuil suppose deux postures aussi folles l'une que l'autre, chacune séparément étant une espèce de folie : soit la fidélité pure qui est la mort, soit l'infidélité qui est également la mort. Donc, il faut garder les deux, être entre ces deux extrêmes, dans leur différence la plus tendue, la plus intense. Il faut l'impossibilité de faire son deuil, et même la volonté de ne pas faire son deuil¹¹¹³. Cet impossible ne peut dès lors s'entendre que dans l'écriture endeuillée, qui endure la folie du deuil afin d'en soutenir le travail aporétique, sans ne surtout jamais pouvoir le relever (s'en relever). Cette écriture doit notamment endurer à tout jamais la

¹¹¹⁰ Pierre Delain, *Derridex* – Article [Schibboleth] - « *La poésie, la littérature, l'art même, c'est l'expérience comme telle de la mort, du deuil, de la pire des pertes, celle qui ne laisse que des cendres, des mots incinérés sans sépulture* »

- <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

¹¹¹¹ Jacques Derrida *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Éditions Galilée, 2002, p. 136.

¹¹¹² Jacques Derrida, *Béliers – Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème* -, Éditions Galilée, 2003, p. 74.

¹¹¹³ Jacques Derrida, *Points de suspension – Entretien*, « Dialangues », Éditions Galilée, 1992, p. 161.

barbarie de l'incinération des corps, indissociable de la Shoah. C'est ce qui fait de *Schibboleth*, le poème paradigmatique de l'écriture du deuil.

Il semble alors que ce soit seulement au cœur de cette écriture endeuillée que pourrait dès lors se délivrer une politique à la folie, allant de la folie de l'Un à la rencontre des autres : ceux tout autres comme par exemple les fous. En effet, prophètes et fous sont ceux dont la langue et l'écriture confinent à une autre folie, à l'extrême inverse de la barbarie (là où la folie barbare est meurtrière), une folie-autre faisant seulement œuvre de vie, à travers l'expérience du sacré; là où s'avancent l'indécidable, l'impossible ou l'im-puissance et où une responsabilité doit être prise.

2 – 2 Plus d'un sujet ou l'œuvre folle

a) Moi, la vérité « je » parle

Nous avons annoncé comment Stéphane Habib (en note de bas de page de l'article intitulé *In media res*), interroge la fameuse formule de Lacan « Moi la vérité, je parle » et pose l'hypothèse que si on la comprenait comme une prosopopée, alors les croisements entre Lacan et Derrida pourraient peut-être se faire plus probants. Pourtant, Stéphane Habib entrevoit également que Derrida poserait lui-même à cette phrase les questions de sa possibilité. Et en effet, dans cette phrase, se jouent encore, semble-t-il, les différences entre Lacan et Derrida, autour de l'inanimé, de l'absence et de la désistance du sujet.

Tout d'abord, il convient de rappeler que Lacan dans *La chose freudienne* (donc là où la formule célèbre, « Moi la vérité, je parle » est énoncée) opère par la figure de style de la prosopopée et sans le préciser parodie le *Stultitia loquitur* d'Erasme (« c'est la folie qui parle ») mise en exergue dans son ouvrage *Éloge de la folie*. Erasme fait, lui, parler la Folie : « Moi qui vous parle, la Folie, j'ai plus d'un détracteur ici-bas, même parmi les plus fous. Mais on peut laisser dire sans danger, car ils ne pourront jamais faire que je ne jouisse d'une puissance à nulle autre pareille pour mettre en gaieté les dieux et les hommes¹¹¹⁴. » Quant à Lacan, c'est la vérité qu'il fait parler :

¹¹¹⁴ Erasme, *Éloge de la folie*,

Je suis donc pour vous l'énigme de celle qui se dérobe aussitôt qu'apparue, hommes qui tant vous entendez à me dissimuler sous les oripeaux de vos convenances. Je n'en admetts pas moins que votre embarras soit sincère, car même quand vous vous faites mes hérauts, vous ne valez pas plus à porter mes couleurs que ces habits sont les vôtres et pareils à vous-mêmes, fantômes que vous êtes. Où vais-je donc passé en vous, où en étais-je avant ce passage ? Peut-être un jour vous le dirai-je ? Mais pour que vous me trouviez où je suis je vais vous apprendre à quel signe me reconnaître. Hommes écoutez, je vous en donne le secret. Moi la vérité, je parle¹¹¹⁵.

Le terme de prosopopée est employé par Lacan lui-même dans la suite de cette déclamation : « Mais vous allez là prendre garde : la peine qu'a eue celui-ci à devenir professeur, lui épargnera peut-être votre négligence, sinon votre égarement, continue la *prosopopée*¹¹¹⁶. » La vérité ainsi mise en scène par Lacan, s'adresse aux hommes. Elle les compare à des hérauts cachés sous des oripeaux, auxquels elle se dissimule de façon énigmatique, faisant d'eux des fantômes. On pourrait l'exprimer ainsi : « Vous, hommes, êtes fantômes lorsque vous errez à me découvrir ailleurs que là où je me dissimule, soit sous les déguisements de vos paroles de convenances. » On pense alors aux premières lignes du *Facteur de la vérité*, lorsque Derrida, évoque les rêves de nudité travaillés par Freud dans la *Traumdeutung*. Derrida, pour inaugurer de ce qui sera ensuite son élaboration critique de la lecture du conte de Poe par Lacan, évoque, lui aussi, les thèmes freudiens du déguisement et de la mise à nu par le travail de l'analyse de la vérité. « Quand Freud entend mettre à nu le *stoff* (le tissu) originaire sous les déguisements de la fabrique secondaire, il prévoit la vérité du texte¹¹¹⁷. » Ou encore : « Le thème caché des *Habits neufs de l'empereur*, c'est le thème caché. Ce que l'*Einkleidung* (l'habillement) formelle, littéraire secondaire, voile et dévoile, c'est le rêve de voilement/dévoilement, l'unité du voile (voilement/dévoilement), du travestissement et de la mise à nu¹¹¹⁸. » De fait, dans la tirade proposée par Lacan, la vérité semble aider les hommes à la trouver, leur donnant l'indice qu'elle leur est cachée, voilée parce qu'ils se la dissimulent à eux-mêmes. « Hommes, écoutez je vous en donne le secret. Moi, la vérité je parle. » Pourtant, le processus de dévoilement, donc de mise à jour du secret, échoue, puisque selon Lacan la vérité tout en guidant en effet les hommes, œuvre néanmoins à les égarer, même si c'est du bon côté (celui de la parole), qu'ils chercheraient à la découvrir. La vérité parle mais égare : « Entrez en lice à mon appel et hurlez à ma voix. Déjà vous voilà perdus, je

¹¹¹⁵ Jacques Lacan, *Écrits*, « La chose freudienne », Éditions du Seuil, 1966, p. 408 – 409.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 411.

¹¹¹⁷ Jacques Derrida, *La carte postale – De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 445.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 446.

me démens, je vous défie, je me défile : vous dites que je me défends¹¹¹⁹. » La vérité selon Lacan, contrairement à ce que montre Derrida dans le *Facteur de la vérité*, ne se dévoile pas facilement. Face à elle, les hommes sont mis en échec. Elle ne cesse de se défiler, de brouiller les pistes. Elle s'évade du donjon de la forteresse, affirme Lacan, là où les hommes croient le plus sûrement la retenir en la situant non pas en eux, mais dans l'être lui-même. Même là où l'on pourrait la découvrir - c'est-à-dire dans ce que les hommes « tiennent pour le moins vrai par essence : dans le rêve, dans le défi au sens de la pointe la plus gongorique et le *nonsense* du calembour le plus grotesque, dans le hasard et non pas dans sa loi, mais dans sa contingence » -, même là, la vérité *vagabonde*, assure Lacan¹¹²⁰. Ainsi, même si pour Lacan il y a la vérité, elle est néanmoins vagabonde, errante, fantomatique. Toutes ces propositions lacaniennes sont pour le moins proches de celles de Derrida, alors même que selon le philosophe il *faut* une vérité qu'il n'y a pas. Avec Lacan, la prosopopée met en scène l'inanimé (la vérité), elle compare les hommes à quelques fantômes, elle dit une vérité absente, s'absentant de toute possibilité de l'atteindre. Et dès lors, elle reste introuvable, cachée, dissimulée et de fait inanimée. D'ailleurs, Lacan commentant lui-même cette prosopopée affirme :

Ma prosopopée esbaudissante du "Je parle", dans l'écrit cité tout à l'heure, *La chose freudienne*, pour être mise au compte rhétorique d'une "vérité en personne" ne me fait pas choir là d'où je la tire : du puits. Rien n'est dit là de ce que parler veut dire : la division sans remède de la jouissance et du semblant. La vérité, c'est de jouir à faire semblant et de n'avouer en aucun que la réalité de chacune de ces deux moitiés ne prédomine qu'à s'affirmer d'être de l'autre, soit à mentir à jets alternés. Tel est le mi-dire de la vérité¹¹²¹.

Par la prosopopée, la vérité se dit elle-même de ne pouvoir se dire toute. Néanmoins, le subterfuge stylistique, anime bel et bien la vérité d'un « je » qui parle, c'est-à-dire d'une « vérité en personne » selon l'expression même de Lacan. Là où est un seul sujet.

C'est alors ici que Derrida pourrait interroger la possibilité d'une telle phrase. Car si lui aussi propose la mise en écriture des absents, des morts, de ce qui n'est pas animé, cela ne passe pas par la réappropriation par un « je » unique et singulier. La mise en scène de la prosopopée, pour le philosophe, se crée en-dehors d'un dire. La prosopopée ne parle pas sous la ruse d'un « je » qui s'animerait. Elle ne consiste pas à faire que s'anime vraiment les morts, elle ne s'exprime pas en tant que telle, puisqu'elle consiste

¹¹¹⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, « La chose freudienne », Éditions du Seuil, 1966, p. 411.

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 410.

¹¹²¹ Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas de semblant*, Séminaire oral du 9 juin 1971, Site Espaces Lacan.

au contraire à les garder saufs c'est-à-dire illisibles. Il n'y a pas d'adresse explicite aux hommes, pas plus qu'aux morts, aux absents ou aux fantômes. C'est pourquoi, avec Derrida, si l'on peut parler de prosopopée, elle consisterait seulement à élargir le propos jusqu'à son dehors, à un ailleurs, vers des envois de l'autre. Le procédé est discret voire secret. Il *doit* demeurer secret et ne pas apparaître à même la peau de l'écriture. Le procédé d'une animation des absents ou des spectres ne doit pas se dévoiler, puisqu'il œuvre dans les plis et replis des textes. Le secret doit demeurer intact. Les spectres habitent les textes de Derrida et se cachent afin de ne jamais être dévoilés. C'est ainsi que s'instaure une *thanatopraxie* de l'écriture. Les fantômes sont le refoulé des textes, leurs actes manqués, faisant achopper la philosophie classique. Ils mettent en œuvre la folie du deuil en refusant sa résolution. L'écriture doit contrarier l'oubli en animant une mémoire des absents. Si pour Lacan la vérité parle en une prosopopée c'est-à-dire sans que ne soit engagé l'orgueil du *moi* ou de la pensée, si elle s'anime d'elle-même sans le moi, donc hors de la conscience, à travers les *rébus* proposés par le travail du rêve, néanmoins, la vérité convoque un véritable sujet de la parole. Pour le psychanalyste, il y a vérité quand un « je », parle vraiment, c'est-à-dire quand « ça parle ». Autrement dit, la vérité s'entend par l'entremise d'une certaine position du sujet, dans la vérité de sa parole et cela se joue quand bien même il est absent à lui-même, divisé et incapable de rejoindre un savoir sur son être. Un sujet unique, singulier est positionné dans la vérité de son énonciation. La prosopopée réside dès lors dans la figure d'une vérité parlant par le sujet de l'inconscient, absente dans l'énoncé, mais représentée par le sujet qui parle, lui et personne d'autre. Le sujet est le témoin unique par où transfère la vérité-sans-savoir du sujet. Un seul sujet parle et par là, sa singularité s'élève au franchissement de son désir spécifique.

Avec Derrida, la force de l'écriture poétique et littéraire, tient au *Plus d'un sujet*.

Le « moi » conçu par Derrida, au-delà de ce que serait le sujet divisé selon les théories de l'inconscient, reste inaccessible même par la parole et le sujet de l'énonciation. Crypté, il ne se conçoit que dans la désistance du sujet, exilé, en destinerrance. En effet, pour Derrida il existe une expérience poétique de la langue : « quiconque fait à *vif* l'expérience de cette errance spectrale, quiconque se rend à cette vérité de la langue, est poète, qu'il écrive ou non de la poésie¹¹²². » Il s'agit en fait d'une

¹¹²² Jacques Derrida, extrait d'un entretien avec Évelyne Grossman réalisé le 29 juin 2000, « La langue n'appartient pas », Revue *Europe* consacrée à Paul Célan, n° 861-862, janvier-février 2001. Citation reprise

langue qui à l'instar du rêve met en scène tous les « moi », y compris celui des autres disparus, au creux du secret de l'œuvre. C'est en ce sens que cette expérience poétique de la langue fait « revenir » les morts d'hier, à l'aune d'un « moi » mélancolique, les « hallucinant » en cette poétique, afin de refuser à toute force d'oublier ces disparus. Au moment où l'auteur comme sujet unique disparaît, advient la possibilité de l'association libre, se déchaîne le discours, là où les morts peuvent revenir hanter l'écriture. Cette idée qu'un texte puisse tout à coup faire émerger un au-delà de lui-même et de soi-même, auteur et sujet, est le privilège de cette expérience du poétique.

Enfin, si le sujet, étant ainsi démultiplié par l'écriture, peut garder la mémoire, c'est parce qu'est mise en œuvre, là, la seule possibilité de penser au-delà de l'Un, soit d'envisager le *Plus d'un sujet*. Mais, n'est-ce pas aussi parce qu'ainsi pourrait vraiment être appelé le *Plus d'un sujet* à se rendre à l'expérience poétique dans laquelle le vouloir-dire intentionnel est vraiment déjoué ? Là où la vérité du sujet s'entendrait sous forme de silence et de « peut-être » sans un « je » parle.

b) Plus d'un sujet

Dans *Demeure*, texte inaugural que fit Jacques Derrida au colloque international intitulé *Passions de la littérature*¹¹²³, et dont le sous-titre est « Fiction et témoignage », Derrida, à partir du texte de Blanchot *L'instant de ma mort*, publié au titre de la fiction littéraire, travaille sur ce que permet cette division de l'auteur du point de vue du témoignage. Le « Je » qui dit « JE ME SOUVIENS d'un jeune homme », premiers mots, *incipit*, du texte de Blanchot, « n'est pas l'auteur réel, bien-sûr, mais un narrateur, nous le savons dès que nous abordons ce livre comme une chose littéraire, avec son statut de fiction¹¹²⁴. » Et « outre l'auteur présumé, il y a deux, et nombre, deux instances : le narrateur déclarant qu'il se souvient d'un autre, et l'autre¹¹²⁵. » Dans ce passage au « il »,

d'une note de bas de page, dans : Élise Lamy-Rested *La déconstruction : une philosophie de l'à venir, entre phénoménologie et psychanalyse* – Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-Sorbonne, sous la direction de Marc Crépon, présentée et soutenue le 19 septembre 2013, « Troisième partie : Survivre dans un idiome », « Chapitre 2 – L'idiome : une mémoire historique et politique, un agir fantomatique », « 2-1 Le poème « témoin du témoin », p. 335.

¹¹²³ Il s'agit d'un colloque autour de Jacques Derrida qui s'est tenu à L'Université catholique de Louvain du 24 au 29 juillet 1995, sous la direction de Michel Lisse.

¹¹²⁴ *Passions de la littérature Avec Jacques Derrida*, Jacques Derrida *Demeure* « Fiction et témoignage », Éditions Galilée, 1996, p.39.

¹¹²⁵ *Ibid.*

l'auteur parle d'un troisième, le jeune homme, comme ce qui arrive à lui et qui signifie la discrétion du procédé littéraire. Or, ce que cette division autorise, c'est de parler, de témoigner, dans un lexique à « résonance mystique appelé par le secret même et la singularité d'une expérience inédite : sortie de soi, béatitude, allégresse, légèreté, extase¹¹²⁶. » « Mort – Immortel. Peut-être l'extase¹¹²⁷ », dit Blanchot repris par Derrida. Ce *peut-être*, rappelle Derrida, est selon Nietzsche celui des penseurs de l'avenir. Un *peut-être* du témoignage où « rien n'est décrit, rien n'est constatable : tout seulement *peut-être*. Une virtualité aléatoire qui s'oppose moins que jamais à l'actualité de l'acte ou de la présence¹¹²⁸. » *Peut-être*, car il y a amitié avec la mort, alliance, contrat, familiarité, collusion et pour toujours, mais en tant qu'elle est une expérience inédite : « crypte d'une amitié secrète, impubliable, inavouable, "subreptice¹¹²⁹". » Crypte en laquelle est enfermé le secret du témoignage d'un sujet divisé, mais faisant signe vers le dehors, vers l'altérité et même l'universel. Il y aurait donc comme des spectres de tout « moi » dans la littérature. Derrida affirme : « il y a une nécessité spectrale qui déborde l'opposition de la réalité et de la fiction¹¹³⁰. » Autrement dit, il y a une mort sans mort, une phantasmaticité de la mort et *phantasma* c'est le spectre en grec. Ainsi, « nous pouvons parler, nous pouvons lire cela parce que cette expérience, dans la singularité de son secret, comme "expérience de l'inédite", au-delà de la distinction du réel et du phantasmatique demeure universelle et exemplaire¹¹³¹. » Dans le même esprit, dans *Passions*, ouvrage publié avant le colloque de Louvain en 1993, Derrida affirme : « il y dans la littérature, dans le secret *exemplaire* une chance de la littérature, une chance de tout dire sans toucher au secret¹¹³². » C'est là que se présente le témoignage sans jamais se présenter en tant que tel. Car affirme Derrida, dans la littérature, se trouve une chance de témoigner sans s'approprier :

Je parle de moi "sans façon", le secret reste entier, ma politesse intacte, ma réserve inentamée, ma pudeur plus jalouse que jamais, je réponds sans répondre (à l'invitation, à mon nom, au mot ou à l'appel qui dit "moi"), vous ne savez jamais si je parle de moi, ce moi-ci ou d'un autre moi, d'un moi quelconque ou du moi en général, de toi ou de vous, d'eux, d'elles ou de nous, si ces énoncés relèvent de la philosophie, de la littérature, de l'histoire, du droit ou de toute autre institutions identifiables. [...] C'est de cela, c'est *pour cela*, que la

¹¹²⁶*Passions de la littérature Avec Jacques Derrida*, Jacques Derrida *Demeure* « Fiction et témoignage », Éditions Galilée, 1996, p.49.

¹¹²⁷*Ibid.*

¹¹²⁸*Ibid.*

¹¹²⁹*Ibid.*, p. 50.

¹¹³⁰*Ibid.*, p. 66

¹¹³¹ *Ibid.*, p. 66-67.

¹¹³² Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, p.67.

littérature (entre autres choses) est "exemplaire" : elle est, elle dit, elle fait autre chose, autre chose qu'elle-même, elle-même qui d'ailleurs n'est que cela, autre chose qu'elle-même. Par exemple ou par excellence : de la philosophie¹¹³³.

En effet, dans ce qu'elle ne dit pas, ce dont elle ne témoigne pas, dans ce qu'elle trace en-deçà du reste, se trouve la force de cette langue des poètes. Une langue au-delà de « la langue de la conscience ». Élise Lamy-Rested le dit ainsi : « chaque poème fait revivre dans la ponctualité d'un ici-maintenant les morts d'hier en levant le refoulement ou la dénégation au principe de l'organisation de nos langues occidentales et de l'avènement du sujet conscient. La "langue de la conscience" est aussi la langue de la neutralisation de "l'expérience de la mort", soit de la survivance qui, "insoumise" au principe de non-contradiction, entrelace vie et mort dans une "pointe acérée". La survivance est un déni, une aporie ou un "no pasarán", qui fait revenir les morts en leur redonnant une figure dans une hallucination située à la frontière de la langue et de ce qui lui est étranger. Témoigner ou inventer son idiome, ce serait donc faire cette expérience poético-politique de la marque conventionnelle. Ce serait être capable d'accueillir en soi les morts véhiculés par la langue, en rejetant l'ordonnement logico discursif de cette dernière. Ce serait enfin redonner vie au témoin disparu puis lui assurer son à venir en le réinscrivant dans un nouveau tiers-témoin apparemment ancré dans une langue nationale, mais qui en fait ouvre celle-ci sur son dehors en y introduisant sa loi hallucinante, et étrangement inquiétante, de Chose. Et cette expérience qui redonne vie au disparu est sacrée : absolument unique, échappant à la preuve théorico-constatative, elle est une adresse à l'autre, qui est seulement digne de foi¹¹³⁴. »

Là est la grande force de la langue du rêve, de cette langue comme expérience du poétique, du secret fait œuvre. Une force qui permet notamment, selon Derrida de témoigner au-delà de la division traditionnelle entre fiction et vérité (entre *Dichtung* et *Wahrheit*). De témoigner dans la solitude du secret, là où parce qu' « on ne peut se fier à aucun témoin déterminable, ni encore à aucune valeur assurée du témoignage¹¹³⁵ », le témoignage devient passion du secret. Car « on ne réconciliera jamais, c'est impossible et il ne le faut pas, la valeur d'un témoignage avec celle du savoir ou de la certitude. On ne réduira jamais, c'est impossible et il ne le faut pas, l'une à l'autre. Voilà qui reste selon

¹¹³³Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, p. 91, note de bas de page N° 12.

¹¹³⁴Élise Lamy-rested, *La déconstruction : une philosophie de l'à-venir, entre phénoménologie et psychanalyse* – Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-Sorbonne, sous la direction de Marc Crépon, présentée et soutenue le 19 septembre 2013, p. 366-367.

¹¹³⁵Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, p. 70.

moi, la solitude absolue d'une passion sans martyr¹¹³⁶. » Tout comme le sens, le « moi » ou la vérité ne se révèlent jamais vraiment dans le rêve, l'*omphalos* assurant la résistance au dévoilement, la langue du rêve est le non-lieu d'une langue autre, ouverte notamment dans le poétique lorsque s'expérimentant de son dé-chaînement, l'auteur a disparu.

Dans le même esprit, Derrida dans *Béliers* affirme que le poème ne décide rien, qu'il ne contient pas de « je » souverain mais un « tu » auquel le poème se voue, indépendant « du vouloir-dire intentionnel et conscient du signataire, errant, mais de façon secrètement réglée, d'un référent à l'autre – et destiné à survivre, “dans un processus infini” », aux déchiffrements de tout lecteur à venir¹¹³⁷. » Derrida ajoute :

« Même là où le poème nomme l'illisibilité, sa propre illisibilité, il déclare aussi l'illisibilité du monde. Un autre poème de Celan commence ainsi : “UNLESBARKEIT *dieser / Welt. Alles doppelt.*” Et à peine plus loin on hésite à identifier le “tu” que le poème apostrophe : n'importe qui, plus d'un, le poème lui-même, le poète, le lecteur, la profondeur abyssale de telle ou telle autre singularité à jamais cryptée, tout autre, Dieu, toi ou moi, (“*Du, in dein Tiefstes geklemmt...*”)¹¹³⁸.

De même, dans *Poétique et politique du témoignage*, Derrida cite Blanchot : « Dans le *Pas au-delà*, Blanchot parle d'une “parole encore à dire au-delà des vivants et des morts, *témoignant pour l'absence d'attestation*¹¹³⁹.” » Derrida conclue alors son propos, insistant sur cette forme de désistance ou destinerrance de l'auteur disparu, ne pouvant plus se présenter ou même se représenter lui-même :

Laisse ici à lui-même, dans sa solitude essentielle, dans sa performance ou dans son événement, l'acte poétique de l'œuvre ne relève peut-être plus alors de la présentation de soi *comme telle*¹¹⁴⁰.

Ainsi, tout comme l'on pouvait opposer une langue devenue folle – à cause d'une langue maternelle irremplaçable donc folle d'être l'Un de l'unique -, à la valeur d'exappropriation d'un *Plus d'une langue*, Derrida pense, à travers l'acte poétique un sujet obligé de s'ouvrir à l'autre, soit à *Plus d'un sujet* sous peine de devenir fou. Tout comme l'écrit, abandonné du Père dans le Phèdre de Platon, devenu dès lors un

¹¹³⁶Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993, p. 70-71.

¹¹³⁷ Jacques Derrida, *Béliers – Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème*, Éditions Galilée, 2003, p. 39.

¹¹³⁸*Ibid.*, p. 40 – 41.

¹¹³⁹ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 107, cité par Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Les cahiers de l'Herne, Éditions de l'Herne, 2004, p. 538.

¹¹⁴⁰ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Les cahiers de l'Herne, Éditions de l'Herne, 2004, p. 538.

malheureux orphelin, le poème se perd sans son illisibilité. Pourtant, cette illisibilité permet justement que s'interrompe la filiation. Derrida le dit ainsi :

Cet abandon qui paraît le priver, l'émanciper, le séparer d'un père qui aurait exposé le calcul de l'incalculable de la filiation ininterrompue, cette illisibilité immédiate, c'est aussi la ressource qui lui permet de bénir (peut-être, seulement peut-être), de donner, de donner à penser, de donner à peser la portée, de donner à lire, de parler (peut-être, seulement peut-être)¹¹⁴¹.

C'est ainsi qu'une vérité autre semble se dire, sans preuve, sans attestation, sans certitude - une vérité peut-être, seulement peut-être -, une vérité folle, folie du don, une vérité follement éthique, folle car disséminée, hallucinée dans le *Plus d'un sujet*. N'est-ce pas alors, au sein de l'expérience du poétique, là où le repérage d'un sujet souverain demeure impossible, que se dit la possibilité de soutenir l'hyperbole de la folie, là que la folie pourrait faire œuvre ? Si pour Lacan, la vérité parle en son nom et même si par là elle se dissimule, pour Derrida, c'est par l'écriture que l'œuvre se trame, lorsque la signature ou le nom n'y sont plus uniques, ou sont fous.

c) L'œuvre pour la vie

Nous avons montré avec Lacan que les poètes, comme les fous ont de ces propos fulgurants, qui touchent et dérangent le sens. De même, En étudiant certains cas de patients, comme Marcelle C. ou Aimée, Lacan tente de montrer comment dans les phénomènes psychotiques, le patient ressent une inspiration, un élan créateur qui le dépasse et dont il a l'impression qu'il supplée à un déficit de sa pensée. Lacan dans un article paru dans *Les Annales Médico-Psychologiques* en 1931, cite les propos de Marcelle C., une de ses patientes, qui se dit elle-même soumise à ses inspirations poétiques comme dictées d'un dehors. Elle affirme : « Je fais évoluer la langue. Il faut secouer toutes ces vieilles formes. » À propos de ses écrits, Lacan reconnaît, malgré des jeux d'automatismes et de répétition, qu'« il nous est impossible de ne pas noter la remarquable valeur poétique à laquelle, malgré quelques défauts, atteignent certains passages. » Pourtant, dans les conclusions énoncées par Lacan, est noté le fait que :

Dans ces états d'exaltation, les formulations conceptuelles, que ce soit celle du délire ou des textes écrits, n'ont pas plus d'importance que les paroles interchangeables d'une

¹¹⁴¹ Jacques Derrida, *Béliers – Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème*, Éditions Galilée, 2003, p. 40.

chanson à couplets. [...] Le plus souvent, ce qui viendra, ce seront les scories de la conscience, mots, syllabes, sonorités obsédantes, "rengaines", assonances, "automatismes" divers, tout ce qu'une pensée en état d'activité, c'est-à-dire qui identifie le réel, repousse et annule par un jugement de valeur. Tout ce qui, de cette origine, se prend ainsi dans le texte, se reconnaît à un trait qui en signe le caractère pathologique : la stéréotypie. Ce trait est manifeste parfois. On ne peut ailleurs que le pressentir. Sa présence nous suffit.

Rien n'est moins inspiré, au sens spirituel, que cet écrit ressenti comme inspiré. C'est quand la pensée est courte et pauvre, que le phénomène automatique de la pensée la supplée¹¹⁴².

La question qui intéresse ici Lacan est celle de la différence entre un écrit poétique, reconnu comme tel, et un délire. De même, elle semble souligner une démarcation entre le « normal » et le « pathologique », reconduisant cette opposition d'une façon traditionnelle. La question est pour nous fondamentale, car elle touche à une autre question, celle, derridienne, de la possibilité d'un *faire œuvre* à partir de l'hyperbole délirante et extravagante de la folie d'une pensée, de toute pensée. De même et plus largement, elle renvoie au problème récurrent chez Derrida de la performativité d'une écriture. Si Derrida se méfie tant de l'effet de performance de l'écrit, si selon lui, il faut s'en prémunir tant elle exposerait au risque des mécanismes d'une puissance de fascination et de manipulation sur autrui, c'est parce qu'à cause de cette puissance, se déjoueraient les possibilités d'un don éthique, d'une promesse sans retour. N'est-ce pas alors par là encore, que s'entend la question de la désistance du sujet ? En effet, seul celui qui se désiste de lui-même, serait capable de donner avant tout rapport à lui-même, dans la « structure » d'« *un don qui ne peut pas se faire présent*¹¹⁴³ ». Lui seul serait appelé à penser au-delà d'une stratégie rhétorique, voire d'un désir de séduction ? En effet, ne plus chercher à construire un discours actif, performant, mais seulement à décrire un monde sans le souci d'un faire, n'est-ce pas là une autre forme de performance de la langue ? Provoquer, troubler, toucher l'autre, sans aucun souci des convenances, juste pour que se déconstruise le monde et que se dise son monde, n'est-ce pas là le don d'un fou ? Autrement dit, jouant avec la mort, la peur, l'angoisse, le fou appelé à créer n'est-il pas celui qui donne, mais qui donne d'abord des coups, coups de marteaux et même parfois une promesse de menace au monde mais par l'œuvre et seulement par elle, déjouant, déconstruisant ce que la promesse suppose, à savoir promettre le bien ? Qu'en est-il alors de ce don ?

¹¹⁴² Jacques Lacan, « Ecrits "inspirés" », article publié dans *Les Annales Médico-Psychologiques*, t. II. 1931, P. 508-522.

¹¹⁴³ Jacques Derrida, *Donner le temps*, Éditions Galilée, 1991, p. 46.

C'est en reprenant le cas Schreiber que Lacan parvient à donner des repères afin de discerner ce qui relève des « écrits inspirés » et ce qui est création poétique chez un poète reconnu. En effet, en étudiant les délires de Schreber, à la suite de Freud, Lacan affirme qu'il n'y a poésie que lorsqu'un auteur nous introduit à « une nouvelle dimension de l'expérience. » À constater combien ce terme d'expérience est récurrent dans les propos de Derrida lorsqu'il évoque le poétique, ou l'expérience du deuil, - chaque fois au fond que se joue un rapport au monde où ne se délient pas les processus dans une symbolisation claire, distincte et cohérente -, notre attention est particulièrement retenue par cette ligne de partage que propose Lacan entre création poétique et folie. Voici comment Lacan précise cette question :

Le fou semble au premier abord se distinguer de ce qu'il n'a pas besoin d'être reconnu. Mais cette suffisance qu'il a de son propre monde, l'auto-compréhensibilité qui semble le caractériser, ne va pas sans présenter quelque contradiction. Nous pourrions résumer la position où nous sommes par rapport à son discours quand nous prenons connaissance, en disant que, s'il est assurément écrivain, il n'est pas poète. Schreber ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience. Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et, nous donnant la présence d'un être, d'un certain rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de Saint Jean de la Croix, ni de celle de Proust ou de Gérard de Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde. Il n'y a rien de tout cela dans les *Mémoires de Schreber*¹¹⁴⁴.

Est-ce seulement dans le fait d'assumer un nouvel ordre de relation symbolique au monde que peut se penser un « faire œuvre » ? La relation au monde est-elle seulement réductible aux notions de partage, de compréhension mutuelle et si seul le poète nous accueille à une nouvelle dimension de l'expérience, est-ce seulement à la condition que l'on ne puisse pas douter de l'authenticité de cette expérience ? Dans la mesure où Derrida, lui, considère qu'il est difficile de parler de monde commun ou d'assimiler le monde de l'autre (ou l'autre tout simplement à moi-même) sans que ne persiste la différence et qu'ainsi on ne peut appartenir sans être nécessairement exilé vers un ailleurs, on peut former l'hypothèse qu'il lui serait difficile d'entendre cette idée lacanienne selon laquelle, le poète est celui seul qui puisse nous donner la présence d'un être et nous faire ainsi appartenir à son monde, soit que son monde devienne le nôtre. Le monde de l'autre, quel que soit cet autre, n'est-ce pas ce qui n'est jamais assimilable, ce qui reste étrangement « inauthentique » dans l'expérience de chacun, c'est-à-dire

¹¹⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, (1955-1956), Éditions du Seuil, Paris, 1981, p 90-91.

incompréhensible, impossible à prendre avec soi ? En effet, si pour Derrida et selon l'injonction éthique de *Béliers*, je dois porter l'autre, là où le monde se dérobe, en aucun cas, porter ne signifie inclure en soi-même. Derrida affirme :

Il s'agit de porter sans s'approprier. Porter ne veut plus dire "comporter", inclure, comprendre en soi, mais *se porter vers* l'inappropriable infinie de l'autre, à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans de moi-même, c'est-à-dire en moi hors de moi. Et moi je ne suis, je ne puis être, je ne *dois* être que depuis cette étrange portée disloquée de l'infiniment autre que moi¹¹⁴⁵.

En ce sens, l'autre, pas plus le fou que le poète et contrairement à ce qu'affirme Lacan, ne peut « nous donner la présence de son être » ou nous faire appartenir à son monde. Autrui, quel qu'il soit n'est jamais là, présent en son être, puisque par définition il est autre c'est-à-dire pour Derrida non identifiable et dès lors irréductible à moi. Le monde de l'autre inassimilable au mien, doit nécessairement ouvrir à la possibilité d'inventer un autre monde. Élise Lamy-Rested, l'explique ainsi : « Mon monde est un idiome dont l'unicité est à l'infini fragmentée par le surgissement compulsif du monde de l'autre qui vient d'on ne sait où et qui a on ne sait quelle figure. Et la succession des mondes fait Histoire, une Histoire imprévisible et hantée par des spectres qui réapparaissent dans des rêves en fait plus Réels que la réalité, mais pourtant susceptibles, Derrida en rêve, d'impacter cette dernière¹¹⁴⁶. » Ainsi, selon Derrida, nous aurions nous aussi, en notre esprit, comme Lacan le dit de Schreber, un esprit qui « est le siège de toutes une volière de phénomènes¹¹⁴⁷ » et nul – pas même Dieu -, ne semble dans le monde avoir idée de ce que peut être le monde intérieur de Schreber, « peuplé d'ombres et de cadavres¹¹⁴⁸. » Pourtant, n'avons-nous pas montré, à travers l'analyse de l'homme aux loups, à quel point cette fermeture en soi-même, qui s'opère dans la psychose, n'empêche pas que se déploient en-deçà du symbolique, à même le corps, « un poème polyphonique » contenant l'inconscient de l'autre dans une crypte à la fois fermée et ouverte ? Si, comme le précise Lacan à propos de Schreber, « tout son monde s'est transformé en une fantasmagorie *d'ombres d'hommes bâclés à la six quatre deux* », cela n'a-t-il pas donné lieu à cet intraduisible poème, « à ces quatre cents pages, résultats d'une longue

¹¹⁴⁵ Jacques Derrida, *Béliers – Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème*, Éditions Galilée, 2003, p. 76.

¹¹⁴⁶Élise Lamy-Rested *La déconstruction : une philosophie de l'à venir, entre phénoménologie et psychanalyse* – Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-Sorbonne, sous la direction de Marc Crépon, présentée et soutenue le 19 septembre 2013, p. 388-389.

¹¹⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, (1955-1956), Éditions du Seuil, Paris, 1981, p 90-91.

¹¹⁴⁸*Ibid.*

construction qui a été pour lui la solution de son monde intérieur¹¹⁴⁹ » ? Ainsi, pour nous, lecteurs de cette « œuvre de fou », ne s'agit-il pas d'abord de la recevoir avec ce qu'elle ouvre de possibilité pour déconstruire le monde, notre monde et non pas seulement de tenter de le comprendre, *cum – prehendere* (prendre avec soi) ? Loin de l'assimiler au nôtre, il s'agirait pour nous de porter le monde de tout autre c'est-à-dire de l'accueillir dans sa stricte différence, inassimilable et incalculable. Il n'y aurait pas alors un monde commun selon Derrida, mais des mondes qui cohabitent, se croisant sans jamais s'appartenir ou s'identifier les uns aux autres, se rencontrant dans la chance d'une alliance dont l'arche reste profondément mystérieuse quant aux effets qu'elle provoque. Cette alliance ne formerait jamais du commun, mais des fragments, des morcellements de mondes, invention d'un monde autre, accessible pour une part seulement par la mise en œuvre d'un idiome spécifique. Certes, les propos de Lacan sont profondément éclairants pour entrevoir le monde de la folie et tenter de l'aborder au mieux, mais au-delà de cette explication absolument utile pour mieux comprendre les mécanismes du patient, ne peut-on pas entendre que recevoir l'œuvre issue de ce monde-là, étrangeté intraduisible et illisible, puisse non pas représenter une solution, soit une introjection idéalisante, une résolution symbolique de ce monde d'ombres et de cadavres, mais seulement relever d'une expérience qui aie sa valeur en elle-même, pour elle-même, sans finalité extérieure à elle-même ? Du reste, cette expérience de l'écriture, soit de la mise en œuvre de ce monde-là, est - précisément, parce qu'elle se situe au-delà de l'explication et en-deçà de la logique -, une expérience sacrée. Si elle semble constituer une aventure inutile, ne nous fait-elle pas néanmoins percevoir qu'existe la possibilité, sans aucun pouvoir ni puissance, d'accueillir la chance de la rencontre avec ceux que Derrida qualifie de « vulnérables », ceux animés ou inanimés, et à qui il ne cesse de s'adresser : « le rêve, la langue, l'inconscient, l'animal, l'enfant, le Juif, l'étranger, la femme¹¹⁵⁰. » L'œuvre, d'où qu'elle vienne, aussi inepte soit-elle, est alors d'abord et avant tout un don. Elle garde l'étrangeté du monde de l'autre indemne. Elle est une mémoire vive, une mise en vie.

¹¹⁴⁹Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, (1955-1956), Éditions du Seuil, Paris, 1981, p 90-91.

¹¹⁵⁰ Jacques Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, 2002, p.30.

d) Antonin Artaud ou *donner des coups*

La folie est d'abord du côté de la souffrance, de l'arrêt des forces vitales, faite d'états d'angoisse. En lieu et place de ces forces de vie et de pensée, adviennent des hantises qui empêchent la personne d'exercer cette énergie. Hantise du corps, notamment en ce qu'il est le lieu de la douleur, celle associée à la perte du désir et de la rencontre avec l'autre : hantise sexuelle, donc comme celle d'Antonin Artaud. Dans *La parole soufflée* Derrida évoque Artaud parlant de son sexe « soufflé et tendu comme un objet ». Enflure comme objet séparé, ajoute Derrida.¹¹⁵¹ À tel point que même le concept ou le fait de nommer pour faire œuvre sont ressentis comme menaçants, car supportant le discours de la norme et par conséquence la séparation entre soi et le monde. Nommer devient le véhicule du pouvoir de domination et de maîtrise du réel, dont le sujet ne peut parfois pas jouir. Artaud l'affirme : « Une chose nommée est une chose morte, et elle est morte parce qu'elle est séparée¹¹⁵² ». Or, la séparation est à l'œuvre non seulement dans le langage, mais aussi dans le cadre de l'institution psychiatrique. C'est en ce sens qu'Artaud, avant de se préoccuper de l'art et de la manière, ébauche, donne *des coups de sonde*. Ses dessins ne sont pas des œuvres, affirme-t-il. « Aucun n'est à proprement parler une œuvre. Tous sont des ébauches, je veux dire des *coups de sonde ou de butoir donnés* dans tous les sens du hasard, de la possibilité, de la chance, ou de la destinée¹¹⁵³. » Il refuse de faire œuvre. Il veut simplement *donner, donner des coups*. Ou encore il veut crier afin d'ouvrir à une métaphysique de la chair. À l'angoisse de la séparation attisée par le concept des « hautes pensées », il faut opposer la vie et surtout parvenir à dire ces forces informulées : « il faudra bien un jour que ma raison les accueille, qu'elles s'installent à la place de la haute pensée, ces forces qui du dehors ont la forme d'un cri. Il y a des cris intellectuels, des cris qui proviennent de la *finesse* des moelles. C'est cela, moi, que j'appelle la chair. Je ne sépare pas ma pensée de ma vie. Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de la pensée dans ma chair... Mais qui suis-je au milieu de cette théorie de la chair ou pour mieux dire de l'Existence ? Je suis un homme qui a perdu sa vie et qui cherche par tous les moyens à lui faire reprendre sa place... Mais il faut que j'inspecte ce sens de la chair qui doit me donner une

¹¹⁵¹Jacques Derrida *L'écriture et la différence* - « La parole soufflée », Seuil, 1967, p. 280.

¹¹⁵²Antonin Artaud *Héliogabale ou l'anarchiste couronné* Imaginaire Gallimard 1979 p. 56

¹¹⁵³ Antonin Artaud, cité par Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 68.

métaphysique de la vie¹¹⁵⁴. » Or, la métaphysique de la chair ne peut s'exprimer dans l'œuvre qui, elle, parce qu'elle n'est que matière, est sans vie, sans force ni forme. Elle est excrément. « Elle tombe toujours et s'effondre aussitôt hors de moi. C'est pourquoi l'œuvre – poétique ou autre – ne me mettra jamais debout. Ce n'est jamais en elle que je m'érigerai. Le salut, le statut, l'être-debout ne seront possibles que dans un art sans œuvre. L'œuvre étant toujours œuvre de mort, l'art sans œuvre, la danse ou le théâtre de la cruauté, sera l'art de la vie elle-même. "J'ai dit cruauté comme j'aurais dit vie" (IV, p. 137)¹¹⁵⁵. »

Pourtant, c'est à propos de l'œuvre picturale d'Artaud, exposée pour la première fois au *Museum of Modern Art* de New York, sous le titre *Antonin Artaud, Works on Paper*, que Derrida interroge l'œuvre et l'œuvre d'art. Pour prononcer la conférence inaugurant l'exposition, Derrida s'appuie sur la citation suivante d'Artaud dans laquelle celui-ci qualifie l'un de ses dessins : « Ce dessin est volontairement bâclé, jeté sur la page comme un mépris des formes et des traits, afin de mépriser l'idée prise et d'arriver à la faire *tomber*. L'idée *maladroite* de Dieu *volontairement mal dressée* sur la page avec une répartition et des éclats *consonants* de couleur et de formes qui *fassent* vivre cette *malfaçon*¹¹⁵⁶. » À partir de ces termes de malfaçon et de maladresse utilisés par Artaud, Derrida se demande :

Quand y a-t-il donc œuvre, et œuvre d'art ? quand et où ? Où situer virtuellement, pour cet acte de maladresse volontaire, pour cette malfaçon ou ce mauvais coup, un lieu d'accueil et de rassemblement, un subjectile, un mur d'église ou de musée ? Qu'arrive-t-il à l'instant où le mal est fait, la mal satanique, ("Satan c'est moi", disait-il) ? Que reste-t-il à l'instant où le mal est *bien fait*, le mal aussi de la "maladresse" et de la "malfaçon", le mal du "mépris des formes et des traits", le mal de la destruction de l'art et de son lieu, voire de son archive, de sa conservation cumulative, de sa reproduction et de son exposition ? de sa virtualisation et de la gestion muséographique de sa plus-value ? de son idéalisation canonisante ou de sa sublimation académique¹¹⁵⁷ ?

Cette question derridienne est primordiale par rapport à deux enjeux au moins :

- faire œuvre pour le « fou » ne serait-ce pas ce qui permettrait de le distinguer du vrai poète ou de l'artiste normal voire de l'homme normal ? Si oui, alors qu'est-ce que faire œuvre ?

¹¹⁵⁴ Antonin Artaud *Position de la chair*, cité par Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « La parole soufflée », Seuil, 1967, p. 268

¹¹⁵⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* - « La parole soufflée », Seuil, 1967, p. 273.

¹¹⁵⁶ Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 32.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

- l'œuvre d'art en général ne tient-elle que de son officialisation institutionnelle dans les lieux dédiés et reconnus ?

Prendre l'exemple d'Artaud pour travailler cette question est d'autant plus pertinent que lui-même refuse l'idée d'œuvre mais aussi et surtout d'appartenance. Antonin Artaud affirme : « Ce dessin comme tous mes autres dessins n'est pas celui d'un homme *qui ne sait pas dessiner, mais celui d'un homme qui a abandonné le principe du dessin* et qui veut dessiner à son âge, le mien, *comme s'il n'avait rien appris par principe, par loi ou par art*, mais uniquement par expérience de travail, et je devrais dire *non instantanée mais instante*, je veux dire immédiatement *méritée*. Méritée par rapport à toutes les forces qui dans le temps et dans l'espace s'opposent au travail manuel, et non seulement manuel mais nerveux et physique de la création. C'est-à-dire contre la prise de possession de l'âme en esprit, et sa remise en place dans l'être de la réalité¹¹⁵⁸. » Dès lors, Artaud ne cherche même plus à atteindre un système d'écriture non phonétique c'est-à-dire à élaborer « la rigoureuse écriture du cri¹¹⁵⁹ ». Il veut écarter le langage et *donner des coups de crayon*. Or, ce que je dessine, affirme-t-il, « ce sont des gestes, un verbe, une grammaire, une arithmétique, une *Kabbale* entière et qui *chie* à l'autre, qui *chie* sur l'autre, aucun dessin fait sur le papier n'est un dessin, la réintégration d'une sensibilité égarée c'est une machine qui a *soufflé*¹¹⁶⁰. » Cela signifie pour lui la fin de l'art et cela va avec la fin de l'écriture pour l'écriture, de la lettre pour la lettre. Derrida interroge donc la légitimité de l'œuvre à la lumière d'un homme qui déconstruit, détruit même, le principe même de l'art et de l'œuvre. Dès lors, cette question du bon droit de l'œuvre retombe d'elle-même. Car il semblerait que, selon Derrida, il y ait « faire-œuvre » chaque fois que les coups ou la foudre sont déployés, chaque fois que la malfaçon ou la maladresse adviennent, chaque fois aussi que se désorganise la voix ou la lettre, chaque fois qu'elle ne retrouve aucune place dans ou hors de l'institution. Il y a alors :

La fin de la lettre écrite *pour* donner place à la vraie lettre *en vue* de cette lettre enfin qui ne sera plus écrite mais d'un seul jet soufflée-dessinée, respirée-tracée, et c'est le dessin, le *caractère* d'Artaud le Mômô¹¹⁶¹.

Alors Derrida, en évoquant ainsi Artaud et son refus de l'art, en lui rendant hommage et en le citant, au sein même de l'institution muséale que représente le Moma à New York,

¹¹⁵⁸ Antonin Artaud, cité par Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 41.

¹¹⁵⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* - « La parole soufflée », Seuil, 1967, p. 287.

¹¹⁶⁰ Antonin Artaud, cité par Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 39.

¹¹⁶¹ Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 40-41.

exprime le malaise que cela provoque en lui. « Depuis des mois je souffre », sont les mots avec lesquels il achève sa conférence. Parlant d'Artaud, il affirme :

Je souffre mais je jouis d'une obsession dont j'espérais vaguement me délivrer aujourd'hui : sans cesse je l'entends s'en prendre à moi. Me poursuivre en justice et m'intenter un procès¹¹⁶².

Puis il précise :

Le garde du corps de la voix d'Artaud que je ne suis pas ni ne veux être, que j'ai peut-être joué pour une fois, il ne voit rien mais il dresse l'oreille. À portée de voix, j'entends Artaud de son propre timbre invectiver, maudire, railler ou dénoncer, interjecter, blasphémer, jurer – conjurer. Fulminer, tonner. Contre tout : l'Amérique, les Etats-Unis d'Amérique, l'Art, le Musée, le Moma. Surtout le Moma en lequel Artaud le Momo aurait aussitôt identifié la figure maléfique du grand expropriateur, et de l'expert en curiosité de sorcellerie, encore un "Musée des S[or]ciers Mages et AL-/CHIMISTES"¹¹⁶³.

En effet, comment ne pas trahir, au cœur de ces gestes officiels, institutionnels, celui qui rejetait ce que l'institution véhicule ? Comment alors ne pas entendre et même espérer la colère que pourrait provoquer chez Artaud cette mise en avant de ses œuvres sur une scène qu'il n'aura pas et n'aurait sans doute jamais choisie, au vu de la façon dont Derrida dit qu'il aurait caractérisé le Moma ? Plus largement, s'il est presque impossible, à côtoyer les fous - c'est-à-dire à travailler avec eux, à écrire avec eux, à écouter leurs propos pertinents, leurs discordances ou pseudo-incohérences -, impossible donc de ne pas avoir le sentiment de les trahir chaque fois que l'on évoque leur force de penser ou leur « faire œuvre », comment alors tenter de devenir le témoin de cette richesse créative ? N'est-ce pas déjà « les » trahir, que de parler « d'eux » en une appellation, une catégorie « les » rassemblant, de rendre compte de « leurs » œuvres en parlant « d'eux » et de « nous », « d'eux » et de « leur » souffrance, d'eux avec-sans nous ? La seule solution resterait alors de se taire et d'œuvrer par détour, inspirés par leur œuvre¹¹⁶⁴. Éprouvant

¹¹⁶²Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 98.

¹¹⁶³*Ibid.*, p. 101.

¹¹⁶⁴ Nous voudrions rappeler ici la critique que fait Derrida de la position de Michel Foucault par rapport à la folie et à son histoire, lorsque ce dernier affirme que la psychiatrie aurait, notamment à la fin du XVIII^e siècle, annexée la totalité du langage – et du droit au langage pour le fou - à la raison psychiatrique. On aurait ainsi « coupé la parole à la folie », ajoute Derrida. Or, Derrida se demande s'il serait vraiment possible de se dégager *totalemment de la totalité* du langage historique qui aurait opéré l'exil de la folie, qui lui aurait fait faire silence, cela pour écrire l'archéologie du silence envisagée. S'agit-il alors – afin de ne pas être complice avec l'ordre rationnel ou politique qui tient la folie captive -, de se taire soi-même d'un certain silence ; ou bien s'agit-il de suivre le fou dans le chemin de son exil ? Il précise : « le malheur des fous, le malheur interminable de leur silence, c'est que leur meilleurs porte-parole sont ceux qui les trahissent le mieux ; c'est que quand on veut dire le silence *lui-même*, on est déjà passé à l'ennemi et du côté de l'ordre, même si, dans l'ordre, on se bat contre l'ordre et si on le met en question dans son origine. » Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Cogito et histoire de la folie », Éditions du seuil, 1967, p. 57-58.

sans doute ce sentiment de trahison - explicitement exprimé à la fin de *La parole soufflée*, où Derrida évoque les idées de violence et d'effraction faite à l'œuvre du fou lorsqu'elle est commentée ou sert d'exemplification -, Derrida clôture sa conférence ainsi :

Pauvre Artaud. Qu'est-ce qui lui arrive ! Rien ne lui aura été épargné, à ce Momo. Rien. Pas même à la survie de son spectre, pas même la plus équivoque, et cruellement ambiguë, la plus vaine et la plus anachronique des revanches¹¹⁶⁵.

Car « les fous » même lorsqu'ils donnent des œuvres comme celles d'Artaud, donnent d'abord des coups, des cris, des vacarmes, de la foudre et du désarroi et peuvent ainsi provoquer de la peur, souvent de l'incompréhension ou alors le silence d'une pudeur. Leurs œuvres sont ainsi faites. Faites d'exils, de naufrages hors-la-loi, hors-le-monde. C'est ce qui intéresse Derrida : parler d'œuvre qui fulgurent le sens, déjouent les principes de la conscience, mais aussi qui désorganisent le sens rationnel du langage :

maloussi toumi
tapapouts hermafrot.
emajouts pamafrot
toupi pissarot
rapajouts erkampfti

Ce n'est pas le concassement du langage mais la pulvérisation [encore la poudre] hasardeuse du corps des ignares... [...] C'est la pétée des gaz érotiques de l'endroit où ça tombe mort¹¹⁶⁶.

« Ces interjections furent à un certain point dictées¹¹⁶⁷ », précise Derrida. « Comme si Artaud ne les avait pas écrites mais reçues [...] ¹¹⁶⁸ » ; ce qui fait précisément douter quiconque que ce puisse être des œuvres.

Finalement, c'est dans *La parole soufflée* que se trouve la réponse à la question que se posait déjà Derrida sur ce qu'est une œuvre et comment le fou peut faire œuvre. Cette question il la posera à nouveau au public du Moma à New York trente ans plus tard. Il répond en rappelant le cheminement d'Artaud. En effet, celui-ci finira par rendre ses droits à l'œuvre et à l'œuvre écrite. Il concèdera sa part (maudite) à l'écrit et le formulera ainsi : « Tous ces tâtonnements, ces recherches, ces chocs, aboutiront tout de même à une œuvre, à une composition *inscrite* [souligné par Artaud], fixé dans ses moindres détails, et notée avec des moyens de notation nouveaux. La composition, la

¹¹⁶⁵ Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 104.

¹¹⁶⁶ Antonin Artaud, cité par Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 97.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*

création, au lieu de se faire dans le cerveau d'un auteur, se feront dans la nature même, dans l'espace réel, et le résultat définitif demeurera aussi rigoureux et aussi déterminé que celui de n'importe quelle œuvre écrite, avec une immense richesse objective en plus¹¹⁶⁹. » Commentant cette citation d'Artaud, Derrida avance alors ce que pourrait être l'essence même de la folie. Tout en dénonçant l'autre folie, celle de la métaphysique, de la métaphore, de l'œuvre, Artaud ne les pense pas *comme telles*, c'est-à-dire ne les envisage jamais au-delà de la métaphysique et de ce fait vit dans l'aliénation, celle qui consiste dans l'impossibilité à interroger ce dans quoi l'on est enfermé¹¹⁷⁰. Là se situerait la folie : dans la difficulté à penser en surplomb les ancrages historiques de sa propre création ou de sa propre pensée, de les critiquer en tant que telles. C'est en ce sens que Derrida affirme : « La folie c'est aussi bien l'aliénation que l'inaliénation, l'œuvre ou l'absence d'œuvre¹¹⁷¹. » Dans une note de bas de page, il précise son propos :

Alors, pensant au refus crispé de l'œuvre, ne peut-on pas dire avec la même intonation le contraire de ce que dit M. Blanchot dans *Le livre noir* ? Non pas "naturellement, ce n'est pas une œuvre" (p. 49) mais "naturellement, ce n'est encore qu'une œuvre" ? Dans cette mesure elle autorise l'effraction du commentaire et la violence de l'exemplification, celle-là même que nous n'avons pu éviter, au moment où nous entendions nous en défendre. Mais peut-être comprendrons-nous mieux maintenant la nécessité de cette incohérence¹¹⁷².

Ainsi, quand bien même le fou ne porte pas de regard critique sur son art ou sa pensée, mais parce qu'elle est, comme toute écriture, incluse dans la métaphysique, son œuvre pourrait néanmoins être considérée comme ne se distinguant pas d'une autre œuvre. Or, cela se pourrait si et seulement si on parvenait à l'envisager autrement que dans le champ d'une distinction entre folie et absence de folie. En effet, cette distinction entre ce que Artaud désigne lui-même comme « les aliénée évidents » ou « authentiques » et les autres, ne peut s'inscrire, selon Derrida, que dans la clôture d'un seul discours historico-métaphysique, lorsque n'est pas remise en cause cette distinction. Autrement dit, même si deux déterminations s'affrontent dans l'histoire - entre la folie et l'absence de folie et entre présence d'œuvre ou absence d'œuvre -, c'est à

¹¹⁶⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* - « La parole soufflée », Seuil, 1967, p. 289.

¹¹⁷⁰ Afin d'illustrer cet enfermement, Derrida montre qu'Artaud détruit la métaphysique, mais qu'en même temps, il s'acharne à la construire ou à la préserver, et cela dans le même mouvement. Derrida précise : « Pour réveiller [la] tradition, Artaud la rappelle en somme à ses propres motifs : la présence à soi, l'unité, l'identité à soi, le propre, etc. En ce sens la « métaphysique » d'Artaud dans ses moments les plus critiques, accomplit la métaphysique occidentale, sa visée la plus profonde et la plus permanente. »

¹¹⁷¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* - « La parole soufflée », Seuil, 1967, note de bas de page, p. 290.

¹¹⁷² *Ibid.*, note de bas de page, p. 290.

cesser de les faire s'affronter que la question de faire œuvre ou non pour le fou pourrait être abordée autrement et plus largement encore la question de la folie. Cette question et cet affrontement, s'ils étaient considérés au-delà des appartenances spécifiques au discours historique et métaphysique, pourraient ne plus s'envisager ou être considérés seulement comme une opposition ou un antagonisme simple. Derrida le dit ainsi :

[Ces deux déterminations] S'affrontent, s'articulent et s'échangent nécessairement dans les catégories reconnues ou non, mais toujours reconnaissables, d'un seul discours historico-métaphysique. Les concepts de folie, d'aliénation ou d'inaliénation appartiennent irréductiblement à l'histoire de la métaphysique déterminant l'être comme vie d'une subjectivité propre. Or la différence – ou la différance, avec toutes les modifications qui se sont avec Artaud dénudées – ne peut se penser comme telle qu'au-delà de la métaphysique, vers la Différence – ou la Duplicité – dont parle Heidegger¹¹⁷³.

C'est parce que le concept de folie est lié au concept de la métaphysique en général, qu'il convient d'interroger ce lien, et de seulement pouvoir l'interroger, c'est-à-dire sans espérer d'autre finalité. Car quand bien même un discours destructeur de la métaphysique adviendrait (comme pourrait être considéré celui d'Artaud), comme tous les autres discours destructeurs, il serait encore habité « du désir indestructible de présence pleine, de non différence¹¹⁷⁴. » Alors, si pour Artaud reste une « complicité fatale¹¹⁷⁵ » avec la métaphysique, selon l'expression de Derrida, avec le rassemblement de soi dans l'ancrage d'une métaphysique traditionnelle et même si persiste le désir d'une présence pleine sans séparation, de non-différence : à la fois vie et mort, Artaud ne demeure-t-il pas néanmoins ce témoin-prophète d'un autre langage, celle de la promesse du don, une promesse qui parfois aussi se fait menace, « langage polyphonique¹¹⁷⁶ », une « glossopoétique¹¹⁷⁷ », langage reçue d'ailleurs, « une sorte d'écriture en langage – comme on dit que parfois parlent les prophètes¹¹⁷⁸ » ?

Or, cette langage étrange, étrangement non-familier du fou, n'est-elle pas ce que la psychanalyse a eu le mérite de reconnaître comme pertinente, même s'il s'agissait d'abord d'en instrumentaliser les effets thérapeutiques ? À tout le moins, une langage se reconnaissait là comme autre, prophétique et sacrée, non pas au sens mystique, mais parce qu'elle désacralisait le sens du sens, interrogeant le sacré institué, celui qui consisterait en une idolâtrie du sens soit de ce qui est lumineux ?

¹¹⁷³ *L'écriture et la différence* - « La parole soufflée », Seuil, 1967, p. 291.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*

¹¹⁷⁵ *Ibid.*

¹¹⁷⁶ Jacques Derrida, *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002, p. 41.

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 28.

Chapitre 2 : La *spectralité* ou une politique à la folie

C'est toujours autour du mot « cruauté » et du sens de la cruauté que l'argumentation de Freud se fait à la fois le plus politique et, dans sa logique le plus rigoureusement psychanalytique, affirme Derrida. En effet, Freud recourt plus d'une fois à ce mot, et « le réinscrit dans une logique psychanalytique de pulsions destructrices indissociables de la pulsion de mort. » Derrida précise :

Il [Freud] fait plus d'une fois allusion au "plaisir pris à l'agression et à la destruction" (*Die Lust an der Aggression und Destruktion*), aux "innombrables cruautés de l'histoire" (*ungezählte Grausamkeiten des Geschichte*), aux "cruautés de la Sainte Inquisition" (*Grausamkeiten der hl. Inquisition*). Se servant encore une fois comme dans *au-delà...*, du mot de "spéculation", ici associé à celui de "mythologie", il précise que cette pulsion de mort, qui travaille toujours à ramener la vie, par désagrégation, à la matière non vivante, devient pulsion de destruction quand elle est retournée, avec l'aide d'organes particuliers (et les armes peuvent en être des prothèses), vers l'extérieur, vers les "objets"¹¹⁷⁹.

Dès lors, ce que Derrida cherche à penser, « tout au long de ce chemin, c'est la possibilité d'un im-possible *au-delà* de la pulsion de mort, au-delà de la pulsion de pouvoir, au-delà de la cruauté et de la souveraineté, et un au-delà *inconditionnel*. Non pas souverain mais inconditionnel¹¹⁸⁰. » La question résonne ainsi : « Cet au-delà (au-delà de l'au-delà du principe de plaisir, donc), serait-ce encore un alibi ? Le *sans alibi*, le "nulle part ailleurs", est-ce encore possible ? Une fois pour toute ou plus d'une fois ?¹¹⁸¹ »

Or, ce questionnement se fait pour Derrida, *more psychanalytico*, soit à la manière de Freud, mais en tentant toutefois de ne pas réinscrire cette pulsion de mort dans une logique psychanalytique. Derrida réclame une autre logique. Cela parce qu'il interroge la pertinence des deux stratagèmes freudiens - stratagèmes *indirects* -, qui seraient seuls susceptibles de constituer des termes opposables à la pulsion de mort. Le premier stratagème consiste selon Freud à faire jouer la force antagoniste d'Éros, l'amour et l'amour de la vie, contre la pulsion de mort. C'est le second stratagème que Derrida questionne davantage. Il récuse en effet la logique freudienne selon laquelle il s'agirait de soumettre la vie pulsionnelle à une « dictature de la raison ». Nous avons déjà avancé

¹¹⁷⁹ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, Prière d'insérer.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, Prière d'insérer.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, Prière d'insérer.

dans le chapitre deux de la première partie, la façon dont Derrida, proposait, contre cette dictature de la raison, une autre logique, soit « une raison psychanalytique. » Nous avons alors montré comment Derrida, tout en convoquant la psychanalyse afin de penser un au-delà de la pulsion, la congédiait néanmoins parce qu'elle n'aurait pas encore suffisamment procédé à une autocritique de ses concepts tous encore inscrits dans la métaphysique. Arrivé à ce point de notre travail, nous entendons aussi dans ce terme de « raison psychanalytique » les deux versants de déconstruction qui s'y jouent. Du côté de la psychanalyse : le savoir psychanalytique ne possède aucun droit ni aucun moyen de condamner la cruauté ou la souveraineté d'un point de vue éthique, puisqu'en effet elle doit demeurer dans la neutralité de l'indécidable. Pourtant, si la psychanalyse, en tant que telle, ne produit aucune éthique, aucun droit, aucune politique, toutefois, « il revient à la responsabilité, dans ces trois domaines, de prendre en compte le savoir psychanalytique¹¹⁸². » Or, nous l'avons montré dans la façon dont Lacan approche la question du savoir, celui-ci n'existe qu'à être démis de toute connaissance ou de toute méthode. C'est pourquoi si le savoir psychanalytique peut être pris en compte, lui aussi, ne peut l'être qu'indirectement. Autrement dit, ce savoir ne peut être envisagé, face à cette question de la cruauté, qu'au-delà de lui-même. Et c'est ainsi que du côté de la raison (toujours dans l'expression « raison psychanalytique »), il faut entendre également un au-delà du possible de la raison. La dictature de la raison, envisagée comme terme opposable à la pulsion de mort - et quand bien même cette dictature s'inscrirait au cœur de la lucidité de la psychanalyse -, ne ferait que reconduire les processus rationnels, alors même qu'ils sont suspectés selon Derrida de relancer de façon encore plus insidieuse la pulsion destructrice et cela par l'idée même qu'ils contiennent la possibilité d'une dictature.

Alors, qu'en est-il de la question politique face à ces questions fondées par la psychanalyse, a priori en-dehors d'une stricte approche politique, et qui pourtant sont incontournables pour envisager sérieusement les risques encourus par les hommes dans la cité à cause de la pulsion de destruction ? Si la question de ce que serait un engagement politique pour Jacques Derrida se pose de façon aussi complexe, c'est parce que pour lui - et nous l'avons montré déjà à plusieurs reprises -, tout engagement dans le collectif, dans le « nous » de l'appartenir à... soulève une infinité de réticences mais

¹¹⁸² Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 77.

surtout de résistance. Sans doute est-ce pour cela que d'aucuns voient dans ces questions derridiennes un balbutiement politique plus ou moins stérile ou en tous les cas utopique¹¹⁸³.

Pourtant, à la croisée des chemins sinueux et nombreux d'une partie du corpus derridien, nous avons voulu entendre cet inouï d'un *sans alibi* et d'une possibilité d'un au-delà de la pulsion de pouvoir en même temps qu'au-delà de la raison ouvrant sur les enjeux les plus profonds de la politique. Nous avons posé l'hypothèse que cet au-delà se fondait dans la déconstruction des concepts traditionnels de la philosophie, soit dans la remise en cause des oppositions philosophiques classiques, là où Derrida précise que « nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement etc.) occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition¹¹⁸⁴. » De même, une langue qui opère sur le fond de ce qu'est le monolinguisme imposé à l'autre, par exemple « par une souveraineté coloniale, qui tend, répressiblement et irrépressiblement, à réduire les langues à l'Un¹¹⁸⁵ », ou à laquelle on prête une vertu d'originarité et d'appartenance au sol, une fondation du sens, comme une inaliénable propriété contient toujours le risque de devenir hégémonique, « l'hégémonie de l'homogène¹¹⁸⁶ » selon l'expression de Derrida. Alors, en plus de penser le *plus d'une langue*, Derrida tente d'expérimenter dans la langue, des concepts qui obligent à penser l'impossible. Intraduisibles, ces concepts sont incommensurables. Ce sont des mots tels que le don, l'hospitalité inconditionnelle,

¹¹⁸³ Notamment, Jean-Claude Monod qui termine son article intitulé : « "Plus d'un" engagement – Derrida. », (In *Mouvements* 4/2005 (n°41)), par l'exposition de ses doutes, perplexités et déceptions à l'égard d'une pensée derridienne de la politique qui « dans les dernières années » est un balancement infécond « entre l'excès d'une "infinisisation" et la mesure d'une raison pragmatique ». Sous forte influence lévinassienne, Derrida serait amené à « déclarer telle ou telle chose "inconditionnelle" ou "impossible" (le pardon, la justice, l'hospitalité...), pour aussitôt marquer qu'on ne saurait s'en tenir à cette "condition d'impossibilité" et admettre les limitations pragmatiques nécessaires pour mettre en œuvre un pardon politique, une justice sociale, une politique d'accueil etc. »

Nous ne soucrivons pas à une telle analyse et nous allons essayer de montrer pourquoi en cette quatrième partie.

De même, pour contrer ces doutes à l'égard d'un Derrida politique, nous renvoyons à la lecture de la revue *Lignes* N° 47, publiée en mai 2015, sous la direction de Michel Surya, intitulée *Derrida politique*.

Pour consulter l'article de Jean-Claude Monod, voir : URL : www.cairn.info/revue-mouvements-2005-4-page-141.htm.

¹¹⁸⁴ Jacques Derrida, *Positions* – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 56.

¹¹⁸⁵ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996, p. 69.

¹¹⁸⁶ *Ibid.*

le pardon supposant que soient endurées une surabondance, une richesse excédant le sens. Confrontée à ces apories la pensée ouvre alors à un autre type de folie, celle de ne pouvoir contenir, totaliser, unifier le sens. Il ne s'agit plus de la folie de l'appropriation dans l'ipséité de l'Un, mais à l'inverse, d'une folie féconde, la folie de ce qui déborde de soi et est infesté d'altérité. C'est là alors seulement que le sujet n'est plus au centre, mais s'efface, là qu'il peut s'ouvrir à la responsabilité inconditionnelle.

Alors et plus largement, déconstruire les concepts de la tradition suppose de commencer par ce qui ne commence jamais vraiment, soit par un impossible sans cesse réactivé : faire que puisse « se laisser raisonner une raison¹¹⁸⁷. » Il s'agit là d'un au-delà de la raison, la rendant possible autrement, dans la mesure où il serait stupide, affirme Derrida, de penser sans la raison. Il l'affirme ainsi sans équivoque :

Car la déconstruction, si quelque chose de tel existait, cela resterait à mes yeux, avant tout, un rationalisme inconditionnel qui ne renonce jamais, précisément au nom des Lumières à venir, dans l'espace à ouvrir d'une démocratie à venir, à suspendre de façon argumentée, discutée, rationnelle, toutes les conditions, les hypothèses, les conventions et les présuppositions, à critiquer inconditionnellement toutes les conditionnalités, y compris celles qui fondent encore l'idée critique, à savoir celle du *krinein*, de la *krisis*, de la décision et du jugement binaire ou dialectique¹¹⁸⁸.

Autrement dit, tout comme il *faut* la vérité, il *faut* la raison. Mais, il les faut de façon irréductiblement mélancolique. C'est-à-dire qu'il faut les suspendre, les déconstruire, les désenchanter. Et cela ne peut passer que par le fait de « pousser l'hyperbole au-delà encore de l'hyperbole¹¹⁸⁹. » Or, précisément, nous avons montré qu'endurer l'hyperbole de la folie, l'écrire, l'argumenter, tout cela consiste à reprendre le geste cartésien mais afin de l'endurer encore plus loin, soit de le conduire hyperboliquement au-delà de lui-même, au-delà de l'hyperbole, là où s'endure la folie de la pensée. Derrida parle lui-même d'un lieu difficile à cerner :

C'est en ce lieu difficile à cerner, dans l'espace d'indécidabilité et donc de décision ouvert par la discontinuité de l'indirect que la transformation à venir de l'éthique, du droit et de la politique devrait *prendre en compte* le savoir psychanalytique (*ce qui ne veut pas dire y chercher un programme*), et que, réciproquement, la communauté analytique devrait prendre en compte l'histoire, notamment l'histoire d'un droit, dont les mutations performatives récentes ou en cours ne l'ont, sauf exception, ni intéressée ni mise à contribution. Tout ceci, me semble-t-il, reste à faire des deux côtés¹¹⁹⁰.

¹¹⁸⁷ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 217.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 197.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*

¹¹⁹⁰ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 77-78.

Si ce lieu semble en effet difficile, voire impossible à cerner, c'est parce qu'à l'impossible ontologique du « qu'est-ce que l'être... », il fait correspondre l'impossible philosophique du lieu ou de l'espace. Derrida travaille ici aux confins, à la limite, aux frontières de l'indécidable, là où l'hyperbole ne peut que se déchaîner, donc en un lieu insituable. Sans doute est-ce pour cela que dans *Politique de l'amitié*, il évoque Nietzsche dans *Humain trop humain*, s'adressant à des fous, à ses amis les fous. Les confins de la raison ne semblent en effet ne pouvoir se situer que du côté de la folie, d'une vérité folle. Derrida cite Nietzsche, apostrophant les fous ses amis, « il ne leur demande ni excuse ni pardon pour ce livre de la déraison, seulement une hospitalité, celle qu'on offre aux arrivants fous. Il lui prie seulement de lui ouvrir les portes du cœur, de l'écouter, de l'accueillir en soi, de l'héberger, de l'honorer – et d'apprendre de lui, en somme une histoire de la raison¹¹⁹¹. » Car évidemment, « seul un fou peut la raconter, seul il peut savoir comment mettre la raison à la raison, comment la raison devient ce qu'elle aura dû être : être mise à la raison¹¹⁹². »

Or, n'est-ce pas en effet dans cette hyperbole de la folie, la nôtre, mais aussi toutes sortes de folies que Derrida envisage la possibilité d'une « profondeur de la politique comme profondeur de l'autre », selon l'expression de Marc Goldschmit lorsqu'il écrit sur la question du politique chez Derrida dans l'article intitulé *La politique depuis la fin du monde*? Si Marc Goldschmit interroge explicitement les enjeux politiques de Derrida, à partir de ceux de la folie, ceux vertigineux de la pensée ou du langage, il ne le fait pas à propos de celle du fou. De fait, il aborde ces questions à partir de l'idée d'une profondeur de l'autre nous apparaissant avec la mort, lorsque se vit l'expérience de la fin du monde et le début d'un « certain "nous" posthume ». Il le dit ainsi :

D'où que soit et que nous parle aujourd'hui encore Jacques Derrida, dans quel lieu introuvable et inqualifiable, mais fou, de la folie originaire de *l'epekeina tès ousias*, au-delà du bien, il nous aura rendus prodigieusement intelligents, nous exposant à notre insu, à enfreindre l'interdit wittgensteinien et granelien de ne pas jouer avec les profondeurs de l'autre. La profondeur de la politique tout autrement qui s'annonce dans son écriture, sous la peau métaphysique du langage, à la mort et depuis la fin du monde, fut peut-être son grand jeu, ce qu'il a nommé, d'un humour sans fond ni sans fin, "déconstruction". Le jeu de la déconstruction : la folie du mourant survivant, du vivant déjà mort et du mort encore vivant, en plus d'un sens¹¹⁹³.

¹¹⁹¹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, 1995, p. 69.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁹³ Marc Goldschmit, *La politique depuis la fin du monde*, Article paru dans la revue Lignes 47, mai 2015, « Derrida politique », Éditions Lignes, p. 71.

Pourtant, ce « “nous” posthume », ne pourrions-nous pas en vivre l’expérience autrement que dans la mort, c’est-à-dire face aux vertiges de l’incohérence, de l’étrangeté d’un autre, le « fou », face auquel la rupture de symétrie ne cesse d’être relancée dans chacun des discours partagés sans ne jamais vraiment pouvoir être ensemble ? Là que pourrait se jouer également un « *nous gardés ensemble* », absolument spécifique et ainsi défini par Derrida :

(gardés ensemble sans synchronie, sans symétrie, sans réciprocité, selon la dispersion réaffirmée), [...] ensemble séparés, ensemble dispersés dans la nuit, ensemble invisibles l’un à l’autre au point où le sens de cet être-ensemble n’est même plus assuré alors que pourtant nous en étions sûrs, j’en suis sûr, *nous étions ensemble*, mais sûrs de ce qui n’est ni une assurance ni la sûreté d’une certitude, ni même un ensemble (on n’est jamais ensemble dans un ensemble, car l’ensemble, la totalité qui se dit sous ce nom, l’ensemble est la première destruction de ce que l’adverbe *ensemble* peut vouloir dire : pour être ensemble il ne faut surtout pas être dans un ensemble). Mais sûrs d’être ensemble sans aucun ensemble, nommable, *nous l’étions*, avant même d’en avoir décidé, et sûrs d’une *foi*, une sorte de foi, dont peut-être nous convenions ensemble, selon laquelle nous allions ensemble. Une foi car comme ceux ou celles que j’aime appeler mes meilleurs amis, Jean-François me reste lui aussi, d’une certaine façon, à jamais inconnu et secret¹¹⁹⁴.

Cet hommage de Derrida ici rendu à son ami Jean-François Lyotard disparu (lequel affirmait, anticipant sa mort : « il n’y aura pas de deuil »), résonne au cœur d’une question préalable de Derrida, vibrante de vie face à la mort : « Car la dette qui me lie à Jean-François, je la sais de quelque façon incalculable, j’en ai conscience et je la veux telle. Je la réaffirme inconditionnellement – tout en me demandant, dans une sorte de désespoir, pourquoi l’engagement inconditionnel ne lierait ainsi qu’à la mort à celui ou celle à qui la mort est arrivée, comme si l’inconditionnel dépendait encore de la mort absolue¹¹⁹⁵. [...] » Ce désespoir de Jacques Derrida dont il témoigne ici, dit sa mélancolie : il *faut* la mort mais surtout pas de deuil afin qu’advienne la dissymétrie d’un lien à l’autre où l’appropriation n’y sera plus jamais possible. Cette mélancolie ne peut-elle pas aussi s’entendre, de la part de Derrida, comme l’aveu d’un regret ? N’est-il pas regrettable qu’il faille attendre que la mort soit arrivée pour qu’inconditionnellement je puisse penser un « se garder ensemble ainsi séparés » ? Nous nous permettons alors d’élargir la question au-delà de celle de Derrida : avant la mort, cette expérience de la séparation ne pourrait-elle pas déjà se vivre face aux vertiges de la profondeur de l’autre, celle particulièrement probante de sa folie, face à son discours étranger à notre « normalité », à sa différence irrésolue, lorsque nous sommes confrontés au secret de sa

¹¹⁹⁴ Jacques Derrida, *Chaque fois unique la fin du monde*, Éditions Galilée, 2003, p. 269-270.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 269.

pensée à jamais inaccessible à notre sens commun ? Autrement dit, faudrait-il vraiment que la mort ait fait son œuvre pour que la dissymétrie suppose un être ensemble, sûrs d'une certaine *foi*, dans une sorte d'expérience sacrée de la séparation ?

Dès lors, comment Derrida écrit-il à propos de la profondeur de l'autre, autrement que dans le rapport à la mort et surtout, peut-on considérer qu'elle soit ce qui ouvre à la profondeur d'une politique autrement ? Telle sont les questions que nous nous permettons de reprendre ici à partir de celle qui sous-tend, selon nous, toute question politique à savoir la question de la langue, pensée aussi par Derrida comme folie au sens d'expérience du sacré, « une folie [qui] s'avance donc en ce lieu encore indécidable où comme toujours une responsabilité doit être prise¹¹⁹⁶. » C'est donc assurément au cœur de la langue, de ses refoulés, de ce qu'elle véhicule, que se jouent tout à la fois les possibilités de la violence hégémonique comme celles de l'ouverture à l'autre, là où puisse s'entendre « cette sorte de langue étrangère comme langue de l'autre¹¹⁹⁷ », « l'étrange et l'inquiétant de l'autre comme le prochain le plus proche. *Unheimlich*¹¹⁹⁸. »

a) Une autre expérience du sacré

Une langue serait sacrée, selon Derrida, lorsqu'elle devrait se garder contre la non-langue et porter la responsabilité des générations à-venir. Mais, qu'est-ce qu'une non-langue ? Le philosophe répond : c'est une langue qui se soumet aux nécessités de la communication quotidienne, technique, nationale, mais aussi internationale, interétatique d'une nation moderne. C'est une langue qui, originellement destinée à tout autre chose que l'information, aurait été dégradée en médium informatif. C'est une langue qui aurait été sécularisée, soit désacralisée. Cette opposition entre langue et non-langue est travaillée par Derrida, c'est-à-dire problématisée, à partir de la lettre inédite que Gershom Scholem envoie à Franz Rosenzweig « à propos de notre langue » le 26 décembre 1926. Scholem, sioniste, écrit au non-sioniste, Rosenzweig, une confession. Le sujet de la lettre, selon l'expression même de Derrida, c'est l'hébreu.

L'hébreu n'est pas, pour tous deux, une langue maternelle mais ils la vivent comme une langue archi-maternelle ou patriarcale, une langue au nom de laquelle, en vue de

¹¹⁹⁶ Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 488.

¹¹⁹⁷ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996, p. 69.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 66.

laquelle depuis laquelle ils parlent ensemble, ils correspondent aussi depuis longtemps. Et cette langue est donc, en plusieurs sens de ce mot, le *sujet de la lettre*¹¹⁹⁹.

Scholem, accusé d'être du côté de la sécularisation, écrit une lettre à Rosenzweig pour lui confier son inquiétude devant la sécularisation. Scholem est inquiet et se demande si, à ajuster l'hébreu biblique à une modernisation répondant à des finalités politiques sionistes, on n'encourt pas le risque d'un retour de ce qui aura été ainsi sacrifié au cœur de la langue. Or, selon Derrida, la question de la transformation d'une langue (ici sa sécularisation), doit interroger bien au-delà du seul exemple de l'hébreu. Cette question ouvre au problème beaucoup plus large de l'opposition entre une langue qui serait sacrée, et qu'il faudrait laisser intacte, qui serait dès lors comme fétichisée, face à une langue qui aurait perdu son authenticité ou sa valeur. À ce propos, Derrida affirme :

La langue sécularisée ne serait donc qu'un épiphénomène métalinguistique, une rhétorique, une "façon de parler", un effet rhétorique du métalangage. Nous ne devons pas nous le cacher, cet effet est assez massif pour concerner en principe la totalité du langage dit technique, objectif, scientifique, voire philosophique¹²⁰⁰.

Le sacrifice de la langue contient ainsi une folie. Non plus celle du désordre de la raison, mais celle qui interroge la raison. En effet, la transformation peut certes opérer un sacrifice, soit en un premier sens, détruire le caractère sacré, immuable de la langue mais il peut par là même dans ce qui ne peut s'effectuer « que comme menace, imminence, non-présence », « manifester le sacré comme tel, le sauver ainsi dans le sacrifice, faire hommage ou don d'une destruction, voire d'un meurtre ou d'une mort sacrée¹²⁰¹. » Derrida distingue ici deux sens du mot sacré. Dans le premier sens, le sacré renvoie à ce qui est de l'ordre de l'idole, du culte, de ce qui ne doit pas être touché sous peine de sacrilège. Or, c'est précisément lorsque l'on oserait « toucher » à cette sacralité catégorique, que pourrait advenir le second sens de ce qu'est le sacré : le caractère de ce qui appelle le respect de la distance, de la séparation au sein duquel peuvent dès lors s'accueillir l'étrangeté, soit s'entendre l'inouï de la langue de l'autre¹²⁰². Pourtant,

¹¹⁹⁹ Jacques Derrida, Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 478.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 479.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 488.

¹²⁰² Nous renvoyons ici à la distinction que fait Lévinas entre le sacré et le saint. Le sacré est de l'ordre du culte, de l'idolâtrie, de l'icône, mais aussi de l'incarnation. Il renvoie au lumineux, à ce qui doit être visible, hérité des grecs et des Évangiles. Le saint appelle « le respect de la distance, de la séparation, de l'invisible. Selon Derrida, quand Abraham garde le secret sur son alliance avec Dieu, lors de la ligature d'Isaac, il se situe du côté de cette séparation. [...] Abraham ne cherche pas à agir dans la lumière. » (Pierre Delain, Derridex, Article *Entre le sacré (culte, image, incarnation) et le saint (distance, séparation, secret) se distinguent le visible et l'invisible, le continu et le séparé, le lumineux et l'obscur.*)

affirmer que le sacrifice est menace et qu'en même temps il puisse sauver, renvoie à une sorte de folie, à une mise en question de la raison. En effet, cette oscillation sans décision est la folie même, elle est ce lieu indécidable, là où la responsabilité se prend en un lieu d'indécidabilité absolue, au bord de cette double possibilité. La folie est d'autant plus radicale, qu'elle « nous » concerne, elle tient à une logique-illogique selon laquelle la langue pourrait se venger, sur les générations futures, du mal qui lui aurait été fait. « Les enfants des générations futures risqueraient d'être proprement sacrifiés par notre faute¹²⁰³ » ; « littéralement par leurs pères¹²⁰⁴ », ajoute Derrida. C'est dire que la langue, en ce sens, inaugure la possibilité de la vengeance comme revanche, châtiment ou représailles. Derrida affirme alors que : « Cette lettre [de Scholem] est une lettre sur le *pouvoir* et la *violence* de la langue avec toutes les épreuves de force qui s'y engagent¹²⁰⁵. » C'est pourquoi la logique illogique de la vengeance, dès lors qu'elle passe par la langue ne peut se laisser contenir, donc comprendre dans les seules limites de la responsabilité individuelle.

Si une génération doit payer pour une autre, dérangeant ainsi toute la métaphysique du *cogito*, du sujet cartésien, de l'égologie pratico-transcendantale incapable en somme de comprendre quelque chose comme la langue, cela ne tient pas seulement à une logique propre de la vengeance, à cette illimitation dans la dynamique de la vengeance. Cette illimitation elle-même, au-delà de ce qu'en dit Hegel, tient peut-être au fait que la vengeance passe par la langue. Celle-ci prescrit, *assigne* mais du même coup *excède* la responsabilité individuelle. Avant la vengeance de la langue, pourrait-on dire, il y a une langue de la vengeance qui traverse les générations et parle au-delà d'elle¹²⁰⁶.

Encore une fois, plus d'une fois, pourrait-on dire, le sujet est interrogé par Derrida et ici jusque dans l'insu de lui-même, dans la logique illogique d'une responsabilité au-delà... Au-delà de la conscience. Soit en dehors de la décision d'un sujet pour lui-même, présent à lui-même. Là, « notre » responsabilité doit se prendre sans le « nous », c'est-à-dire au-delà de « nous », pour les générations futures. Car des enfants risquent de payer pour nos fautes alors même qu'il sont innocents, « et les enfants sont innocents parce qu'ils n'ont pas encore parlés (*infantes*) au moment où la langue a déjà contracté pour eux la dette¹²⁰⁷. »

Alors, comment entendre cette responsabilité « communautaire », traversant le temps, face à de telles volontés politiques de transformation de la langue ? C'est ici que

¹²⁰³ Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 483.

¹²⁰⁴ *Ibid.*

¹²⁰⁵ *Ibid.*

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 482.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 483.

Derrida convoque « le savoir psychanalytique » tout en le récusant. Dans la langue « ça parle » affirme Derrida. Autrement dit, le sacré s'entend dans le fait que si on la sacrifie la langue sacrée *souffre*. Elle est ainsi *passion*. « Ça » parle par le feu, par ce volcan, la langue sort d'elle-même et par Dieu qui pourrait punir les effets de la sécularisation. Or, Derrida remet en cause cette opposition, faite sans être interrogée, entre une langue où « ça parlerait » et une langue vidée de son plein, soit entre le saint et le séculaire. Il questionne cette « oppositions » et la rejette : et s'il n'y avait pas de possibilité de contamination possible du sacré par le profane, dans aucune langue, cela dans la mesure où quand bien même il y aurait une volonté de sacrifier le caractère sacré de la langue, cela serait vain. En effet, il est impossible de séparer dans la langue ce qui n'est pas conscient, ce qui la hante, la déborde, ce dont les mots « sont plein à craquer », de ce qui serait seulement concept, instrument, information, communication, technique. Derrida explicite en quoi il est impossible au fond de décider, c'est-à-dire de sacrifier volontairement la langue sacrée. Dans ce refus de l'opposition se devinent les apports implicites de la psychanalyse convoqués par Derrida. Grâce à eux s'entend l'insu, c'est-à-dire ce qui déborde la conscience d'un vouloir dire de la langue. Pour autant, il resterait à entendre que cet inouï est difficilement accessible par les analyses de la psychanalyse, elle-même encline à adopter une résolution scientifique de la question. Ainsi si la langue déborde bien au-delà de ce que le sujet conscient et égologique peut comprendre et quand bien même le sacrifice de la langue sacrée la dégraderait en « *volapük* » - c'est-à-dire ce qui définit une langue vidée de son plein, dès lors devenue une non-langue -, néanmoins cette négativité ne serait pas une négativité absolument négative puisque la langue resterait irréductiblement hantée, habitée par une *revenance*, travaillée par cette hantise qui la traverse. Dès lors, Derrida, en affirmant cette impossibilité d'ôter à la langue cette hantise, interroge les présupposés philosophiques selon lesquels il y aurait dans la langue une authenticité première originaire, secondairement contaminée par des effets d'instrumentalisation technique ou conceptuels soit sacrificiels. La question de Derrida se dit ainsi : n'est-ce pas dès l'origine que la contamination a lieu ? La désacralisation n'est-elle pas toujours déjà arrivée à la langue ?

Alors, lorsque politiquement certains réclament de revenir au caractère sacré de la langue – caractère sacré qui aurait été perdu par la faute des hommes, ceux dont l'outrecuidance, la démesure, l'*hybris*, et donc la folie résideraient dans le fait d'oser la désacraliser, d'oser la faire descendre dans la rue et dans la vie quotidienne, ou ceux

dont la volonté serait de réactualiser la langue sacrée, la ressusciter -, tous ceux là donc, d'une manière ou d'une autre, ne procèdent-ils pas, au fond, à une fétichisation de la langue sacrée ? N'est-ce pas là le même écueil que lorsque Lacan ou Heidegger souhaitent retrouver pour l'un une parole pleine et pour l'autre un Dire authentique, fétichisant par là l'idée même de vérité ? Il semble que soient en jeu ici les mêmes processus auto-immunitaires que pour toute analyse. Derrida le dit ainsi :

Le malheur c'est que la "logique" du fétichisme étant ce qu'elle est, on ne sait plus qui fétichise la langue sacrée, ceux que Scholem accuse implicitement d'idolâtrie ou l'accusateur qui veut maintenir les signifiants sacrés hors commerce, leur vouant un culte qui les tienne à l'écart de toute circulation courante, voire de tout échange¹²⁰⁸.

Enfin, au fil de cette analyse à propos de la langue sacrée, on comprend que selon Derrida se dessinent deux sortes de folie. Tout d'abord, une folie responsable, éthique, au-delà de la responsabilité individuelle, qui passe par l'indécidable, c'est-à-dire par le fait de ne pouvoir trancher les oppositions, cela dans la mesure où elles ne sont jamais réductibles les unes aux autres. Cette première sorte de folie est une expérience du sacré, expérience qui consiste à renoncer à la clarté des catégories conceptuelles, mais aussi à l'immuable de ce que serait une authenticité, une pureté de la langue. Cette expérience ouvre à l'étrangeté de la langue et à ses effets de revenance, elle permet de garder la mémoire de ce qui hante la langue tout en permettant sa circulation, c'est-à-dire son ouverture à une infinité de significations virtuelles et d'interprétations possibles pour l'avenir politique des générations à venir. Puis, l'autre folie, celle-ci possiblement meurtrière et barbare, procéderait par effets de fétichisation au point de vouloir rétablir une sacralité à toute force, de vouloir faire renaître une authenticité perdue, au risque de fomenter « une explosion anarchique de forces religieuses incontrôlées¹²⁰⁹. » Cette folie meurtrière se situe selon Derrida à la pointe d'un paradoxe, tout entier traversé par la psychanalyse. En effet, Derrida affirme : si « une sorte d'explication, disons pour faire vite psychanalytique, psychanalytico-historique¹²¹⁰ », permet d'aiguiser la mise en perspective de ce que ces recherches d'authenticité et de pureté de la langue sous-tendent, cette explication psychanalytique est en même temps « de type scientifique, relevant d'un rationalisme moderne¹²¹¹ », donc nécessairement partie prenante, en tant que discours de la raison, dans les

¹²⁰⁸Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 485.

¹²⁰⁹Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, « Lettre de Moïse », Cahiers de l'Herne, 2004, p. 493.

¹²¹⁰*Ibid.*, p. 492.

¹²¹¹*Ibid.*

oppositions traditionnelles fétichisant la recherche de la vérité. Le paradoxe touche à la folie de l'indécision : comment une pensée de la langue pourrait-elle permettre « de déconstruire les oppositions philosophiques dominant un sémiotisme hérité à la fois du platonisme et des Lumières¹²¹² », tout en faisant avancer la critique de la science et des héritages philosophiques ? Autrement dit, comment envisager le risque d'un rejet de la science ou de la philosophie, et dès lors pouvoir envisager une expérience du sacré autre, sans que cela fasse courir le risque de tomber dans une approche soit nationaliste, soit fondamentaliste ou encore irrationnelle ?

Nous savons combien Derrida répugne à apporter des solutions, précisément parce que chaque possibilité envisagée est nécessairement traversée de différences et de paradoxes. D'autant plus que dans le désir d'analyser et de résoudre les paradoxes se joue un *double bind*. Ce *double bind* est une autre façon de nommer la folie inhérente à toute aporie liée à un indécidable, il est pointé par Derrida dans *Résistances*. Si nous rappelons la façon dont Derrida aborde dans *Résistances* cette « double contrainte » de l'analyse, c'est parce que comme dans *Les yeux de la langue*, il l'associe avec la question du sacrifice. En effet, dans *Résistances* Derrida affirme : il faut le désir analytique, il faut défaire « une contamination originaire pour atteindre enfin une simplicité primitive, propre ou élémentaire qui serait en droit le seul et vrai point de départ¹²¹³. » Tout comme dans *Les yeux de la langue* Derrida évoque donc dans *Résistances* le fait qu'il faille entendre ce que « la contamination technique, qui équivaut à l'actualisation sécularisante¹²¹⁴ » de la langue sacrée, peut avoir de dangereux en étant toujours susceptible de provoquer « une naturalisation positiviste du surnaturel ¹²¹⁵ ». Néanmoins, ce désir d'analyse en vue de chercher à défaire les contaminations, revient pour Derrida à désirer la vie pure et la mort pure. Ce qui est la même chose selon lui. En effet, se débarrasser de ce qui « contamine, parasite » soit dans l'analyse, soit dans la langue, c'est risquer de faire mourir la possibilité de l'échange, de la différences, des altérités, de l'*Unheimlichkeit*, nécessaires à toute langue et à toute écriture. C'est à cet endroit précis que se situe le *double bind* lié à toute analyse : « analyser un tel désir ne signifie pas renoncer à sa loi et suspendre l'ordre de la raison, du sens, de la question

¹²¹² Jacques Derrida, Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 492.

¹²¹³ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Résistances », 1996, p. 51.

¹²¹⁴ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 484.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 479.

d'origine, du lien social¹²¹⁶. » Autrement dit, en analysant le désir à partir de ce qu'il contient de *double bind*, peuvent continuer de vivre les contaminations, les parasites voire les fantômes du support de l'analyse, à savoir la langue et l'écriture. Autrement dit, c'est seulement à cette condition de ne rien vouloir expurger que peuvent cohabiter la vie et la mort, l'une tendue par les effets de l'autre, mais sans que ne se *tranche* l'une au profit de l'autre. Alors, ayant mis en évidence ce *double bind*, Derrida rappelle ce que le fait de défaire le nœud de ce paradoxe pourrait avoir de sacrificiel : cela pourrait venir résorber l'opposition, la résoudre, la liquider.

Or, dans un renvoi de bas de page, Derrida parle à ce moment précis, d'un double sens du mot sacrifice : le sacrifice qui *tranche* et le sacrifice qui *noue*. Ce sont « les deux grandes expériences d'Isaac et d'Abraham¹²¹⁷ », ajoute-t-il. Dans ce double sens irréductible à un seul, se trouve l'idiome de la résistance, poursuit Derrida : ne pas réduire cette scène entre Abraham et Dieu à une traduction monosémique du mot sacrifice, permettrait une résistance à ce qui tranche, coupe, oppose de façon dogmatique. Là encore se dit une autre expérience du sacré fondamentalement ouverte aux traductions, aux interprétations qui nouent au lieu de trancher. D'ailleurs et afin d'achever *Les yeux de la langue*, sans que ne se résolve la question finale à propos du *double bind* entre la question du sacré et une approche politique et/ou scientifique de la question, Derrida évoque une autre lettre, celle de Moïse qui selon Derrida peut apporter une nouvelle lumière aux problèmes travaillés. Nous ne retiendrons de la lettre de Moïse que ce seul extrait :

Le langage divin, au contraire [de celui de l'homme créature finie qui lui est immergé dans le monde matériel], tel qu'il se révèle dans le texte de la Torah, et surtout dans sa texture linguistique secrète, est d'une telle généralité qu'il se présente sous la forme de structures abstraites (qui correspondent aux noms divins et à leurs diverses combinaisons). Ces structures ne transmettent pas un sens déterminé, et par conséquent limité, mais sont porteuses d'une infinité de significations virtuelles, qui correspondent à l'infinité des interprétations possibles. Dire que la Torah est un texte divin signifie qu'elle est infiniment ouverte à l'interprétation. Le jour où "les noms et les sigles de jadis" aujourd'hui enfouis dans l'inconscient de la culture séculière, émergeront à nouveau à la lumière, nul ne peut dire comment ils seront réinterprétés. Mais le risque est grand, selon Scholem, de voir leur retour, après une longue période de refoulement collectif, prendre la forme d'une explosion anarchique de forces religieuses¹²¹⁸.

¹²¹⁶ Jacques Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, Éditions Galilée, « Résistances », 1996, p. 51.

¹²¹⁷ *Ibid.*

¹²¹⁸ Propos de Moïse, cités par Jacques Derrida dans *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 493.

Tel se dit pour Mosès comme pour Derrida, les enjeux politiques de ces éventuelles revanches d'une langue réactivée et vengeresse, par la voix de Dieu, à cause de ce qui en elle aurait été désacralisée ou à l'inverse exagérément sacralisée.

Ainsi, sans que ne soit résolu le *double bind*, l'aporie ou le paradoxe, à propos du problème de la sécularisation de la langue, Derrida proposera néanmoins de penser une autre expérience du sacré à la lumière d'une analyse du sacrifice d'Isaac par Abraham dans *Donner la mort*, puis *La littérature au secret*. Cette analyse s'entend implicitement, dans son originalité, à travers ce texte ultérieur de douze années à la conférence *Les yeux de la langue*. À propos du sacrifice d'Abraham se joue la question du secret. Abraham dans une alliance secrète avec Dieu, ne doit pas dire ce qu'Il lui commande de faire, soit de sacrifier son fils par amour pour Lui. Or, ce qu'il sacrifie dans ce geste qu'il promet de faire (donner la mort à son fils bien-aimé, soit accepter de souffrir la mort ou pire que la mort), c'est l'*oikonomia* à savoir la loi de la maison (*oikos*), du foyer, du propre, du domaine privé, de l'amour et de l'affection des siens. Pour entendre ce que signifie ce sacrifice de la loi de la maison et du propre, il convient de revenir quelques lignes plus haut, lorsque Derrida évoque la possibilité éthique proposée par la formule « Tout autre est tout autre », phrase dans laquelle on joue avec les règles et qui dès lors devient le secret de tous les secrets. Cette phrase, tel un *schibboleth*, doit demeurer intraduisible, affirme Derrida. Elle ne prend sa dimension mystérieuse, voire mystique, que grâce au fait qu'elle « paraît abriter la possibilité même d'un secret qui se dévoile et se cache en même temps dans une seule phrase et surtout dans une seule langue¹²¹⁹. » Le secret renvoie donc encore ici à la langue maternelle, naturelle, intacte, susceptible de garder le secret, soit le caractère sacré du dire, et pourtant qui demanderait à être sacrifié par Dieu. Voici ce que dit Derrida de ce secret de la langue maternelle, rappelant le côté intraduisible de la formule « Tout autre est tout autre » :

Voilà une espèce de *Schibboleth*, la formule secrète qui ne peut se dire que d'une certaine façon dans telle ou telle langue. En tant que chance ou aléa, l'intraductibilité de cette économie formelle opère comme un secret de la langue dite naturelle ou maternelle. On peut regretter cette limite ou au contraire s'en féliciter. On peut escompter, quelque crédit national, de toute façon il n'y a rien à faire ni à dire de ce secret de la langue maternelle. Il est là dans sa possibilité, avant nous. *Geheimnis* de la langue qui lie à la maison, à la mère-patrie, au lieu de naissance, à l'économie, à la loi de l'*oikos*, en somme à la famille et la famille des mots en *heim*, *home*, *heimlich*, *unheimlich*, *Geheimnis*, etc¹²²⁰.

¹²¹⁹ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, p. 121.

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 122.

Or, c'est à cette économie du foyer, affirme Derrida, « feu du foyer familial » que l'on pourrait séparer ou associer « le feu de l'holocauste sacrificiel¹²²¹. » Car Abraham est prêt, non seulement à sacrifier son fils bien-aimé, mais par là il sacrifierait, sans même le savoir, le secret de la langue maternelle, c'est-à-dire le foyer, la loi de la maison (*oikos*). La question est alors de savoir si ce sacrifice est nécessaire. Si oui, serait-ce dire que Dieu, loin de se venger ou de la punir, autoriserait la désacralisation de la langue maternelle ? Car n'est-ce pas parce que Dieu sait qu'Abraham est prêt à sacrifier cette économie du propre, du foyer, du domaine privé, du lieu assigné par une langue maternelle, qu'il suspend le sacrifice ? Sans doute le don n'a-t-il de valeur que s'il se tourne vers la possibilité d'être assuré de demeurer un don sans économie, le don de la mort accompli sans espoir d'échange, de récompense, de circulation, de communication. « Abraham renonce à tout sens et à toute propriété – et là commence la responsabilité du don absolu. Abraham est dans le non-échange avec Dieu, il est au secret parce qu'il ne parle pas à Dieu et n'attend de lui ni réponse ni récompense¹²²². » Ainsi, peut-être est-ce dire que l'expérience du sacré ne peut s'entendre que dans la possibilité d'ouvrir la langue maternelle à de l'autre, au tout autre, afin qu'elle puisse se penser autrement que dans les revendications d'une appartenance figée, soit dans une économie de la seule appropriation, autrement que dans l'*oikos* ? Dès lors, se demande Derrida, le combat à mort sur le mont Moriah qui continue de faire rage, ne manifeste-t-il pas cette velléité de s'approprier le secret du sacrifice d'un Abraham qui n'a jamais rien dit¹²²³ ? Et donc ne se situe-t-il pas dans les enjeux autour du dire et de la langue maternelle, celle du foyer, de l'*oikos* et du *heimlich*, la seule qui pourrait rester sacrée ?

La question pourrait se poser ainsi : comment éviter les dérives d'une langue devenue folle parce qu'elle refuse tout parasite, toute démystification, toute ouverture vers de l'*unheimlich* ? Et si l'on entend, comment pour Derrida, la langue est toujours déjà traversée de différences, habitée par ceux disparus dont elle doit garder la mémoire, alors il semble que la posture politique se situe précisément dans cette possibilité de se délier, soit de sacrifier les idées d'un sens attendu, sacré, appropriable, unique.

Marc Crépon dans *Langues sans demeure* avance l'idée qu'il y a dans la pensée de Derrida une « politique de l'idiome », liée à une politique du deuil. Il rappelle comment

¹²²¹ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, P. 121.

¹²²² *Ibid.*, p. 132.

¹²²³ *Ibid.*, p. 120.

existe « une relation forte et contraignante, au titre d'une politique "nationale", entre l'exaltation, la sacralisation ou l'invocation de la langue maternelle (comme propriété d'une communauté) et le culte des morts rendu par cette même communauté. La langue - comme bien commun - et les morts - comme objet uni et global d'un culte, d'une célébration, d'une commémoration - furent souvent confondus dans une même politique d'appropriation et de reconnaissance identitaire, dans une même injonction de respect (le respect dû aux morts), la même instrumentalisation politique aussi d'une mémoire devenue doublement collective. Les morts (*nos* morts), la langue (*notre* langue), la terre (où reposent les morts), c'est comme on sait toute l'histoire des siècles passés et de leurs violences qui peut être lue dans ce qui fut leur première commune invocation¹²²⁴. » Marc Crépon poursuit : « Parler de "politique du deuil", de "politique de l'amitié", de "politique de l'idiome" et, comme j'essaie de le faire aujourd'hui de cet idiome du deuil qui exclut *a contrario* toute globalisation, toute confusion, tout dénombrement, toute instrumentalisation des "morts" - mais aussi toute résignation -, parce qu'il vit dans chaque disparition singulière, l'écoulement du monde, c'est aussi très indirectement et discrètement (sans que l'hommage en soit pour autant faussé), tracer une ligne de résistance à toutes ces invocations¹²²⁵. »

Cet adverbe « discrètement » utilisé ici par Marc Crépon fait alors rebondir la question : comment témoigner dans le silence, comment honorer les morts dans une langue qui serait déliée des tentations d'appropriation ? Si selon Derrida, la suspension du geste de Dieu, interrompant le processus du sacrifice d'Abraham, peut être considérée comme une récompense et donc réintégrer le sacrifice dans une notion d'échange et de récompense au-delà d'une récompense terrestre et matérielle - c'est-à-dire instaurant le privilège de celui qui aura accepté de sacrifier jusqu'à ses proches par amour pour Dieu -, si cela donc, peut jeter la suspicion sur ce que ce don aurait de gratuit, n'est-ce pas alors dans la possibilité d'un don qui se donne sans savoir qu'il se donne que se trouverait la possibilité d'un témoignage où le secret ne serait jamais dévoilé ? Cette possibilité n'est-elle pas selon Derrida dévolue à la littérature devenant par là cette autre expérience du sacré attendue ?

La question derridienne se formule alors ainsi :

En quoi la littérature descend-elle d'Abraham, à la fois pour en hériter et pour le trahir ?
Et pour demander pardon du parjure ? "Pardon de ne pas vouloir dire..." La littérature

¹²²⁴ Marc Crépon, *Langues sans demeure*, Éditions Galilée, 2005, p. 79-80.

¹²²⁵ *Ibid.*, p. 80.

est-elle ce pardon demandé pour la désacralisation, d'autres diraient la sécularisation d'une sainte révélation ? Un pardon demandé pour la trahison de l'origine sainte du pardon même¹²²⁶ ?

Finalement, nous lisons ici la façon dont la sécularisation soit la désacralisation de la sainte révélation devient paradoxalement une expérience du sacré. Car si la littérature renie l'appartenance, l'héritage à l'histoire sainte, néanmoins elle en hérite. Elle hérite d'une histoire sainte, dont le moment abrahamique reste le secret essentiel. Elle renie cette filiation mais dès lors la porte et l'ouvre. Elle la trahit au double sens du mot : elle lui est infidèle, elle rompt avec elle, mais à ce moment même, elle en manifeste la "vérité" et en dévoile le secret¹²²⁷. « L'hyperbole littéraire » est « à la fois évangélique et hérétique¹²²⁸ ». C'est en ce sens que l'on pourrait conclure, à l'instar de Baudelaire, cité par Derrida, que « la folie de l'art est égale à l'abus de l'esprit¹²²⁹ ». Il existe en effet une folie dans cette façon de penser la fiction comme un témoignage qui préserve le silence, qui garde le sens, le référent cryptés ou encore les morts.

Ainsi, interrompre les filiations, penser l'héritage autrement, ou plus exactement rendre sa propre filiation possible impossible, tout cela fait qu'il y a possibilité d'une autre sacralité, possiblement moins folle de son caractère sacré, c'est-à-dire exemptée d'une recherche à tout prix de la pureté ou de l'authenticité. Car, à obéir sans examen aux pères ou à un Dieu susceptible de châtement ou de représailles, donc souverainement autoritaire, ne risque-t-on pas de perpétuer les cruautés reconduites à travers tous les principes violents de la vengeance ? Alors Il *faut* du reniement. Il *faut* renier la langue sacrée qui risque toujours de devenir folle de son unicité ou exonérée de sa responsabilité politique ou civique. Il *faut* du reniement grâce à la fiction, déjouant les pièges d'appropriation d'un sujet unique, seul signataire. La littérature comme découlant de l'expérience sacrée contiendrait ainsi en elle les possibilités ouvrant à une démocratie à venir. À ces reniements de la filiation ou d'une responsabilité devant la pureté de la loi morale, universelle, impérative risquant toujours de dissoudre la singularité dans la communauté, correspond par ailleurs (venue d'ailleurs : une promesse folle), l'aggravation jusqu'à l'infini de la responsabilité pour l'événement singulier que constitue chaque œuvre.

¹²²⁶Jacques Derrida, *Donner la mort*, « La littérature en secret », Éditions Galilée, 1999, p. 205.

¹²²⁷*Ibid.*, p. 208.

¹²²⁸ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, p. 150.

¹²²⁹*Ibid.*, p. 152.

Attendu que la littérature est le lieu de tous ces secrets sans secret, de toutes ces cryptes sans profondeur, sans autre fond que l'abîme de l'appel ou de l'adresse, sans autre loi que la singularité de l'événement, l'œuvre ;

Attendu que la littérature (au sens strict : comme institution occidentale moderne), implique *en principe* le droit de tout dire et de tout cacher, en quoi elle est inséparable d'une démocratie à venir¹²³⁰ ;...

...alors, c'est par « elle » que pourra s'entrevoir la possibilité d'entendre l'inouï d'une autre expérience du sacré.

Et puis, s'il *faut* une autre expérience du sacré, s'il *faut* le secret et la crypte jusqu'à l'hyperbole, jusqu'à la promesse folle, il faut encore une fois, entendre les processus de désacralisation (de déconstruction) des vérités figées de la métaphysique ou de la théologie. Ce double mouvement permet l'ouverture, là où pourrait se penser une autre éthique, puis une autre politique.

Pourtant, ce lieu d'une autre politique, celle qui saurait s'ouvrir à l'étranger, à l'étrangeté, tout en autant démise de toute communauté instituée, où pourrait-elle se trouver ? « Là ou, – mais où ? – » se demande Derrida. Tout comme Derrida se demandait à propos de la psychanalyse, « la psychanalyse, à supposer, se trouve. Quand on croit la trouver, c'est elle à supposer qui se trouve. Quand elle se trouve, à supposer, elle se trouve – quelque chose. Se contenter de déformer ici la grammaire, comme on dit, générative de ces trois ou quatre énoncés¹²³¹. » La question du lieu - lieu du psychisme, lieu des refoulés de la pensée et de la langue, lieu de la politique -, pourrait-elle simplement se résumer à une déformation de la grammaire, du *logos*, de la raison, afin que puisse s'envisager une ouverture vers la littérature et la poésie comme possibilité de tout dire et de tout cacher ? La question du lieu n'est-elle pas toujours renvoyée avec Derrida à celle du hors-lieu, sans-lieu, vers l'insituable ?

b) *Khôra*

Les oppositions traditionnelles de la philosophie (sensible/intelligible, forme/sens, contenu/forme, signifié/signifiant) participent au refoulement du caractère sacré de la langue. Derrida revient une fois encore sur la critique d'une philosophie

¹²³⁰ Jacques Derrida, *Donner la mort*, « La littérature en secret », Éditions Galilée, 1999, p. 206.

¹²³¹ Jacques Derrida, *La carte postale - De Socrate à Freud et au-delà*, « Le facteur de la vérité », Éditions Flammarion, 1990, p. 441.

logocentrique, *leit motiv* de sa pensée. Mais, dans *Les yeux de la langue*, il la précise par rapport à la question de la sacralité :

qu'on les entende dans leur tradition platonicienne ou dans leur modernisation, celle de l'*Aufklärung*, pour faire très vite, [t]outes ces dissociations médiatisent, elles donnent des moyens et instrumentalisent la langue. Ce sont aussi des moyens, essentiellement des moyens destinés à réduire au silence la parole de Dieu, notre parole à Dieu. Elles assourdissent, elles nous rendent sourds à la parole sacrée ou ce qui revient au même réduisent Dieu au mutisme. Elles répriment ou si vous préférez refoulent (mais le refoulement est encore une catégorie psycho-scientifique, positiviste, donc empruntée à un espace séculaire et fondamentalement sémiotiste) quelque chose comme une conjuration entre Dieu et nous. Cette langue sacrée est la conjuration elle-même¹²³².

Cette approche, renvoie à un autre thème récurrent, lui aussi, dans le travail de Derrida : la philosophie, à vivre ces oppositions, est devenue une langue de sourds-muets. C'est ce qui nécessite de tympaniser la philosophie. Mais là encore, cette surdité de la philosophie n'est plus seulement envisagée par rapport à la question d'une critique de la métaphysique, mais aussi pour considérer en quoi l'écriture est elle-même porteuse de sacré et doit manifester du sacré. Derrida le dit ainsi :

Revenir, par-delà la philosophie, à cette essence parlante de la langue sacrée, c'est passer par l'écriture sacrée qui garde en dépôt la parole de Dieu¹²³³.

Nous entendons, dans ces propos de Derrida, deux éléments en lien avec les questions de la psychanalyse et du politique. Le premier élément consiste à emprunter au « savoir » de la psychanalyse sa terminologie (mais tout en la rejetant en même temps, puisqu'elle reste encore dans les principes scientifiques et rationnels), il y a du refoulé dans la langue et il concerne ici un certain rapport à Dieu, soit au sacré. À ce caractère sacré de la langue s'adjoint la seconde occurrence en lien avec la psychanalyse : dans la langue existe quelque chose à l'insu de tout discours de la conscience ou de la raison logocentrique, ce qui ne relève plus de la raison, ce qui ne se dit pas directement par elle mais qui se garde comme mémoire. Autrement dit, il y a dans la langue une trace illisible, insituable. Or, c'est à entendre ce double-insu que les enjeux politiques pourraient s'éclaircir d'une responsabilité nécessairement alertée de ce qui la dépasse dans toute décision, abusivement considérée comme volontaire et maîtrisée. Autrement dit, savoir que des insus travaillent à même ce socle qu'est la langue, doit *nous rendre* à une certaine désistance de nous-même, c'est-à-dire à ne pas nous croire souverain ou à

¹²³² Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 491.

¹²³³ *Ibid.*

l'origine de toutes nos décisions. En effet, dénier le caractère sacré de la langue, c'est-à-dire ne pas entendre que l'écriture est endeuillée de la mémoire à jamais indissoluble de ceux qu'elle porte comme des spectres (refus du deuil, refus de l'oubli) ou continuer « de faire comme si la psychanalyse n'avait rien perturbé de l'ordre du discours sur l'intention, la conscience, la bonne volonté etc.¹²³⁴ », risquerait de nous rendre sourds au fait que toute question politique ne peut s'effectuer sans la prise en compte de ces considérations. Dans *Donner la mort*, Derrida éclaire ce risque à travers la question d'Abraham dans son rapport à Dieu. Certes, abominable aux yeux de tous, le sacrifice d'Isaac doit continuer à paraître tel qu'il est : atroce, criminel, impardonnable. « Le point de vue éthique doit garder sa valeur¹²³⁵ ». Pourtant, poursuit Derrida, « le spectacle de cet assassinat, insoutenable dans la brièveté dense et rythmée d'un théâtre, n'est-ce pas en même temps la chose la plus quotidienne¹²³⁶ ? » Certaines de nos incohérences sont dès lors avancées par le philosophe. D'un côté, Abraham, pourrait raconter que le Tout Autre lui a ordonné ce crime, et peut-être même en secret pour mettre sa foi à l'épreuve, rien n'y ferait : « tout est organisé pour que l'homme soit condamné sans appel par le tribunal de toute société civilisée¹²³⁷ ». En revanche, Derrida pointe le paradoxe de nos catégorisations lorsqu'elles ne se réfléchissent pas à la mesure d'une autre rationalité ou d'une prise en compte de ce qui ne se décide pas par soi-même mais au niveau communautaire :

Le bon fonctionnement de ladite société n'est en rien perturbé, ni le ronronnement de son discours sur la morale, la politique et le droit, ni l'exercice même de son droit (public, privé, national ou international) par le fait que, en raison de la structure et des lois du marché tel qu'elle l'a institué et le régit, en raison des mécanismes de la dette extérieure et autre dissymétries analogues, la même "société" fait mourir ou, différence secondaire dans le cas de non-assistance à personne en danger, *laisse* mourir de faim et de maladie des centaines de millions d'enfants (de ces prochains ou de ses semblables dont parle l'éthique ou le discours des droits de l'homme), sans qu'aucun tribunal moral ou juridique soit compétent pour juger ici du sacrifice – du sacrifice de l'autre en vue de ne pas se sacrifier soi-même. Non seulement une telle société participe à ce sacrifice incalculable, mais elle l'organise. Le bon fonctionnement de son ordre économique, politique juridique, le bon fonctionnement de son discours moral et de sa bonne conscience supposent l'opération permanente de ce sacrifice¹²³⁸.

Dans ces cas politiques, la responsabilité semble se diluer dans des processus de légitimations plus ou moins sérieuses. Elles font jouer le principe pragmatique contre la

¹²³⁴ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, p. 119.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹²³⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 119.

valeur de la vie. De ce paradoxe découle une aporie au cœur de l'éthique derridienne : c'est précisément parce que nul ne peut être tenu responsable de ce dont il n'a pas conscience, non seulement du fait de son appartenance à un ensemble qui le domine, mais aussi dans nos décisions les plus singulières et intimes, que dès lors la responsabilité doit se penser de façon hyperbolique (folle), en envisageant sans cesse en soi la possibilité d'un au-delà de soi-même (Dieu, l'autre, l'inconscient, le « nous »). Posture éthique vertigineuse, ou hyper-éthique, à considérer au niveau du sujet et consistant à interroger, ou à tout le moins envisager sans cesse, l'insu de nos intentions, insu caché non seulement dans nos mémoires, mais aussi dans nos langues, dans nos héritages, au-delà de nos entendements et de nos raisons même celles qui paraîtraient les plus légitimes. L'au-delà de la pulsion de mort ne semble alors ne pouvoir s'entendre que par une certaine réceptivité : *recevoir* la possibilité du fait que la pulsion « travaille » à notre insu et à l'insu de tout autre. Sans alibi, toujours et déjà, il *faut* envisager que nos intentions et nos actions puissent être nourries de pulsion de mort et dès lors sans cesse interroger nos désirs, nos appartenances, notre bonne conscience. Les accueillir comme des possibilités à notre insu afin de les déconstruire. Se demander sans cesse : « que devient la responsabilité quand *en secret* tremble l'identité du "je"¹²³⁹ ? » ou encore sans cesse envisager que dans le « ça me regarde » de la responsabilité, il ne soit plus question seulement de la responsabilité d'une autonomie assurée :

[...] ce qui me fait dire "c'est ma chose, mon affaire, ma responsabilité" : non pas dans l'autonomie (kantienne) de ce que je me vois faire en toute liberté et d'une loi que je me donne, mais dans l'hétéronomie du "ça me regarde" même là où je ne vois rien, ne sais rien, et n'ai pas l'initiative, là où je n'ai pas l'initiative de ce qui me commande de prendre des décisions – qui seront néanmoins les miennes et que je devrais assumer seul¹²⁴⁰.

Une hyper-responsabilité est ici convoquée sans cesse et pour tous, sans que l'on ne puisse recourir à l'alibi de n'avoir pas été responsable¹²⁴¹. Une expérience hyperbolique,

¹²³⁹Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, p. 127.

¹²⁴⁰*Ibid.*, p. 126.

¹²⁴¹ La question se pose évidemment aussi au niveau de la responsabilité face aux actes de transgressions liés à la folie humaine, celle s'exprimant autant au niveau individuel que collectif et qui provoquent la mort d'autrui. Nous renvoyons ici à la façon dont Éric Marty dans *Un procès sans sujet*, tente de montrer comment Louis Althusser ayant commis l'acte fou de tuer sa femme, est renvoyé au fait que l'État ait prononcé à son endroit un non lieu. Ce que peut connaître le fou de lui-même, telle est la question qui importe au-delà de celle de la responsabilité juridique affirme Éric Marty. Il s'oppose au fait que la folie puisse être traitée comme un discours fictif (« comme le suggère Derrida au revers de l'exemple cartésien », précise-t-il). Il propose, devant l'embarras que nous éprouvons entre maîtriser objectivement la folie par la connaissance et la tentation de la pure fascination qu'elle peut produire, de préférer une sorte de suspension du jugement nous faisant nous interroger sur le seul enjeu qui prévale : « La seule question alors n'est plus celle de la méconnaissance du fou mais celle de savoir ce qu'il connaît de lui dans

au-delà de la raison est ici ouverte pour penser un au-delà de la pulsion de mort, même là où « je ne vois rien », je « ne sais rien » et « n'ai pas l'initiative de ce qui me commande », même en ce hors-lieu de moi-même.

Le savoir psychanalytique a donc perturbé l'ordre du discours sur l'intention, la conscience, la bonne volonté. Il a apporté le savoir de l'insu toujours déjà tapi au fond de nos intentions. Mais il l'a malheureusement mis au service d'une instrumentalisation scientifico-positiviste du discours – c'est-à-dire soumis à l'analyse comme *analuien* -, sans entendre ce qui doit faire résistance à toute analyse, et cela en particulier au sein même de la langue. Mais alors, où cette responsabilité peut-elle s'exercer dans la mesure où elle ne sait d'où elle part et où elle se situe vraiment ? Dans quel lieu peut-elle s'exercer ? N'est-ce pas précisément ce qui reste à définir concernant la psychanalyse ? Répétons encore, comme un leit-motiv : « La psychanalyse à supposer se trouve. Quand on croit la trouver, c'est elle à supposer qui se trouve. Quand elle se trouve, à supposer, elle se trouve – quelque chose ». Où se trouve-t-elle ? N'est-ce pas justement lorsqu'elle serait capable de se déloger de sa place institutionnelle, de ses héritages, de sa langue, qu'elle pourrait entendre la force de sa propre découverte : le *non-lieu* de l'inconscient, son insituable qui pourtant ne cesse de donner lieu ?

Précisément, *Khôra*, c'est aussi le non-lieu. C'est « une incroyable et improbable expérience [qui] est aussi, entre autres dimensions, *politique*¹²⁴² » ? Sans possibilité de définition, *Khôra*, est donc là-encore « une expérience qu'il s'agit de penser ». À partir de la lecture du *Timée*, Derrida avance un travail à propos de *khôra*, terme impossible à définir parce que par définition sans essence. Cette avance se pluralise la même année

cette méconnaissance ou ce qu'il pense de cet impensé. » (Éric Marty, *Un procès sans sujet*, Éditions Gallimard, 1999, p. 30). Or, il nous semble que cette suspension du jugement proposée par Marty « contre » Derrida et ceux qui seraient les tenants d'une soi-disant déresponsabilisation du sujet, rejoint pourtant ce que Derrida proposait lui-même dans *Donner la mort*, la même année de la publication de l'ouvrage d'Éric Marty – 1999 -. L'hyper-responsabilité qu'il évoque provient d'un sujet capable d'entendre qu'en lui peuvent cohabiter *plus d'un sujet*, c'est-à-dire un sujet attentif aux impensés de sa propre pensée. Entendre la folie en nous (qui nous laisse certes, heureusement, au seuil des passages à l'acte), c'est suspendre la confiante certitude de nos actes et intentions. Cela ouvre aussi à la possibilité de reconnaître que le concept de responsabilité « flotte sans rigueur autour d'un concept introuvable ». C'est cette mise en doute hyperbolique à propos de nos intentions – comme à propos de la certitude d'être soi sans vacillement, trop sûr de sa raison ou de ses raisons –, c'est cette suspension du jugement contre tout dogmatisme idéologique ou dicté par le déterminisme psychique, qui permettent que le concept de responsabilité soit interrogé dans ses retranchements les plus complexes et paradoxaux. Plus largement, c'est-à-dire, au-delà de la question d'Éric Marty ici, Derrida entendait bien déjà, qu'à force de pointer l'aporie et l'antinomie autour de la responsabilité, on finissait par être « traité d'irresponsables, de nihilistes, de relativistes, voire de poststructuralistes ou, pire, de déconstructionnistes, tous ceux qui continuent de s'inquiéter devant tant de bonne conscience. » (Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999, p. 118).

¹²⁴² Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, prière d'insérer.

(en 1993) dans *Avances*, préface d'une autre lecture du *Timée*, celle de Serge Margel dans *Le tombeau du Dieu artisan*. Dans son ouvrage *Khôra*, Derrida aborde le terme de la façon suivante :

Elle appelle en silence le surnom qu'on lui donne et se tient au-delà de toute figure maternelle, féminine – ou théologique. Et le silence au fond duquel *Khôra* semble appeler son nom, mais en vérité le surnom d'un prénom, ce n'est peut-être même plus une modalité ou une réserve de la parole. Pas plus que ce fond sans fond ne promet la nuit d'un jour. Il n'y a, au sujet de *Khôra*, ni théologie négative ni pensée du Bien, de l'Un ou de Dieu au-delà de l'Être. Cette incroyable et improbable expérience est aussi, entre autres dimensions, *politique*. Elle annonce une pensée, plutôt sans la promettre, une mise à l'épreuve du politique. Et Socrate, quand il fait mine de s'adresser aux autres et de parler de la *politeia* en passant (qu'il est, dans une vie trop courte), voilà qu'il se met à lui ressembler, à elle, *Khôra*, à la jouer dans une fiction qui sera toujours passée inaperçue, à la figurer, elle, l'intangible, l'insaisissable, l'improbable, toute proche et infiniment lointaine, elle qui reçoit tout par-delà l'échange et par-delà le don. Elle comme ce qu'il faut encore, *Nécessité*, sans dette¹²⁴³.

Ainsi, dans cette « description » de *Khôra* se trouvent réunis les points suivants : elle est silence et absence de promesse, elle est une mise à l'épreuve du politique mais par le jeu de la fiction et donc suppose une désistance du sujet, elle ne rassemble rien du côté de la connaissance de Dieu, de l'Un ou de l'Être et est donc sans théologie. Elle est le *il faut* sans dette, soit le don au-delà de la conscience du don. En quoi consiste alors cette mise en jeu comme mise à l'épreuve de la politique ?

Sans aucun doute elle tient d'abord dans une autre conception de l'espace et du temps que celle de la philosophie. Autrement dit, afin de vraiment penser le politique, de le penser à travers la mise en question des « formes d'un discours sur les *places* », il convient préalablement de considérer la philosophie comme un *contretemps* « désespérément opposé au temps de la dépense originaire ou du don absolu¹²⁴⁴ ». « *Mise en abyme* du discours sur *Khôra*, lieu de la politique, politique des lieux, telle serait donc la structure d'une surimpression sans fond¹²⁴⁵ », mais aussi celle d'une pensée du temps comme anachronique, une anachronie du temps lui-même, une disjonction du temps par le temps et dans le même temps. Or, dans cette mise en question du temps et de l'espace, *khôra*, au sens où l'entend Derrida, semble résonner avec cet autre temps de l'inconscient que Freud aurait seulement entrevu. *Khôra*, ne serait-ce pas alors comme une sorte d'exploration de la pensée, là où Derrida tenterait

¹²⁴³Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, prière d'insérer.

¹²⁴⁴ Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, p. 30.

¹²⁴⁵ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 49.

de se confronter vraiment - autrement que par rapport à la question de l'inconscient, mais sous-tendu par les apports freudiens -, à « cette nouvelle position du redoutable problème de la temporalisation de la dite "intemporalité" de l'inconscient¹²⁴⁶ », position qu'aurait pu envisager Freud, s'il n'était parvenu au final, selon Derrida, à considérer l'inconscient comme « intemporel qu'au regard d'un certain concept vulgaire du temps¹²⁴⁷ » ?

Or, c'est aussi parallèlement à l'écriture de *Khôra*, dans *Avances*, que Derrida s'intéresse au temps pensé selon Serge Margel. Ce dernier, à partir de la lecture du *Timée* de Platon, essaie de définir un temps d'avant le temps, un temps anachronique. Dans la préface consacrée au travail de Serge Margel (et qui se terminera par une « hypothèse absolue¹²⁴⁸ », hypothèse reprenant le nom de *khôra*, nous y reviendrons), Derrida parle de « *Veille et désœuvrement : un temps devant l'autre* », cela afin de rendre compte de ce que cette interprétation du *Timée* contient de dérangement des ordres en posant « la question de l'origine du monde *avant même* qu'il soit possible de se demander : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien¹²⁴⁹ ? » Or, cette question ne peut résonner que dans un autre espace, ni celui du discours logique du *logos* ni celui relevant du *mythe*, mais un espace appelant « à un troisième genre de discours, n'étant que le temps d'un détour pour faire signe vers un genre au-delà du genre¹²⁵⁰ ». Nous savons que Platon, dans le *Timée*, recherche la nature de la temporalité et de la cosmologie. Il aboutit notamment à l'idée de *khôra*, soit le réceptacle, « comme troisième genre d'être ». Or, selon Derrida, *Khôra* est entendue comme ce qui ne « se laisse pas facilement situer, elle est plus situante que située¹²⁵¹ », « elle est *anachronique*, elle « est » l'anachronie de l'être, elle anachronise l'être¹²⁵² ». Du reste, elle affecte les formes d'un discours sur les places.

Khôra "veut dire" : place occupée par quelqu'un, pays, lieu habité, siège marqué, rang, poste, position assignée, territoire ou région. [...] Mais, d'autre part, en ce lieu précis et sur ce lieu marqué, le discours de Socrate, sinon le discours socratique, procède ou affecte de procéder depuis l'errance, depuis une place mobile ou non marquée, en tous cas depuis un espace d'exclusion qui se trouve de surcroît neutralisé. Pourquoi neutralisé ? Si Socrate feint de se ranger parmi ceux dont le genre est de n'avoir pas de

¹²⁴⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « La scène de l'écriture », Éditions du seuil, 1967, p. 318.

¹²⁴⁷ *Ibid.*

¹²⁴⁸ Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, p. 43.

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁵⁰ Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, p. 17.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁵² *Ibid.*, p. 25.

lieu, il ne s'assimile pas à eux, il dit qu'il leur *ressemble*. Il se tient donc dans un troisième genre, en quelque sorte, ni celui des sophistes, poètes et autre imitateur (*dont il parle*), ni celui des philosophes-politiques (*auquel il parle* en lui proposant seulement de l'écouter¹²⁵³).

Faire signe vers un genre au-delà du genre, au-delà de ce troisième genre, suppose de passer par la feinte, l'errance, l'absence d'identité à soi ou d'appropriation au sein de ce qui tient place, de ce qui demeure rassemblé au sein d'un ensemble, d'une unité temporelle ou spatiale. Plutôt que d'appartenir, il s'agit de feindre. Feindre de ressembler aux hommes d'action, philosophes et politiques - auxquels Socrate s'adresse en s'effaçant devant eux -, suppose de « "s'insituer" en *destinataire réceptif*, disons en *réceptacle de tout* ce qui va désormais s'inscrire¹²⁵⁴ ». Or, dans l'ordre du devenir, lorsqu'on ne peut recourir aux concepts traditionnels de temps ou d'espace, lorsqu'on est soumis à la nécessité de faire face aux questions vertigineuses – par exemple, les enjeux hyperboliques de la question d'un avant du monde -, ou lorsqu'on est confronté à l'incessante relance de la pulsion dans l'histoire, là où chaque fois on ne peut prétendre à un *logos* ferme et stable, alors le mythe est de rigueur même s'il ne suffit pas. Là, « on abandonne les raisonnements¹²⁵⁵ ». On se tient là, insitué, seulement capable de pouvoir *répondre à son nom*, là où on ne peut plus répondre autrement. Mais alors, comment *situer* le discours sur *khôra* ? Si ni la philosophie ni le mythe ne sont vraiment à même de penser ce contretemps, cet absence d'espace, comment l'inscrire ? Derrida affirme à propos de ce discours sur *khôra* :

Il en est bien un moment inscrit mais il porte aussi sur un *lieu d'inscription* dont il est clairement dit qu'il *excède* ou *précède*, dans un ordre d'ailleurs a-logique et a-chronique, anachronique aussi, les oppositions constitutives du mytho-logique comme tel du discours mythique et du discours *sur* le mythe¹²⁵⁶.

Ainsi, l'énigme de *khôra* s'ouvre vers l'idée qu'elle « est » *lieu d'inscription*, écrit en ce lieu qui *reçoit* tout. Or, il s'agit d'abord d' « *écrire pour l'enfant*¹²⁵⁷ » et de « *recevoir et perpétuer l'enfance*¹²⁵⁸ ». Car ce qui se trace dans l'enfance, « dans l'espace de la mémoire dite naturelle, vivante, l'originnaire, se conserverait mieux¹²⁵⁹ », affirme Derrida. « Cette histoire est demeurée en moi comme si elle était peinte à la cire, en caractère

¹²⁵³Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, p. 59.

¹²⁵⁴*Ibid.*, p. 61.

¹²⁵⁵*Ibid.*, p. 66.

¹²⁵⁶*Ibid.*, p. 67 - 68.

¹²⁵⁷*Ibid.*, p. 69.

¹²⁵⁸*Ibid.*

¹²⁵⁹*Ibid.*, p. 74.

ineffaçable », dit Critias dans le *Timée*. *Khôra* serait alors comme une sorte de cire vierge. Derrida commente : « ineffaçable serait l'impression originale, une fois qu'elle s'est enfoncée dans la cire vierge¹²⁶⁰ ». Il précise :

Or, que *représente* une cire vierge, toujours vierge, précédant absolument toute impression possible, toujours plus vieille, parce que intemporelle, que tout ce qui semble l'affecter pour prendre forme *en elle* qui *reçoit*, néanmoins, et pour la même raison toujours plus jeune, infante même, achronique et anachronique, si indéterminée qu'elle ne supporte même pas le nom de la cire¹²⁶¹ ?

On ne peut là, que penser au *bloc magique*, avec « ses exigences contradictoires¹²⁶² » : « retenir tout en étant capable de recevoir¹²⁶³ », lieu d'inscription mais aussi d'effacement et qui de ce fait laisse place, prêt à recevoir de nouvelles inscriptions. Derrida, à propos du *bloc magique*, ajoute : « Remarquons que la *profondeur* du bloc magique est à la fois une profondeur sans fond, un renvoi infini, et une extériorité parfaitement superficielle stratification de surface dont le rapport à soi, le dedans n'est que l'implication d'une autre surface aussi exposée.¹²⁶⁴ ». Ni dehors ni dedans, précise Derrida. Là, résonne Freud et cette note de 1938, « Il se peut que la spatialité soit la projection de l'extension de l'appareil psychique. Vraisemblablement aucune autre dérivation. Au lieu des conditions a priori de l'appareil psychique selon Kant. La psyché est étendue et n'en sait rien¹²⁶⁵. » *Psyché*, selon Freud est étendue. Nous pouvons entendre aussi qu'elle est exposée. Le parallèle avec le bloc magique peut ici encore être avancé, là où Derrida dans *La scène de l'écriture*, parle de la cire comme l'on pourrait décrire *Psyché* : une « innocence toujours offerte et [une] réserve infinie des traces¹²⁶⁶ ». D'ailleurs, Derrida - alors même qu'il ne fait pas allusion à la note de 1938 -, montre comment Freud en recourant à l'analogie entre l'appareil psychique et le bloc magique, parvient à envisager l'inconscient comme une surface d'écriture s'opposant aux surfaces classiques dont « la capacité d'accueil illimitée et une rétention des traces durables semblent s'exclure¹²⁶⁷ ». Le philosophe commente : « telle est la *res extensa* et la surface intelligible des appareils d'écriture classique. [...] Leur étendue appartient à la géométrie classique et y est intelligible comme dehors pur et sans rapport à soi. Il faut trouver un

¹²⁶⁰Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, p. 74.

¹²⁶¹*Ibid.*, p. 75.

¹²⁶² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « La scène de l'écriture », Éditions du seuil, 1967, p. 303.

¹²⁶³*Ibid.*

¹²⁶⁴ *Ibid.*, p.331.

¹²⁶⁵ Sigmund Freud, *Résultats, idées, problème, II*, Note 22. VIII., Éditions PUF, p. 288.

¹²⁶⁶ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 329-330.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p. 329.

autre espace d'écriture¹²⁶⁸. » Cet autre espace, c'est celui du bloc magique, « vierge d'écriture et prêt à recevoir de nouvelles inscriptions¹²⁶⁹. » Francis Capron commentant la note de 1938 de Freud affirme : « [Freud] a en tête l'extension de la psyché, la psyché en tant que *res extensa* comme disent les philosophes, soit la recherche d'une matérialité. La psyché est chose étendue, elle délimite donc un espace ; elle est l'espace et la spatialité même¹²⁷⁰. » Pourtant, cette spatialité est insituable, tout comme l'est *khôra* car « la notion d'espace serait selon Freud une projection de l'extension de l'appareil psychique¹²⁷¹. » L'allusion freudienne à la *Psyché* d'Apulée, dont le corps peut être considéré comme inerte, insensible, se dérochant au sens, hors-lieu, absent à son propre savoir (*Psyché*, étendue, n'en sait rien), renverrait donc à l'ensemble de l'appareil psychique : cette surface où se jouerait une écriture, s'inscrivant, mais s'effaçant immédiatement, qui ne laisserait place, notamment, qu'à la trace laissée par le rêve¹²⁷².

Ainsi, si l'on entend que cette cire vierge, porte empreinte, est a-logique, a-chronique, espacement d'avant le monde et qu'en elle s'inscrit et se reçoit la possibilité de l'événement à venir, alors elle serait ce qui permet une pensée de la promesse comme une promesse *avant le temps*. « Sur elle, peut-être, sur ce qui reçoit ici le nom de *khôra*, un appel viendrait ainsi prendre appel : l'appel à une pensée de l'événement à *venir*, de la démocratie à *venir*, de la raison à *venir*¹²⁷³ », mais un appel qui ne cesse de s'effacer, de perdre mémoire, d'être en revenance sans origine ou lieu assignables. Déconstruisant le temps, cette promesse doit néanmoins s'écrire pour l'enfant, dans la langue qui a déjà contractée pour lui la dette, avant la lettre, afin qu'il ne soit pas sacrifié par notre faute, par le père, si Dieu le veut, afin que Dieu ne soit plus vengeur, qu'il retienne le bras prêt à frapper, qu'il fasse dévier la menace par la ruse de la substitution. La promesse « doit être renouvelée par nous, par une race humaine qui hérite de la promesse intenable d'un autre et s'en rende responsable¹²⁷⁴ » et cela pour les générations à venir. Il s'agit d'une

¹²⁶⁸ *L'écriture et la différence* « La scène de l'écriture », Éditions du seuil, 1967, p. 329.

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 331.

¹²⁷⁰ Francis Capron, Séminaire, *Psychanalyse et déconstruction*, donné à Espace Analytique – Paris, de 2015 à 2019, inédit.

¹²⁷¹ *Ibid.*

¹²⁷² Il est à noter que dans le *Timée*, Platon précise que *Khôra* qui « fournit un siège à toute chose qui ont devenir, lui-même étant saisissable, en-dehors de toute sensation, au moyen d'une sorte de raisonnement bâtard ; à peine entre-t-il en la créance ; c'est lui précisément aussi qui nous fait rêver. » Platon, *OC, Timée*, Éditions Gallimard, La Pléiade, p. 472. Derrida traduit : « voilà comment on entrevoit *khôra* – de façon difficile, aporétique et comme en rêve – » (Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, p. 36.)

¹²⁷³ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 13.

¹²⁷⁴ Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, p. 27.

responsabilité prise au nom d'un autre, de la nôtre comme celle d'un autre pour tout autre, au-delà de notre temps depuis tout temps. Or, cette promesse ne peut que rester intenable puisqu'elle ne dépend pas de notre décision présente – décision dans le présent qui de toute façon serait, du fait de l'insu, non-présente à elle-même -, mais convoque un temps d'avant nous pour après nous.

Elle confirme la *promesse* héritée en la renouvelant, mais elle confirme aussi hélas qu'elle est et reste, dans sa structure même, *intenable*. Il s'agit là d'une responsabilité – prise au nom d'un autre, comme toujours - de la nôtre comme celle d'un autre, d'une responsabilité humaine qui se charge en somme de la survie du cosmos ou en tous cas de notre monde¹²⁷⁵.

Il s'agit d'un *testament sans précédent* à analyser alors même qu'il ne peut se fonder sur l'idée philosophique du temps. Pour autant, à propos du travail de Serge Margel dans *Le tombeau du Dieu artisan*, Derrida remarque « la richesse, la minutie et la rigueur, la stratégie même de toutes les analyses de la temporalité », en en pointant les sept moments les plus déterminants. Le septième renvoie à « l'interprétation de la *Khôra* comme mémoire, "force remémorante d'une représentation", interprétation que l'auteur juge lui-même, et comme il a raison, "périlleuse¹²⁷⁶" », commente Derrida. À cette septième occurrence Derrida ajoute une note de bas de page afin de préciser en quoi la conception de la mémoire soutenue par Margel « contre » le discours de Platon est périlleuse. En effet, Serge Margel conçoit contre Platon le fait que *Khôra* puisse être une force (une « force mimétique » et une « force remémorante »). Or, selon Derrida :

Platon insiste sur la nécessité pour la *khôra*, en tant que réceptacle, de laisser tout s'effacer en elle pour pouvoir "recevoir" les empreintes. Autrement dit, elle doit être *elle-même* une non-mémoire. Elle doit non seulement ne rien remémorer, mais ne rien "oublier", si oublier témoigne encore d'une "force remémorante" en échec. *Khôra* n'oublie même pas¹²⁷⁷.

Cette analyse peut paraître problématique, poursuit Derrida, « mais cela ne rend que plus denses et fertiles tant de belles pages sur la *Khôra*¹²⁷⁸ ». De même, cela confirmerait peut-être en quoi *khôra* serait cette cire vierge du monde, en laquelle viendrait s'inscrire la mémoire et la promesse du monde. Elle nous convoquerait à la promesse intenable de soutenir comme un « inconscient » du monde. Mais alors, où ? Peut-être en nous, hommes, là où rien ne peut s'oublier, ni se retrouver mais où aussi peuvent se recevoir

¹²⁷⁵Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, note de bas de page, p. 27.

¹²⁷⁶*Ibid.*, p. 29.

¹²⁷⁷*Ibid.*, note de bas de page, p. 29.

¹²⁷⁸*Ibid.*, note de bas de page, p. 29.

d'autres empreintes. Elle nous ferait injonction de tenter de ressembler à *Khôra*, tout comme Socrate, afin de devenir nous aussi ceux qui reçoivent le monde lui-même, « le monde comme l'archive sacrée de la promesse, je n'ose pas dire son arche sainte¹²⁷⁹ », dont nous ne pouvons tout savoir. Car, ce monde nous en héritons par la « parole » qui nous est léguée et que l'on doit porter dans la chaîne de motifs suivants : « promesse, don, testament, survivant, tombeau – lieu de mémoire aussi bien que d'oubli, vérité, sépulcre, *aletheia*, qui ne se réduira jamais à une chaîne de philosophèmes ou de théorèmes – théologiques ou scientifiques en général¹²⁸⁰. » Ainsi dans l'immanence à soi du monde, nous nous promettons. Derrida interroge :

Nous nous promettons quoi ? Nous ? À qui ? À quoi ? À nous ? À l'autre ? Serions-nous *promis* (comme une chose promise, en quelque sorte : chose promise, chose due), à la fois gardiens et garants, héritiers ou sujets d'une promesse intenable ? D'une dette insolvable ? À la fois promis dans le sanctuaire et commis à la garde du lieu¹²⁸¹ ?

Mais à la garde de quel lieu ?

À ces questionnements on ne peut apporter nulle réponse et certainement pas avec l'arsenal de l'érudition philosophique. On ne peut que présenter des hypothèses ou des *peut-être*. Ces « peut-être » sont en effet la condition de possibilité de toute promesse, comme de toute hypothèse, hors lieu de toutes les logiques institutionnelles. *khôra* plutôt qu'*oikos*.

Or, ce qui doit être interrogé primordialement, c'est le *peut-être* de la promesse, celle écrite pour l'enfant. En effet, et a priori une promesse « saine et classique ne peut prendre en compte une promesse malveillante, malfaisante ou maléfique. Une promesse appartient à l'ordre de la bénédiction¹²⁸². » Pourtant, à l'enfant il s'agit bien de léguer une promesse *intenable*. La question se pose alors de savoir si « léguer une promesse intenable, est-ce promettre ou menacer¹²⁸³ ? ». Cette question devient alors « la plus profondément inquiétante¹²⁸⁴ ». Elle s'écrit ainsi : « peut-on menacer d'une promesse ? Promettre un don menaçant¹²⁸⁵ ? » Derrida insiste sur cette possibilité de la promesse comme menace et la caractérise comme la possibilité de la perversion. Perversion du sens de la promesse, mais aussi sans doute perversion humaine, lorsque l'homme

¹²⁷⁹Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, p. 35.

¹²⁸⁰*Ibid.*, note de bas de page, p. 37.

¹²⁸¹*Ibid.*, p. 36.

¹²⁸²*Ibid.*, p. 38.

¹²⁸³*Ibid.*

¹²⁸⁴*Ibid.*

¹²⁸⁵*Ibid.*

parjure c'est-à-dire altère et corrompt la promesse sans même le réaliser vraiment. Derrida précise : « si cette perversion était exclue dès le départ, si son exclusion était assurée, il n'y aurait plus de promesse qui tienne. Ni de menace¹²⁸⁶. » En effet, si nous devons porter le monde, c'est-à-dire faire promesse finie *du* monde, comme monde – et ce de la façon suivante : « à “nous” de faire que survive le monde ; et on ne dira pas que cette question n'est pas d'urgente actualité¹²⁸⁷ » -, il peut pourtant s'agir comme chaque fois, « de se donner la mort, c'est-à-dire la fin du monde¹²⁸⁸ ». D'autant plus que cette promesse contenant la menace de la fin du monde, peut aussi s'enraciner dans nos propres perversions et devient, dès lors inquiétante, étrangement inquiétante, en hors-lieu de nos consciences engagées, telle *Psyché* qui n'en sait rien.

Dans la promesse s'écrivant pour l'enfant il y a donc à la fois une chance et une menace. La promesse menaçante peut s'entendre comme la promesse contenant la folie du monde, c'est-à-dire cette blessure infinie possiblement infligée à tout ce qui est d'une fragilité extrême. L'enfant, tout comme *Psyché*, est fragile parce qu'il n'en sait encore rien. Il est impassible, exposé à l'insu de lui-même. Derrida, dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, tente de traduire l'impassibilité de *Psyché*, à la lumière des analyses de Nancy qui reprend de façon « inlassable, étonnée, admirative¹²⁸⁹ », la note de 1938 de Freud, celle à propos de la projection de l'extension de l'appareil psychique. L'impassibilité de *Psyché*, affirme Derrida, tient premièrement à l'extériorité de son être traversée d'effets d'intériorité, d'une « structure qui n'est constituée que de surface et de dedans et de dehors sans dedans¹²⁹⁰ ». Deuxièmement, son impassibilité est liée à l'*exposition* de son être. Troisièmement, elle est impassible du fait encore de sa « divisibilité disséminale, (“...lieux qui se divisent et jamais ne se pénètrent”), une *divisibilité* irréductible dont tout le reste devra suivre.¹²⁹¹ » Pourtant, affirme Derrida, c'est surtout et au final son non-savoir qui rend *Psyché* impassible. Elle est étendue et donc vulnérable dans sa fragilité extrême car elle est soumise au savoir « exact et cruel¹²⁹² » de ceux présents, alors même qu'elle, elle n'en sait rien. Elle est « le support insensé, autant qu'insensible, de ce

¹²⁸⁶ *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, p. 38.

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁸⁸ *Ibid.*

¹²⁸⁹ Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Éditions Galilée, 2000, p. 22.

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁹¹ *Ibid.*

¹²⁹² *Ibid.*, p. 27.

subjectile qui ne sait rien et ne voit rien à son sujet¹²⁹³. » Or, c'est « la vision de ce corps étendu [qui] devient intolérable », à ceux présents et qui savent l'insu de *Psyché*. Ils sont cruels de ce savoir exact. Sans doute est-ce exactement pour cela qu'ils la menacent de leur cruauté, tant elle renvoie à la possibilité de leur toute-puissance. C'est en ce sens que *Psyché* est, elle aussi, une sorte de figure de *khôra*, ce *subjectile*, qui en son sens littéral, se définit comme la surface externe où le peintre trace le trait ou l'inscription, là où la première couche ne fait plus qu'un avec la trace, indivisible, donc, mais donnant lieu, faisant œuvre pour tout autre¹²⁹⁴. *Psyché* ou le subjectile, tout comme *khôra*, est ce fond sans fond, lieu hors-lieu de toute situation, étendue, à l'instar de la projection de l'extension de l'appareil psychique, touchable-intouchable, exposée à la transgression, au parjure, ceux-ci logés, aussi au cœur même du vœu d'abstinence d'*Éros*, à qui il est interdit de toucher, de saisir, de prendre *Psyché*, ce qui le convoque à faire œuvre de la « loi du tact¹²⁹⁵ ». Or, selon Derrida, c'est là encore que se tient la promesse dont la logique contient toujours déjà cet autre de la logique, la logique de l'inconscient, qui toujours déjà s'adresse à l'autre.

Inversement, que serait un vœu d'abstinence si toucher n'était pas toujours possible, effectivement possible ou promis, là ? Et si cette possibilité de la promesse, cette possibilité promise n'était pas déjà là, non pas ici, mais là, à hanter l'abstinence même jusqu'à parfois en intensifier la transgression, l'impardonnable parjure au cœur de l'interdit ? Cette double et indécidable logique (le deuil d'*Éros* eu cœur de don désir vivant), est-ce déjà une logique de l'inconscient ?
Peut-être¹²⁹⁶.

L'impardonnable parjure au cœur de l'interdit résulte donc et peut-être aussi de « notre » folie. De cette folie – celle de nos pulsions, qui semblent parfois débridées par les légitimations économiques, politiques ou individuelles de tous ordres -, nous sommes alors hyper-responsables, même et surtout parce qu'elle se situe souvent en-deçà de notre responsabilité consciente, tapie dans les noms dont nous héritons, contenant les possibilités de la menace. Menace d'hégémonie contenue dans le nom ou dans la langue lorsqu'ils se pensent comme « une propriété dans laquelle on serait

¹²⁹³ *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Éditions Galilée, 2000, p. 27.

¹²⁹⁴ Nous reprenons à Pierre Delain la définition de subjectile extraite du Littré : « Surface externe sur laquelle le peintre applique une couche d'enduit, de peinture ou de vernis. Pour la première couche, le subjectile s'identifie au matériau qui est appelé à recevoir le système de peintures. »

¹²⁹⁵ Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Éditions Galilée, 2000, p. 82.

¹²⁹⁶ *Ibid.*

assuré de fixer ou d'imposer son identité¹²⁹⁷ ». Cela suppose qu'il « nous » faudra changer tous ces noms, à commencer par le « nôtre ».

Même si ce sont les mêmes noms que nous renommons, dont nous assurons fidèlement la renommée en héritage, ils seront autres et porteront en eux la trace de l'anachronie : "nous" ne serons plus (simplement) ni des dieux ni des hommes¹²⁹⁸.

Car de fait, le discours théorique ou ontologique sur la promesse est d'avance débordé par l'expérience performative qu'elle suppose, mais aussi par ce que suppose la grammaire au moins d'une « première personne ». S'il y va de la réceptivité du monde et de ce qui le déborde, des noms et du fait qu'ils nous manquent - ne sachant jamais si ces noms nous manquent parce qu'ils sont absents ou parce qu'ils sont enfouis par-delà un souvenir donné ou plus éloigné que tout avenir donné -, alors il s'agit que cette forme grammaticale de la première personne soit elle-même débordée.

Elle suppose aussi que cette troisième personne soit au pluriel, plus d'une, l'une et l'autre. Même quand *je me* promets, que je me promette ceci ou cela ou *que je me promette à moi-même*, l'autre est déjà dans la place. Il faut lui faire place car il n'y a pas de place sans lui. Ce qui est indéridable, à cette place c'est le "nous" de l'un et de l'autre, de l'un comme de l'autre, même quand l'un se garde de l'autre¹²⁹⁹.

Néanmoins, ce « nous » se doit d'être sans rassemblement assuré, sans intersubjectivité, sans communauté ni réciprocité, un « nous » dissymétrique et antérieur à tout lien social. Un « nous nous promettons » en promettant à l'autre, requérant la dispersion ou la distraction, l'interruption absolue des absolus :

Ce "nous" fait et défait les communautés, en effet, il ne laisse en paix aucun lien social, aucune "intersubjectivité", aucun consensus. Son avance ne se laisse même border par aucun horizon d'attente ou de compréhension réciproque. Pour que quelque chose arrive et que l'avenir de la promesse reste ouvert, il faut que l'horizon même, en sa figure de la fin lui fasse défaut¹³⁰⁰.

Comme pour les mots dont il *faut* qu'ils nous manquent, la promesse doit donc défaillir au « nous » et même à la promesse elle-même dans le sens de promesse de bien. Menaçante elle doit défaillir au sens même de la promesse et entendre, notamment, que « le salut à l'autre doit suspendre toute assurance toute promesse de salut comme ce qui *sauve*, dans le sauf, la salvation ou le salulaire de la santé (*heilen, heilig*¹³⁰¹). »

¹²⁹⁷ Marc Crépon, *Langues sans demeure*, Éditions Galilée, 2005, p. 56.

¹²⁹⁸ Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, p. 38.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹³⁰⁰ *Ibid.*

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 42.

Or, c'est ici même que la promesse possiblement défailante est aussi et encore *Khôra*. Voici, donc, comment Derrida parle lui-même de *khôra* comme d'une « hypothèse absolue » :

Hypothèse absolue, donc : si le nom de *khôra* reste encore le premier ou le dernier nom du Timée, c'est *peut-être* qu'il figure l'un des noms pour (ce) qui a tout cela aura donné lieu et donnera lieu, certes avec l'hospitalité pré-venante et capable d'un "réceptacle" (*dekhomenon*), à savoir de (ce) qui sait recevoir. Mais recevoir et donner lieu sans rien donner, impassiblement : au-delà de toute générosité naturelle, sans dépense et sans frais, sans promettre ou se promettre quoi que ce soit.
- Juste à recevoir au lieu de tout¹³⁰².

« Juste à recevoir au lieu de tout », c'est-à-dire « dans » une place irremplaçable et implaçable à la fois, depuis laquelle sont reçus non seulement les noms, mais aussi la parole de ceux devant lesquels il s'agit de s'effacer, afin que la perversion menaçante que contient la promesse puisse laisser place à une chance. Peut-être...

Alors, à entendre combien ces occurrences sont dissimulées au fond de nos insus - hors-lieu du « sans-place », depuis l'inconscient insituable qui tout comme *khôra* ne cesserait de donner lieu -, nous pouvons comprendre à quel point la responsabilité peut être une promesse menaçante faite aux générations à venir, sans garantie que nous puissions faire survivre le monde, tant nous sommes soumis aux aléas de nos héritages, blessures ou pulsions. Cette promesse est folle (constituée de folie), hyperbolique, intenable. Reste alors à la recevoir comme une vérité folle, celle de notre cruauté insue, mais aussi celle de la dissymétrie comme espacement (*out of joint*) en toutes choses. Cette vérité folle, la recevoir, comme « sait » recevoir *khôra*, depuis l'insu, juste la recevoir au lieu de tout, la recevoir du juste nom de l'amitié, là où il s'agit de penser la dissymétrie, la disproportion avec l'autre et de ne plus jamais rien laisser en paix ou en place.

c) La vérité folle

Il faut renoncer à appartenir et pour ce faire, discuter l'idée même de filiation ou de fraternité. En effet, nos héritages doivent porter le monde de celui dont on hérite, en faire promesse, mais en entendant que toute promesse est intenable dans la mesure où

¹³⁰²Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Les Éditions de Minuit, 1995, précédé de *Avances*, préface de Jacques Derrida, p. 43.

elle est nécessairement héritée d'un autre et que donc notre responsabilité est toujours prise au nom d'un autre. D'autant plus, que léguer une promesse intenable c'est potentiellement menacer l'autre y compris de nos éventuelles perversions. Il semble pourtant que cette menace puisse être évincée, être écartée de son caractère dangereux, dans la mesure où elle se saurait contenue dans la promesse, autrement dit qu'elle soit pensée en dehors d'une certaine pureté. La promesse peut être parasitée, contaminée par une menace. Tel est le pari de Derrida : la promesse saura d'autant plus honorer le don et la vie qu'elle se sait « impure », contaminée par la mort. Tout comme dans le « mécanisme » de la crypte mis en évidence à propos de l'homme aux loups, il s'agit de garder le mort pour qu'il soit sauf, que rien ne puisse apparaître dans le forum de ce qui se parle, que se garde au contraire un lieu introuvable, réceptacle où serait dissimulé le conflit mortel impuissant et impossible à résoudre, mais ainsi détourné. La menace de mort doit se garder elle-même dans le secret de la crypte afin de ne jamais être portée à exécution. La crypte est aussi *khôra*, soit ce réceptacle qui sans rien donner donnerait lieu à autre chose. Cette proposition derridienne qui consiste à « faire hommage au don d'une destruction, voire d'un meurtre ou d'une mort du sacré¹³⁰³ » pourrait paraître folle. Car, tous les discours logiques ou soi-disant rationalistes, soi-disant destinés à dénoncer cette folie, ne seraient au fond que peur et dénégation devant la menace de la destruction du sacré. C'est là ce qu'affirmait Derrida dans *Les yeux de la langue*, à propos de la langue et du nom. Nous pouvons le généraliser à la question du don et de la promesse. Il nous faut entendre la folie du don et de la promesse et pour cela, il nous faut entendre aussi l'hommage rendu par Derrida au fait de sacrifier le caractère sacré des noms. Certes, il est sacrilège d'entendre que le nom « promesse » puisse contenir une menace car a priori le caractère sacré de la promesse et du don tient précisément au fait qu'ils ne peuvent être que don du bien. De même, il est sacrilège d'entendre que le nom « amour » puisse contenir en lui le désir de mort. Pourtant c'est à faire le sacrifice (mélancolique) de ces certitudes concernant nos soi-disant « bontés ou dignités » humaines que nous pourrions peut être déranger la logique du meurtre et de la barbarie. Autrement dit, le sacrifice du sacré doit être envisagé autrement. En détruisant le caractère sacré (intouchable et devenu fétiche par là-même) d'un nom, nous pouvons le sauver de ses dérives mortifères. Aussi fou que cela paraisse. C'est dire que le sacrifice ne consiste plus à trancher mais au contraire à lier, nouer, tout en maintenant ce qui

¹³⁰³ Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 488.

sépare, maintenu parce qu'il maintient la séparation. Par exemple, il faut faire le sacrifice du caractère sacré du nom de « fraternité ». Si les « frères » ou les « fils » sont potentiellement fratricides ou parricides, par le sacrifice du caractère du nom de fraternité on peut entendre cette vérité folle : on ne tue jamais, au final que des frères et en tirer des conséquences. Or, pour que ce sens du sacrifice comme stricture (et non comme coupure) aie lieu, il faut que puissent s'accueillir cette *Unheimlichkeit* de la folie. Et pour cela donc, il convient de vouer la logique en générale au dérangement de ce qui est familièrement étrange et fou au sein de nos noms et de nos agissements : vouer la logique à l'*Unheimlichkeit*. Afin d'y parvenir, il convient de commencer par parasiter les discours traditionnels et en particulier celui de la philosophie : revenir « en-deçà du discours assuré de la philosophie qui procède par oppositions principielles et compte avec l'origine comme avec un *couple normal*. Nous devons revenir vers une pré-origine qui nous prive de cette assurance et requiert du même coup un discours philosophiques impur, bâtard, hybride¹³⁰⁴. » Il s'agit au fond pour Derrida de poser une autre distinction au-delà des oppositions classiques, celle qu'il énonce ainsi dans *Khôra* : penser « la distinction entre le vrai et le nécessaire¹³⁰⁵ », là où se joue une pensée de l'audace qui consiste à remonter en-deçà de l'origine, ou aussi bien de la naissance, vers une *nécessité*, qui n'est ni génératrice, ni engendrée et qui porte la philosophie, c'est-à-dire la précède¹³⁰⁶. Elle ne relèverait pas de la décision, ne tranchant rien, bien au contraire mais se proposant simplement comme réceptacle. Car, « de ce qu'elle approche, la philosophie ne peut parler directement, sur le mode de la vigilance ou de la vérité (vrai ou vraisemblable). Le rêve est entre les deux, ni l'un ni l'autre¹³⁰⁷. » C'est dans cette philosophie comme *audace* que se rejoignent les occurrences politiques et éthiques derridiennes autour des questions de la pureté de la langue et de sa nécessaire contamination : si la politique comme ses figures institutionnelles (État ou gouvernements) sont nécessairement contaminées par des questions éthiques, cela provient aussi de la façon dont les concepts charrient des connotations qui ne s'interrogent plus et qui nécessiteraient de l'être. Or, selon Derrida reprenant la réflexion politique de Lévinas dans son article intitulé *Au-delà de l'État dans l'État*, publié dans les *Nouvelles lectures talmudiques* en 1996, interroger les concepts, c'est

¹³⁰⁴ Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, p. 94.

¹³⁰⁵ *Ibid.* p. 95.

¹³⁰⁶ *Ibid.* p. 95.

¹³⁰⁷ *Ibid.* p. 94-95.

encourager cette contamination « naturelle » des concepts, en les déconstruisant et notamment le concept de politique, « pour former une sorte d'enclave au-dedans et au-dehors de lui-même : *au-delà dans*¹³⁰⁸ ». « Au-delà-dans » appliquée au concept de politique supposerait que celle-ci puisse s'ouvrir au-delà des murs. Cette expression « au-delà-dans » d'Emmanuel Lévinas renvoie ainsi à l'idée que chaque mot se tient à la fois dans la langue, comme un concept, et en même temps au-delà de ce concept. « Par exemple la promesse d'une paix messianique est-elle encore politique ou bien déborde-t-elle la pensée politique ? Peut-on penser un politique qui excède le politique ? Le politique peut-il intérioriser la transcendance éthique ou messianique ? Il faut pour cela une *conversion* de ce concept, un passage du politique vers l'au-delà du politique ou vers le "déjà non-politique"¹³⁰⁹. »

Cette conversion ou ce renversement ou encore cette contamination des concepts de la philosophie réclament donc l'audace d'une pensée du rêve, « au-delà-dans » le discours philosophique, soit l'accueil de ce qui n'est jamais purement philosophique mais nécessairement déjà contaminé par des insus, des héritages, tout ce qui est reçu dans une écriture endeuillée qu'il convient de lire pour l'honorer au mieux. Telle est l'audace d'une autre philosophie : entendre l'inouï de l'idée de la *nécessité* « contre » le vrai. En effet, si dans les catégories classiques de la philosophie, le nécessaire est conçu comme le résultat d'une détermination, donc incontournable, Derrida, lui, entend le nécessaire sans origine assignable, il suppose simplement que de la nécessité dérivent toutes les indéterminations alentours, c'est-à-dire, « au-delà-dans » les concepts dont on hérite nécessairement. Il s'agit alors d'être sans relâche alerté des risques d'une promesse menaçante enclavée dans le vrai des certitudes transportées par les noms. L'audace consisterait à adjoindre le rêve au discours de la raison, lorsque cette dernière tente seulement d'expurger les parasites de la pensée ; l'audace serait celle d'un questionnement autour du vrai, afin d'entendre la nécessité de toujours « lire » ce qui précède. Injonction de garder la vie contre la mise à mort, soit la disparition des spectres, cela en veillant à la nécessité de ne jamais les oublier, soit de penser les enclaves cryptiques hantant toute pensée.

L'audace consiste ici à remonter en deçà de l'origine, ou aussi bien la naissance, vers une *nécessité* qui n'est ni génératrice ni engendrée et qui porte la philosophie, "précède"

¹³⁰⁸ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Éditions Galilée, p. 146

¹³⁰⁹ Nous empruntons ces analyses à Pierre Delain dans *Derridex*, article *Un concept est indestructible dans son identité et l'unité de son noyau sémantique ; mais tout concept, par exemple "politique" ou "paix", ouvre au-delà des murs, "au-delà-dans"* - <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

(avant le temps qui passe ou le temps éternel avant l'histoire) et "reçoit" l'effet, ici l'image des oppositions (intelligible et sensible) : la philosophie. Cette nécessité (*Khôra* en est le surnom) paraît si vierge qu'elle n'a même plus la figure d'une vierge¹³¹⁰.

Au fond, pour Derrida c'est la recherche de la pureté qui est dangereuse. Cette quête est ce qui élimine le *peut-être* contenu dans toute question et ce qui fonde toutes les oppositions conceptuelles. Or, il convient pour se prémunir de la pureté, de déstabiliser toutes les distinctions conceptuelles, penser au-delà du concept et par-delà l'intuition. Il s'agit d'accueillir :

Cette excessive pensée [qui] appartient aussi peu à l'ordre désintéressé et théorique, voire discursif de la spéculation philosophique, que les pulsions déchaînées de l'amour et de la haine, de l'amitié et de l'inimitié quand elles s'unissent à mort, à tout moment, dans le goût de chacun de nos désirs. Défiant toutes les oppositions cette *Unheimlichkeit* suffirait ici à laisser le passage à tous les retournements (renversements, conversions, inversions, révolutions) entre l'ami et l'ennemi¹³¹¹.

Un renversement de la politique peut ainsi se jouer selon Derrida par l'intermédiaire de l'idée d'une impureté de l'amitié, parasitée par l'inimitié vouée à l'ennemi. Autrement dit, être ensemble pour témoigner du secret, de la séparation, de la singularité, tel serait ce qui s'avance selon Derrida pour penser une politique à-venir. La question est explicitement posée ainsi : « Comment fonder une politique de la séparation¹³¹² ? »

Nous avons commencé à travailler la façon dont Derrida entend les compromissions politiques de Heidegger à travers le fait qu'il finisse par dépasser le *polémos* en visant l'unité du rassemblement qui se trouve déjà dans le *logos*. Selon Derrida, cette nostalgie heideggérienne pour le rassemblement, s'était manifestée particulièrement après la guerre lorsque le philosophe allemand souhaitait déclarer la paix et multipliait les déclarations d'amour et d'amitié¹³¹³. Nous avons alors avancé l'idée selon laquelle, pour Derrida, il ne faut jamais que se résorbe le *polémos*, c'est-à-dire l'hétéron, la dissension, la différence, car là sont les risques de mimétisme et de dissolution de la singularité dans des rassemblements potentiellement menaçants. Derrida, lui, évoque le *logos* originaire « dont la contradiction interne n'aurait plus à se prémunir contre l'incohérence ou à se chercher le garant d'une logique de bon sens¹³¹⁴ »,

¹³¹⁰ Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993, p. 95.

¹³¹¹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – Cette « vérité » folle : le juste nom de l'amitié -*, Éditions Galilée, 1995, p. 77.

¹³¹² *Ibid.*, p. 73.

¹³¹³ Voir *infra*. d) *Le polémos* ou l'infraternité, p. 109.

¹³¹⁴ Jacques Derrida, Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – Tautologie, monologie, otologie -*, Éditions Galilée, 1995, p. 409.

soit un *logos* capable d'entendre l'inouï du *polémos* originaire d'avant le rassemblement, c'est-à-dire la voix muette de l'ami qui appelle à la responsabilité, y compris et surtout celle de l'infraternité ou de la dissonance, de ces *plus d'une langues* que parlent les amis, parfois discordants de ne plus parvenir à entendre leurs différences. Or, l'oreille de Heidegger à sacrifier l'écoute de la voix discordante a précisément fini par penser le *polémos* seulement comme le combat le plus radical qui soit, celui politique de *Mein kampf*, soit le combat du peuple allemand, rassemblé dans la force de ce que serait selon lui une seule langue, celle de l'allemand comme langue philosophique, seule apte à dire le sens de l'être¹³¹⁵. Nous voudrions préciser maintenant comment cette force du *polémos* s'entend selon Derrida dans le refus de la pureté, doublée de celle de la nécessité éthique du renversement et de l'inversion des concepts, cette inversion ou contamination des concepts ayant été instillée par les apports freudiens lorsqu'ils entendent l'entremêlement de la vie et de la mort, du sens et des incohérences de toute langue.

Dans *Politique de l'amitié*, Derrida fonde l'idée même du politique sur l'énigme du *phileîn* dans son rapport au *polémos*. Cette énigme contient notamment la question la plus problématique qui soit : celle du schème de la fraternité. Car précise Derrida :

¹³¹⁵ Dans *Geschlecht III*, Derrida s'interroge à propos de Heidegger lorsqu'il affirme concernant la poésie de Trakl : « À la pointe de la lance tout vient à se rejoindre. Le site rassemble vers lui, ramène ou rappelle à lui (*versammelt zu sich*), à lui, c'est-à-dire vers le plus haut (*ins Höchste*) et à son extrémité (*Äußerste*), à la limite du dehors, à la dernière limite, au bout de la pointe. » Derrida commente : la pointe de l'épée ramène à elle-même, comme vers le lieu, le seul lieu de la garde de la vérité, la vérité de l'épée comme du poème. Elle montre le lieu et d'avance le rassemblement. Or, cette image de la pointe de l'épée apparaît dans le texte de Heidegger, juste après un paragraphe bien condescendant à l'égard de la psychanalyse qui aurait peut-être quelque chose à dire quant à ce « lieu »-ci. Derrida interroge alors cette idée du lieu non seulement par rapport à Heidegger, mais aussi par rapport à Lacan : « Il ne s'agit pas de marquer ce qu'une théorisation psychanalytique, par exemple celle de Lacan, présuppose de la démarche heideggérienne. Il ne s'agit pas de les distinguer, encore moins de les opposer. Nous serions plutôt conduits à interroger ce que les deux discours, d'accord en somme sur ce point, et cette pointe, impliquent de l'*indivisibilité* du lieu, du rassemblement, dans la simplicité de l'*Ort* ou de la lettre. La lettre est pour Lacan le lieu du signifiant. C'est la définition explicite de cette lettre dont il est dit, dans le *Séminaire sur La lettre volée*, qu'elle ne supporte pas la partition. La question que j'avais posé ailleurs [*Le facteur de la vérité*] sur ce point posée, *mutatis mutandis*, à Heidegger. Le motif du rassemblement joue un rôle décisif et tout est dit, d'une certaine manière, toutes les décisions sont emportées dès cette première page. » Et plus loin, Derrida se demande si Heidegger, n'ayant pas vu, parlant de la pointe de l'épée ce que cette figure pourrait connoter, ne « verrait pas plus loin que le bout de son nez ou de sa canne : par exemple dans le milieu de l'évidence politique. » Nous interrogeons nous-même en quoi ce rassemblement vers un lieu unique, situé d'avance (notamment en une seule langue, celle de l'idiome unique des grands poètes, « Dict unique », ce semblable qui vient réunir une diversité polysémique dans la simplicité du lieu selon Heidegger), en quoi ce lieu unique rassemblé grâce à une langue unique, s'oppose d'une part à la conception derridienne de *khôra* comme l'insituable et à celle du *plus d'une langue* comme ce qui ouvre à l'inouï. Pour toutes ces remarques voir Jacques Derrida, *Geschlecht III - Sexe, race, nation, humanité* -, Éditions du Seuil, octobre 2018, p. 48-49.

Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans "communauté des amis" (*koina ta philōn*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables, égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. La blessure même s'ouvre avec la nécessité d'avoir à *compter* ses amis, à compter les autres, dans l'économie des siens, là où tout autre est tout autre¹³¹⁶.

Alors, parce que ces deux lois (singularité irréductible mais « communauté des amis ») sont tragiquement inconciliables, il convient de se rendre à la folie de l'indécision qu'elles contiennent, à une vérité folle du juste nom de l'amitié. Cette vérité se trouve portée par l'apostrophe nietzschéenne, le cri du « fou vivant que je suis » : « Amis, il n'y a point d'amis ! », mais aussi par la tradition (« qui déborde de toute part : Aristote, Montaigne, Plutarque, Gracián – *Oráculo manual* – Florian et tant d'autres qui nous attendent »). Cette apostrophe et cette tradition à propos de la mise en question du concept d'amitié, en appellent à une sagesse qui le plus souvent s'autorise d'une expérience politique précise Derrida. Or, à partir de l'approche nietzschéenne - « Amis, il n'y a pas d'ami ! » du sage mourant et « Ennemis, il n'y a point d'ennemi », du fou vivant - , Derrida parle d'une apostrophe renversante – et bouleversante aussi, puisqu'elle convertit l'ami en ennemi. Elle permet de renverser l'approche traditionnelle de la sagesse et de la parasiter par une folie de la vérité.

Le fou se trouve *déjà* dans la place comme un hôte qui aurait précédé son hôte. Il le hante d'avance, son ombre observe dans l'ombre de toute hospitalité : *Humain trop humain* est l'adresse d'un fou à des fous, à ses amis les fous¹³¹⁷.

Dès lors et afin de repenser cette hospitalité à la folie, il *faut* trouver une autre forme de justice, renversant le concept traditionnel fondé sur l'amitié et la fraternité et ouvrant à une folie de l'idée de fraternité et d'amitié. L'amitié, conçue traditionnellement, ne peut être la voie de la sagesse dans la mesure où il faut entendre en quoi il n'y a pas d'ami sans cette possibilité de la mise à mort qui instaure une communauté non naturelle¹³¹⁸. Derrida croise explicitement cette question politique avec celle de Freud en rappelant que dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, Freud déclare sans valeur la réponse « optimiste » à la question de savoir si « l'homme naît noble et bon ».

¹³¹⁶ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – Oligarchies : nommer, énumérer, dénombrer* -, Éditions Galilée, 1995, p. 40.

¹³¹⁷ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – Cette « vérité » folle : le juste nom de l'amitié* -, Éditions Galilée, 1995, p. 69.

¹³¹⁸ Derrida précise : « Non seulement je ne pourrais entrer dans un rapport d'amitié qu'avec un *mortel*, mais je ne pourrais aimer d'amitié qu'un mortel au moins exposé à la mort dite violente, c'est-à-dire être tué, *éventuellement par moi*. » Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – De l'hostilité absolue* -, Éditions Galilée, 1995, p. 143.

Pour Freud, rappelle Derrida, cette vision optimiste est déclarée sans valeur, parce que selon lui : « l'interdit du "tu ne tueras point" confirme que nous descendons d'une génération de meurtriers. Sans parler de la loi d'ambivalence qui inscrit la haine dans le deuil même de nos amis et d'un amour qui a le même âge que la pulsion de meurtre ¹³¹⁹ . » Pourtant, regrette Derrida, Freud ne propose jamais que des compensations au nom d'un vie qui pourtant ne connaît pas la mort et n'a pas affaire à elle en tant que telle. Il n'entrevoit que les effets moralisateurs de la civilisation, sans entendre en quoi cela ne fait que relancer les instincts qu'il considère pourtant et paradoxalement « toujours impérissables ». Derrida s'interroge alors en ces termes :

Le comble du comble serait-ce une théorie de l'ambivalence absolue, dans la tradition empédocléenne de Freud, c'est-à-dire accueillante à une pulsion de mort ? Peut-être est-ce là le secret partagé entre le "sage mourant" et le "fou vivant". Ils ne cessent jamais, on l'aura compris, de se parler un langage d'initiés. Et de s'entendre en riant l'un de l'autre : comme des compères, des compagnons ou des larrons en foire¹³²⁰.

Le sage est donc bien du côté de la mort et le fou du côté de la vie. « Le mourant meurt et se tourne du côté de l'amitié, le vivant vit et se tourne du côté de l'inimitié¹³²¹. » Pourtant, chacun de leur côté, ils restent indissociables, liés par l'éclat du rire qui témoigne en larrons¹³²² de la nécessité de reconnaître « cette inévitable bâtardise des termes opposés¹³²³ », ici la vie et la mort. C'est en ce sens aussi que Derrida affirme contre Schmitt - lequel veut faire dépendre le politique et ses concepts polémiques de la distinction pure entre *qui est l'ami* et *qui est l'ennemi* -, que les efforts pour atteindre une pureté de l'impureté nécessairement polémique au sein du politique sont vains :

Ce paradoxe prend une forme qu'on peut juger parfois pathétique. Schmitt fait des efforts, que nous jugeons ici désespérés, *a priori* voués à l'échec, pour soustraire à toute autre pureté (objective, scientifique, morale, juridique, psychologique, économique, esthétique etc.) l'impureté du politique, la *propre et pure impureté* du concept ou du sens "politique". Car il veut encore, il n'y renoncera jamais, que le sens polémique de cette pureté politique soit, dans son impureté même, encore pure¹³²⁴.

Schmitt voudrait pouvoir ôter tout doute en vue d'une *identification pratique*, politique :

¹³¹⁹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – De l'hostilité absolue* -, Éditions Galilée, 1995, note de bas de page, p. 143-144.

¹³²⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹³²¹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – Cette « vérité » folle : le juste nom de l'amitié* -, Éditions Galilée, 1995, p. 69.

¹³²² Il nous semble important de préciser comment dans l'Évangile sont nommés bon et mauvais larron ceux qui meurent crucifiés autour du Christ. Le premier seulement se repentit. De même, il convient de rappeler qu'on utilise l'expression « troisième larron » pour désigner celui qui profite du conflit de deux autres personnes.

¹³²³ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – De l'hostilité absolue* -, Éditions Galilée, 1995, p. 134.

¹³²⁴ *Ibid.*, p. 135.

savoir identifier l'ami et l'ennemi. Or, Derrida caractérise cette pureté introuvable :

Introuvable par conséquent demeure la pureté du *polémos* ou de l'ennemi par laquelle Schmitt entend définir le politique.

Déjà Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, affirmait que les frères sont introuvables, et les tables nouvelles sur lesquelles on pourrait graver cette grande philosophie appuyée par cette nouvelle justice, demeurent lettres mortes. N'est-ce pas alors et en effet un autre type de *phileîn* qu'il conviendrait de penser un au-delà du politique, « une autre politique pour aimer, une autre politique à aimer », se demande Derrida.

Hypothèse donc : et si une autre aimance (d'amitié ou d'amour) ne se liait à l'affirmation de la vie, à la répétition de cette affirmation sans fin qu'en cherchant sa voie (en aimant sa voie, et ce serait le *phileîn* même) dans le pas au-delà du politique, ou de *ce* politique-là comme horizon de finitude, mise à mort et mise de mort¹³²⁵ ?

Ainsi, Derrida tente de faire résonner l'idée d'une autre politique pensée selon l'affirmation de la vie qui se conjoint à la question de la pulsion de mort. L'amitié est nécessairement contaminée par cette vérité folle de la pulsion, et repenser le sens de l'amitié pour tenter d'entrevoir une nouvelle justice serait une façon d'interrompre les effets mortifères de cette folie-là. Ce serait s'ouvrir à un juste nom de l'amitié.

C'est précisément avec le nom de Nietzsche que Derrida ouvre les *États d'âme de la psychanalyse*, cent après la découverte freudienne selon laquelle une pulsion de mort, de destruction, de cruauté opère comme principe psychique. Mais aussi, en annonçant que c'est à la question de la cruauté qu'il s'agit de se mesurer si l'on veut penser une hyper-politique fondée sur une hyper-éthique :

Non pas que le sens du mot "cruauté" (*Grausamkeit*) soit clair mais il joue un rôle opérateur indispensable, et c'est pourquoi je fais porter sur lui la charge de la question. En recourant plus d'une fois à ce mot, Freud le réinscrit dans une logique psychanalytique de pulsions destructrices indissociables de la pulsion de mort. Il fait allusion plus d'une fois au "plaisir" pris à l'agression et à la destruction¹³²⁶.

Derrida commence donc par évoquer l'étymologie du mot cruauté, (*cruor, crudus, crudelitas*) toujours liée au sang versé, et notamment aux liens de sang. Les frères qui sont liés par le sang, s'instituent comme hommes par le crime de sang, celui du père, témoignant de cette relation sans cesse réitérée entre pulsion de destruction et relance de la libido. La fraternité est bien d'emblée mélangée à la cruauté, y compris en son

¹³²⁵Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* - De l'hostilité absolue -, Éditions Galilée, 1995, p. 144.

¹³²⁶ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse* - Adresse aux états généraux de la psychanalyse, Éditions Galilée, 2000, prière d'insérer.

étymologie. Une folie meurtrière, par le sang, guette autant les frères de sang que les amis. Or, si Nietzsche est convoqué par Derrida, c'est parce qu'il est celui qui reconnaît dans la cruauté l'essence rusée de la vie : elle serait sans fin et sans contraire. Pour Freud, en revanche, « pourtant si proche de Nietzsche, comme toujours, la cruauté serait peut-être sans terme mais non sans terme opposable, c'est-à-dire sans fin – mais pas sans contraire – et ce sera l'une de nos questions¹³²⁷. » Ainsi, la psychanalyse serait le nom de ce qui, sans alibi théologique ou autre, se serait tournée vers ce que la cruauté psychique a de plus *propre*. « Aucun autre savoir », affirme Derrida, « ne serait prêt à s'intéresser à quelque chose comme la cruauté – sauf ce qui s'appelle la psychanalyse¹³²⁸ ». N'est-ce pas elle seule, elle en son nom propre, elle dont le nom est maintenant associé au mal, qui pourrait nous aider à penser un au-delà de la pulsion de mort, au-delà de la pulsion de pouvoir, mais aussi et surtout « au-delà de l'au-delà du principe de plaisir », selon l'expression même de Derrida ? Car, si lui Derrida, continue de penser qu'il n'y a pas de terme opposable à la cruauté, et certainement pas celui d'une dictature de la raison, c'est précisément parce que c'est du côté du mélange entre le principe de plaisir et la pulsion de mort qu'il interroge la cruauté. *Au-delà* signifierait alors, selon lui, pouvoir penser autrement qu'à partir de termes opposables, celui notamment du sage - porteur de la raison : *sophia*, situable au cœur même du *logos* – qui s'opposerait sans reste avec celui du fou - n'ayant pas de lieu : *atopos*, perdu dans l'errance d'une langue sans sens, s'égarant dans un *plus d'une langue* -. Or, précisément, dans la cruauté pointe la folie du plaisir à faire souffrir, la menace de ce mélange entre souffrance et plaisir.

Il y a quelque chose d'irréductible dans la vie de l'être vivant, dans l'âme, dans la psyché (car je ne limite pas mon propos à cet être vivant qu'on appelle l'homme et je laisse donc en suspens l'immense et redoutable question, à mes yeux ouverte, de l'animalité en général, et de savoir si la psychanalyse est ou non, de part en part une anthropologie), et si cette chose irréductible dans la vie de l'être animé est bien la possibilité de la cruauté (la pulsion, si vous voulez, du mal pour le mal, d'une souffrance qui jouerait à jouir de souffrir d'un faire-souffrir ou d'un se-faire souffrir *pour le plaisir*) [...] ¹³²⁹.

La vie de l'être animé, fondée par le principe de plaisir, permet que se perpétue la vie. Mais, elle ouvre aussi à la pulsion de destruction de l'objet. Derrida rappelle que selon Freud dans *Au-delà du principe de plaisir* :

¹³²⁷Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 10.

¹³²⁸*Ibid.*, p. 13.

¹³²⁹*Ibid.*, p. 12.

l'organisation orale de la libido commence par la *Liebesbemächtigung* (pulsion d'amour), mais lorsqu'il s'agit de la phase génitale, quand la procréation devient l'objectif principal de l'amour, la tendance sadique pousse à s'emparer (*bewältigung* : maîtriser, dominer par la force ou la violence) de l'objet sexuel et à le dominer autant que l'exige l'accomplissement de l'acte sexuel. « *Bewältigung* » est un mot ou un concept que Laplanche et Pontalis rapprochent de *Bemächtigung*, et ils ont raison, je crois. Il faudrait systématiser la logique de ce concept qui joue bien au-delà vous le voyez, de toutes sortes d'oppositions conceptuelles classiques¹³³⁰.

Ce qui intéresse Derrida c'est cette vérité folle qu'inaugure Freud et il souhaite la perpétuer pour « faire » de la philosophie autrement. Spéculer sur la spéculation de Freud, sur son irrésolution (celle de ses textes aussi et surtout), voilà ce qui anime Derrida. En effet, la spéculation de Freud n'est aucunement une spéculation de type philosophique, ni phénoménologique, ni scientifique, elle se fonde au contraire sur « une folie spéculative imaginaire ne permettant pas à un discours de s'organiser ou de se communiquer¹³³¹ ». C'est à cette folie spéculative que Derrida veut emboîter le pas, ce pas claudiquant de Freud lorsqu'il en appelle aux poètes à la fin de *Au-delà du principe de plaisir*, là où la logique de la philosophie n'est plus convoquée, là où la raison est mise en question. Rappelons en effet, que ce que reconnaît Derrida à Freud, c'est d'avoir mis en évidence, qu'entre le principe de plaisir et ce qui apparaît comme (et qui est en effet *son autre*), à savoir par exemple la pulsion de mort, existe « une structure d'altérité sans opposition¹³³² ». Autrement dit, si la pulsion de mort s'exprimait dans son extrême pureté, ou la vie dans son extrême pureté, « sans négocier un compromis avec les deux autres, c'est-à-dire avec un autre par la médiation du tiers¹³³³ », alors ce serait la mort seule. De même, le plaisir ne peut jamais s'exprimer dans une expérience pure. Il s'y mêle nécessairement du déplaisir. Souffrir ou se faire souffrir *pour le plaisir*, faire souffrir l'autre jusqu'à la cruauté, suppose sans doute qu'en ces situations, le Moi puisse ressentir du plaisir qui soit en même temps du déplaisir. Or, nous l'avons déjà montré, cela ne peut que venir bouleverser l'ordre des instances psychiques¹³³⁴. Mais nous voudrions reprendre cette question de l'expérience mélangée du plaisir et du déplaisir du point de vue du lieu. Derrida explique : tant que le plaisir et l'*expérience* de déplaisir sont *localisés* dans des instances différentes - à savoir la conscience de plaisir dans le conscient (*ici*) et le déplaisir dans l'inconscient (*là*) -, alors la cohérence systématique et

¹³³⁰ Jacques Derrida, *La vie la mort – Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, avril 2019, p. 360.

¹³³¹ *Ibid.*, p. 295.

¹³³² *Ibid.*, p. 292.

¹³³³ *Ibid.*

¹³³⁴ Cf. *Infra*. p. 174.

la rationalité classique sont respectées. C'est parce que les lieux ne se mélangent pas, ne se confondent pas que la logique reste intacte. Chaque instance est et reste à sa place. Répétons les propos de Derrida : si l'on en reste à cette différenciation topique, « le plaisir et le déplaisir restent à leur place. *Sagement*, puisqu'aucun mélange n'est possible et que le mélange c'est la *folie* [nous soulignons]. Le principe d'identité est respecté par la topologie et le partage des lieux. Bien que la distribution topique soit un effet de différance, elle retient encore la différance dans un medium rassurant et dans une logique oppositionnelle : ce n'est pas le plaisir *lui-même* qui est ressenti *comme* déplaisir¹³³⁵. » À l'inverse si les instances ne restent pas à leurs places et se brouillent, alors le lieu n'est plus déterminé. Là advient la folie. Nous entendons encore ici l'idée derridienne d'une topo-logique atopique liée à la folie, lorsque le philosophe française rappelle en plusieurs occurrences que *atopos* en grec signifie le non localisable, mais aussi l'extravagant, ouvrant alors à une autre entente, inouïe, celle où l'on n'habite plus chez soi, dans le propre du lieu, de l'appropriation et de l'*oikos*, mais où l'on se trouve même là où l'on n'est pas, dans tous les lieux à la fois (*khôra*)¹³³⁶. Ainsi, dans l'opposition vie/mort, s'entend l'inouï d'un vivant qui veut mourir proprement, à sa manière propre et immanente et cela par le mélange fou, jusqu'à la folie du principe de plaisir, maître des lieux, mais néanmoins se perdant en assurant sa propre maîtrise, et en cela gagnant à tous les coups, car à se déchaîner sans limite, son intensité serait menaçante. Ce serait une « menace de mort » précise Derrida, soit « plus de principe de plaisir¹³³⁷ ». Sans doute est-ce de la même façon que Derrida entend l'inouï de la promesse : lorsque l'on peut menacer d'une promesse ou promettre un don menaçant. Or, là encore à propos de cette logique folle, Derrida dans le Séminaire *La vie la mort*, se réfère à Nietzsche. Ce dernier affirme dans *La volonté de puissance* : « Si l'on pose cette question *folle* [nous soulignons] et impudente, de savoir si dans le monde c'est le plaisir ou la douleur qui l'emporte, on se trouve en plein dilettantisme philosophique ; on ferait mieux de laisser cela aux poètes langoureux et aux femmes¹³³⁸. » Et plus loin, Nietzsche, toujours cité par Derrida mais cette fois dans *Spéculer sur « Freud »* : « on pourrait peut-être caractériser

¹³³⁵ Jacques Derrida, *Spéculer sur Freud*, Éditions Flammarion, 1990, p. 310.

¹³³⁶ Nous avons souligné cette occurrence d'un lien entre *atopos* et folie, deux fois. D'une part dans *Genèses, généalogies, genres et le génie – Les secrets de l'archive*, Éditions Galilée, 2003, p. 70, et d'autre part dans *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993, p. 214.

¹³³⁷ Jacques Derrida, *La vie la mort – Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, avril 2019, p. 357.

¹³³⁸ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, XIII, § 227, cité par Jacques Derrida, *La vie la mort – Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, avril 2019, p. 363.

le plaisir en général comme un rythme de petites excitations douloureuses¹³³⁹. » Là est la vérité folle : la volonté de souffrir – et de faire souffrir - habiterait au fond de toute vie organique, elle constituerait l'aspiration même de la volonté de puissance, la nécessité *différentielle* qui ne va pas sans résistance. Cette vérité folle est celle du paradoxe des pulsions de mort, des pulsions destructrices. En effet, sans elles il n'y aurait pas de vie puisque le but de toute vie est la mort. C'est pourquoi, au-delà de tout discours rationnel, de toute symbolisation, là où se trouve toute possibilité de désordre et de désorganisation du symbolique, pourrait peut-être se penser un autre rythme : un saut dans l'éthique au-delà de l'économie, de l'appropriable et du possible, au-delà de la cruauté parce qu'elle serait entendue autrement. Là où les fous sont appelés les sages. Là où doit s'entendre la venue inconditionnelle de l'autre, « l'autre indirect, par une altérité infinie dans l'indirection¹³⁴⁰ », l'autre fou, par exemple, dont on n'entend rien à la langue, « celui de la bouche qui parle ou de la blessure qui saigne¹³⁴¹ » ; là où la responsabilité devant cet autre, ne peut plus seulement se penser par un simple accès au savoir, mais « dans l'indirection de l'hétéronomie¹³⁴² » ; là où une interruption donne « sa chance, une chance menacée et menaçante, blessée et blessante¹³⁴³ » ; là où Derrida se demande : « tout ce qui *force* le symbolique relèverait-il du spéculaire (de l'"imaginaire"), voire d'un "réel" déterminé comme l'"impossible" ? De la schizophrénie ou de la psychose ? Dans ce cas, quelles conséquences faudrait-il en tirer¹³⁴⁴ ? ».

Laissons répondre Derrida :

Cruauté il y a. Cruauté il y aura eu, avant toute figure personnelle, avant que "cruel" ne devienne l'attribut, encore moins la faute de quiconque. On pourrait en tirer une méchante conséquence, entre tant d'autres, et qui touche à la méchanceté même, à la méchance insignifiante du mal, à l'aléa de la rencontre, dans l'amour ou dans la haine : si un pardon peut être demandé, à en croire le bon sens même, pour le *mal* infligé, pour le tort, pour le crime, pour l'offense dont l'autre est, de mon fait, la victime, ne puis-je aussi avoir à me faire pardonner le mal dont je souffre ? "Pardonne-moi d'avoir mal, mon cœur, là où personne ne me veut de mal, car de là vient le mal que je te fais, moi, sans le vouloir, sans foi, ni loi..."¹³⁴⁵

¹³³⁹ Jacques Derrida, *Spéculer sur Freud*, Éditions Flammarion, 1990, p. 436.

¹³⁴⁰ Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – Adresse aux états généraux de la psychanalyse*, Éditions Galilée, 2000, p. 86.

¹³⁴¹ *Ibid.*

¹³⁴² *Ibid.*

¹³⁴³ *Ibid.*

¹³⁴⁴ Jacques Derrida, *Positions – Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta*, intitulé « Positions », Les Éditions de Minuit, 1972, p. 118-119.

¹³⁴⁵ Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 89-90.

d) Hériter à en perdre la raison

La vérité folle est mortelle parce qu'elle fait tenir ensemble des termes qui dans la logique classique seraient opposés. Elle est folle car elle dérange, bouleverse, jusqu'à provoquer des questionnements sans fin et solliciter l'aporie. Nous avons montré notamment qu'elle contamine le sens de la promesse en refusant d'écarter l'éventualité qu'une menace puisse y être forclosée. Ainsi, Derrida ne cesse d'appeler à renverser le sens des questions philosophiques afin de troubler le « bon sens ». Par exemple et a priori, aimer d'amour ou d'amitié « ce serait le contraire de la mise à mort, de la *mise de mort*, de ce gage mortifère¹³⁴⁶ ». Pourtant et afin de s'opposer à cet *a priori*, Derrida, au chapitre *De l'hostilité pure*, dans *Politique de l'amitié*, reprend les apports de Freud lorsqu'il affirme que le « "tu ne tueras point" le plus catégorique, le plus inconditionnel, confirme et donc *dit* la possibilité réelle que *l'interdit* ordonne d'interrompre en la disant¹³⁴⁷ ». Dans ce chapitre, également ouvert par une citation de Freud, Derrida répète deux fois la proposition freudienne selon laquelle existe une cooccurrence irréductible entre nos deux pulsions originaires, *Éros* et *Destruction*. Derrida fait résonner cette proposition explicitement du côté de la question politique :

Ce qui *lie* ou *oppose* ainsi sans fin le couple ami/ennemi, ennemi/ami dans la pulsion ou la décision de mort, dans la mise à mort ou dans la mise de mort, ce serait justement, ne l'oublions pas, le politique¹³⁴⁸.

Le politique est en effet ce qui se laisse déterminer par la nécessité de penser clairement les oppositions, de les radicaliser, celle, notamment entre l'ami et l'ennemi. Ces oppositions franches sont utiles aux fins de la guerre. Mais c'est aussi afin d'éviter une dépolitisation que les grands révolutionnaires réclament ces oppositions, « jusqu'à l'hostilité absolue, dans sa plus grande pureté philosophique¹³⁴⁹ ». Nous retrouvons ici l'hypothèse des méfaits de la philosophie pure ou de la raison pure soulevée explicitement par Derrida : « nous le verrons : l'hostilité absolue serait alors *la chose* de la philosophie, sa cause même¹³⁵⁰ ». Contre cette hyperbolisation, -« cette surenchère *hyperbolique* comme différence entre le bien et le mal, l'ami et l'ennemi, la paix ou la

¹³⁴⁶ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – De l'hostilité absolue* -, Éditions Galilée, 1995, p. 144.

¹³⁴⁷ *Ibid.*

¹³⁴⁸ *Ibid.*

¹³⁴⁹ *Ibid.*, p. 157.

¹³⁵⁰ *Ibid.*

guerre¹³⁵¹ » -, contre une hyperbolisation prenant effet dans le politique jusqu'à la folie de discerner ce que serait une hostilité absolue, il faut en appeler à une autre folie, celle du don, de la promesse et de la ruse comme contamination de la vérité par le *peut-être*. Le politique, parce qu'il réclame des frontières claires et oppositionnelles entre les États, les hommes, les sentiments - cela afin d'établir une pragmatique de l'action -, s'appuie sur ce que le langage a de performatif lorsqu'il discrimine, sépare, discerne, exclu. Face à ce discours discriminant, face aux penseurs politiques (ici Schmitt) qui se réclament toujours et au final d'une théorie pure, Derrida affirme que se formalise en ces pensées un principe de ruine et de folie :

Nous formalisons seulement un principe de ruine ou de spectralité au cœur de ce discours sur le politique, un discours de la folie allié à trop de bon sens. Double hyperbole, chiasme d'une double hyperbole¹³⁵².

Derrida est ici à la pointe d'un paradoxe : l'hyperbole du bon sens et de la logique politique, réclamant la pureté oppositionnelle, produit la folie de la pureté. Dès lors la pureté de la vie ne s'oppose plus qu'à elle-même en s'affirmant. « La mise à mort procède bien d'une négativité oppositionnelle mais celle-ci appartient à la vie de part en part, à la vie en tant qu'elle *s'oppose à elle-même en s'affirmant*. Non pas à la vie contre la mort, mais à la vie contre la vie, à l'esprit contre l'esprit¹³⁵³ [...] ». La mise à mort ne procède ainsi que du fait que ne s'inclue pas au cœur même du processus de la vie, la possibilité d'entendre les enjeux de la pulsion de mort. Autrement dit, à force de réclamer la pureté des concepts, la pureté advient sans affect.

Cette pulsion mortifère de l'ami/ennemi procède de la vie et non de la mort, de l'opposition à soi de la vie en tant qu'elle s'affirme elle-même, et non de quelque attraction de la mort ou pour la mort. Cette nécessité mortifère ne serait pas purement psychologique, bien qu'elle soit anthropologique. Il faudrait donc penser, si impossible que cela paraisse et le demeure pour nous, une hostilité sans affect, du moins sans affect individuel et "privé", une agressivité purement dé-passionnée et dé-psychologisée, une hostilité pure, et finalement purement philosophique, celle dont Lénine sera, nous le verrons plus loin, un représentant exemplaire aux yeux de Schmitt¹³⁵⁴ [...].

Contre cette pureté Derrida réclame alors l'impureté. Afin d'appuyer cette revendication nous voudrions mettre très clairement en évidence la façon dont Derrida, au moment de clôturer *Spectres de Marx*, scande par trois fois cette *nécessité* de l'impureté. Comme une sorte de vibrant appel à apprendre à vivre en s'entretenant sans cesse avec les fantômes,

¹³⁵¹Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* - De l'hostilité absolue -, Éditions Galilée, 1995, p. 131.

¹³⁵²*Ibid.*, p. 153.

¹³⁵³*Ibid.*, p. 145.

¹³⁵⁴*Ibid.*, p. 146.

Derrida affirme :

Pour qu'il y ait du sens à s'interroger sur le terrible prix à payer, pour veiller à l'avenir, il faudrait tout re-commencer. Mais en mémoire, cette fois, de cette impure "impure impure histoire de fantômes¹³⁵⁵".

Parce que seuls des vivants peuvent enterrer des morts, veiller sur les morts et veiller tout court, il faut que ce soit les vivants qui pensent la mort, celle qu'ils sont susceptibles de donner par leur pulsion destructrice, mais aussi celle de ceux qui sont partis, ailleurs et dont il faut témoigner sans cesse afin que l'oubli ne s'accomplisse pas. Car il faut sans cesse rappeler que l'impossible, (« laisser les morts enterrer les morts ») est hélas toujours possible. Alors, « sans cesse il faut rappeler que ce mal absolu (la vie absolue, la vie pleinement présente, n'est-ce pas celle qui ne connaît pas la mort et ne veut pas en entendre parler) peut avoir lieu. Sans cesse il faut rappeler que c'est même depuis la possibilité terrible de cet impossible que la justice est désirable : à travers mais donc *au-delà* du droit¹³⁵⁶. » Or, c'est encore à propos de fantômes et de la façon dont chacun d'eux a finalement voulu les conjurer que Derrida réunit Freud et Marx. Tous deux seraient restés au seuil d'une véritable déconstruction du politique, alors même qu'ils ont chacun pensé le spectre, la mort ou la pulsion. Ils n'auraient pas été au-delà. Comme le rappelle Derrida, Freud reconnaît lui-même qu'il aurait dû commencer ses recherches sur *Das Unheimliche*, la pulsion de mort, la compulsion de répétition, l'au-delà du principe de plaisir, mais il ne l'a pas fait. Et Derrida expose comment Freud en explique les raisons :

Freud nous explique cela sur un ton serein de la prudence épistémologique, méthodologique, rhétorique, en vérité psychagogique : s'il a dû ne pas commencer par où il aurait pu ou dû commencer, c'est qu'avec la chose en question (l'exemple le plus fort de *Unheimlichkeit*, le "*es spukt*", les revenants et les apparitions), on se fait trop peur. On confond ce qui est contradictoirement, indécidablement, *heimliche-unheimliche*, avec le terrible et l'effrayant. Or, l'effroi, ce n'est pas bon pour la sérénité de la recherche ni pour la distinction analytique des concepts¹³⁵⁷.

Ainsi, c'est à vouloir conjurer les fantômes, « par l'appel désespéré, pour résister au retour du spectral, en un mot pour exorciser, conjurer, "refouler" le revenant¹³⁵⁸ », que la pensée de l'événement et de la revenance échoue, que l'héritage s'oublie, que le fantasme de novation et de révolution politique se profile telle une promesse aux accents menaçants. Derrida affirme alors combien cette grande constellation

¹³⁵⁵ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993, p. 278.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 278.

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 275.

¹³⁵⁸ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié – De l'hostilité absolue –*, Éditions Galilée, 1995, note de bas de page, p. 156.

problématique autour de la hantise reste spécifiquement la sienne, celle dont il ne cesse de s'occuper à travers les champs de la philosophie, de la psychanalyse, celle que l'on doit confronter aux plus grands enjeux politiques du XXème siècle, celle aussi que trois penseurs ont approchée sans jamais en emprunter franchement les cheminements labyrinthiques :

Cette grande constellation problématique de la hantise est la nôtre, n'est-ce pas. Elle n'a pas de bord assuré mais elle clignote et scintille sous les noms propres de Marx, de Freud et de Heidegger : Heidegger qui méconnut Freud qui méconnut Marx. Cela n'est sans doute pas aléatoire. Marx n'a pas encore été reçu. Le sous titre de cette adresse aurait donc pu être : "*Marx – das Unheimliche*". Marx reste *chez nous* un immigré, un immigré glorieux, sacré, maudit mais encore clandestin, comme il le fut toute sa vie. Il appartient au temps de la disjonction, à ce "*time out of joint*" où s'inaugure laborieusement, douloureusement, tragiquement, une nouvelle pensée des frontières, une nouvelle expérience de la maison, du chez soi et de l'économie. Entre terre et ciel. De l'immigré clandestin, il ne faudrait pas s'empresse de faire un interdit de séjour ou ce qui risque toujours de revenir au même, de le domestiquer. De le neutraliser par naturalisation. De l'assimiler pour cesser de se faire peur avec lui. Il n'est pas de la famille mais il ne faudrait pas le reconduire, une fois encore, lui aussi, à la frontière¹³⁵⁹.

Ici Derrida parle d'un espace « Entre terre et ciel », c'est-à-dire ailleurs, hors de chez soi. Nous avons déjà rencontré cette sorte d'expression (« entre terre et mer¹³⁶⁰ », extraite de *Tympan*). Ces expressions renvoient toujours au nulle part comme hors-lieu, au sans lieu ou *khôra*. Là où seulement se laissent brouiller les pistes de la distinction conceptuelle claire, là où s'accueille l'irrationnel et où ne se rassemblent pas des conclusions pures, absolues et certaines. « La logique spectrale est *de facto* une logique de la déconstruction¹³⁶¹ » parce qu'elle excède de façon régulière toutes les oppositions, celle en particulier maintenue entre vie et mort. Car c'est en déniait « à toute spectralité une dignité scientifique, philosophique, politique, technique, une dignité de pensée ou de questions en tous cas¹³⁶² », que l'on s'enracine « dans une métaphysique de l'effectivité du présent vivant¹³⁶³ ». C'est en ce sens donc que Marx annonce la fin des spectres, il appelle à la disparition des fantômes. Il veut les conjurer : « une fois que la révolutions *sociale* aura eu lieu et que ce fantôme du communisme se sera *présenté*, présenté en personne, à ce moment-là, par là-même, il n'y aura plus de fantômes. Il [Marx] croit donc

¹³⁵⁹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993, p. 276-277.

¹³⁶⁰ Cf. *infra*, *Introduction de la deuxième partie*, p. 123.

¹³⁶¹ Jacques Derrida, *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996, p. 131.

¹³⁶² *Ibid.*, p. 142.

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 143.

à la disparition du fantôme, à la disparition du disparu¹³⁶⁴. » Or, « cet énoncé me paraît grave », poursuit Derrida, car c'est lorsqu'on appelle à la disparition des fantômes que l'on se prive « de ce qui fait le mouvement révolutionnaire même, c'est-à-dire l'appel à la justice, ce que j'appelle la "messianité" – qui est une affaire de fantômes, qui doit porter au-delà de la synchronie des présents vivants¹³⁶⁵... » ; une temporalité *out of joint*, donc. Or, précisément la révolution que revendique Marx ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Marx veut se détourner du passé, affirme Derrida.

En somme [les révolutions] doivent cesser d'hériter. Elles ne doivent même plus faire ce travail de deuil au cours duquel les vivants entretiennent et jouent les morts, s'occupent des morts, se laissent entretenir et occuper et *jouer* par les morts, *les* parlent et *leur* parlent, portent leur nom et tiennent leur langage. Non, plus de mémoire révolutionnaire, à bas le monument, rideau sur le théâtre d'ombres et sur l'éloquence funéraire, détruisons le mausolée pour foules populaires, brisons les masques mortuaires sous cercueil de verre. Tout cela, c'est la révolution du passé. Déjà encore au XIXe siècle. Déjà au XIXe siècle, on doit cesser d'hériter ainsi, on doit oublier cette forme d'oubli sur la fréquence de ce que l'on appelle le travail du deuil, la hantise autant que celle du spectre¹³⁶⁶.

À l'inverse, Derrida pense une pensée de l'avenir ne pouvant se comprendre que par celle du spectre ou du revenant. En effet, un revenant étant toujours appelé à venir et à revenir, contrairement à ce qu'on croit de bon sens, il fait signe vers l'avenir. « C'est une pensée du passé, un héritage qui ne peut venir que de ce qui n'est pas encore arrivé – de l'arrivant même¹³⁶⁷. »

Alors, selon Derrida, « il faut faire un pas de plus. Il faut penser l'avenir, c'est-à-dire la vie. C'est-à-dire la mort¹³⁶⁸. » Apprendre à vivre en responsabilité, c'est ainsi consentir à « un serment spectral » afin de répondre à l'exigence de justice.

Il n'y a pas de respect donc pas de justice possible sans ce rapport de fidélité ou de promesse, en quelque sorte, à ce qui n'est plus vivant ou n'est pas encore vivant, à ce qui n'est pas simplement présent. Il n'y aurait pas d'exigence de justice, ni de responsabilité sans ce serment spectral. Pas de serment tout court¹³⁶⁹.

Hériter c'est reconnaître être dans la différance, *out of joint*, jamais purement dans le présent, ouvert au passé et au futur, au futur par la revenance du passé. C'est pourquoi l'héritage est ce que je ne peux m'approprier. Certes, il me revient, j'en ai la

¹³⁶⁴ *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996, p. 143.

¹³⁶⁵ *Ibid.*

¹³⁶⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993, note de bas de page, p. 185-186.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 276.

¹³⁶⁸ *Ibid.*, p. 185.

¹³⁶⁹ Jacques Derrida, *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996, p. 139.

responsabilité, je dois le transmettre, pour autant il est à l'opposé du processus d'appropriation puisque dans l'héritage se situe « l'effet de visière ». Le spectre, c'est celui par qui nous sommes regardés, observés, surveillés, comme devant la loi, sans symétrie possible, sans réciprocité.

Le tout autre – et le mort c'est le tout-autre – me regarde, et me regarde en m'adressant, sans toutefois me répondre, une prière ou une injonction, une demande infinie, qui devient la loi pour moi : elle me regarde, elle me concerne, elle ne s'adresse qu'à moi, tout en m'excédant à l'infini et universellement, sans que je puisse échanger un regard avec lui ou avec elle. [...] Et je ne peux m'acquitter, je ne peux rendre ni échanger à cause de cette absence de l'autre que je ne saurais regarder dans les yeux¹³⁷⁰.

Dans *Spectres de Marx*, Derrida affirmait déjà (avant *Échographies*, donc), que si le spectre s'adresse à moi, pour autant l'adresse ne peut jamais advenir car « nous le perdons aussitôt de vue », la vue s'y perd. Elle erre dans « la galerie des glaces où il se multiplie ».

Il n'y a pas seulement un esprit qui Te regarde. Puisqu'il "est" partout, cet esprit, puisqu'il vient de partout (*aus allem*), il prolifère *a priori*, il donne lieu, en les privant de lieu à une foule de spectres. Mais pour habiter même là où l'on n'est pas, pour hanter tous les lieux à la fois, pour être *atopique* (fou et non localisable), il ne faut pas seulement voir sans visière, voir sans être vu de qui se fait voir (moi, nous), il faut parler¹³⁷¹.

Parler, mais à condition que cette parole soit elle aussi non localisable, c'est-à-dire d'une certaine folie, *atopique*. Et en ce sens, rien ne doit rester assuré ni pouvoir s'approprier. À commencer par moi-même, nous l'avons montré longuement. Le moi-même doit certes à la fois s'approprier, mais pour en même temps, que cette appropriation reste dehors, reste autre (que moi) pour avoir encore sens. « Le deuil est de tous les côtés¹³⁷² », affirme Derrida. Du reste, il faut encore qu'advienne le "faillir" de ce *il faut*, de tous ces *il faut* (la vérité, l'ipséité, la loi etc.), soit que se joue sans cesse un mouvement, comme *double-bind*, entre l'*appropriation fini* et une *exappropriation*. Une exappropriation s'entend dès lors à l'adresse du « tout autre est tout autre », vers l'autre, pour l'autre en moi, autre que moi. Plus d'un esprit...des spectres de moi-même me hantent depuis l'autre.

Hériter à en perdre la raison, c'est dès lors « *raison garder*, si folle qu'elle paraisse¹³⁷³ ». Derrida précise : « Le minimum sémantique que l'on puisse garder au

¹³⁷⁰Jacques Derrida, *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996, p. 137.

¹³⁷¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993, p. 214.

¹³⁷² Jacques Derrida, *Op.cit.*, p. 124.

¹³⁷³ Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 211.

lexique de la raison c'est l'ultime possibilité d'un consensus, au moins d'une adresse universellement promise et inconditionnellement confiée à l'autre¹³⁷⁴. » la raison reste la raison d'être de la croyance à l'autre ou *en* l'autre – et donc aussi du parjure. Tout comme le témoignage est au-delà de la preuve, de même, la croyance en l'autre est au-delà de la seule promesse. Elle contient la possibilité impure du parjure.

Car dès lors que la raison ne se ferme pas à l'événement (de) (ce) qui vient, s'il n'est pas irrationnel de penser que le pire peut toujours arriver, et bien au-delà de ce que Kant contient encore sous le titre de "mal radical", alors seule la possibilité infinie du pire et du parjure peut accorder la possibilité du Bien, de la véracité et de la foi jurée. Cette possibilité reste infinie comme la possibilité même d'une finitude auto-immunitaire¹³⁷⁵.

Parce que la raison se garde aussi à en perdre la raison, alors peut s'envisager, peut-être, une hyper-éthique ou une hyper-politique. Une hyperbole de l'éthique ou du politique doit pouvoir s'envisager au-delà de la folie liée à la recherche de la pureté, soit du « bon sens » ou du « *pur* devoir », donc hors du « cercle économique du devoir ou de la tâche (*Pflicht* ou *Aufgabe*), de la dette à réapproprier ou à annuler, de ce qu'on *sait* devoir faire et qui donc dépend encore d'un savoir programmatique et normatif qu'elle se contente de déployer avec conséquence¹³⁷⁶. » La promesse, justement parce qu'elle peut être menaçante, contaminée par le parjure, peut dans le même temps ouvrir la finitude auto-immunitaire à l'infini des possibilités à-venir. Or, une fois de plus, cela ne se conçoit que grâce à la logique de l'inconscient. Il *faut* compter avec la logique de l'inconscient afin de penser les Lumières à venir. « Cela nous rappelle qu'il faut au nom de la raison, se méfier parfois des rationalisations ». Ainsi, la révolution psychanalytique, lorsqu'elle tente d'entendre ces inouïs d'une responsabilité à l'infini des possibilités, parce que précisément elle a révolutionné les principes de cette responsabilité consciente - « qui d'ailleurs n'aurait eu aucune chance de surgir dans l'histoire, entre autres conditions, sans cette médecine empoisonnée, sans le *pharmakon* de cette inflexible et cruelle auto-immunité, qu'elle appelle parfois "pulsion de mort" et qui ne limite pas le vivant à sa forme consciente et représentative¹³⁷⁷ » -, la révolution psychanalytique, donc, est ce qui reste à faire.

¹³⁷⁴Jacques Derrida, *Voyous*, Éditions Galilée, 2003, p. 211.

¹³⁷⁵*Ibid.*

¹³⁷⁶*Ibid.*, p. 210.

¹³⁷⁷*Ibid.*, p. 215.

Hériter à en perdre la raison, consiste au final à ne jamais cesser de témoigner en considérant notamment qu'un « faux témoignage n'est pas un témoignage faux¹³⁷⁸ », que la vérité n'est pas nécessairement la preuve, qu'elle peut être parasitée et donc, elle aussi, impure.

On continuera à accorder plus de confiance au témoignage qu'à l'archive et à la preuve, en négligeant naturellement ce qui, dans le témoignage le plus sincère et le plus authentique, peut intervenir de composition, d'inconscient, de division de la personnalité, de schize, de tout ce qui fait que le "moi ici je parle, je jure de dire la vérité" suppose une construction extrêmement complexe¹³⁷⁹.

Or, que cette complexité du moi soit ignorée voire même méconnue par le droit et le discours juridique est ce que Derrida déplore très explicitement. Il affirme :

On pourrait discuter *des* psychanalystes, mais le psychanalytique, c'est-à-dire l'inconscient, la prise en compte d'une topique de l'ipséité, la différenciation ou la scission des instances, le fait que le moi n'est qu'une instance dissociée, tout cela, avec les raffinements et les complications que cette topique peut induire reste massivement ignoré par le discours juridique. Ignoré dans le principe, au principe même du droit. Mieux ou pis, ce discours est construit sur cette méconnaissance. Il est peut-être institué en vue de cette méconnaissance¹³⁸⁰.

Car au fond, pour Derrida, le langage de la vigilance qui est le langage de la conscience ne suffit pas. Un travail psychanalytique s'impose d'urgence. « Il doit se faire selon des procédures qui ne sont plus celles de la vigilance dans les modalités habituelles de la veille lucide et du moi conscient¹³⁸¹. » Certes, affirme Derrida, le citoyen doit prendre position, tenir des discours, agir pour convaincre, pour exercer une pression, pour témoigner, descendre dans la rue, voter ou signer un texte. Pour autant cet exercice-là ne suffit pas.

Il ne faudrait pas croire qu'il suffit de prendre conscience, de dire les choses ou d'être clairvoyant pour que ce travail se fasse. Ce travail, c'est un labeur qui passe par l'inconscient, par des rapports de force, une scène du travail qui n'est même plus une scène, si scène veut dire lisibilité. Cela se passe ailleurs, à des rythmes que nous ne contrôlons pas, par rapport auxquels nous ne devons pas être passifs, mais qui impliquent malgré tout, au plus fort de notre activité, une espèce de passivité. Cela se fait, cela arrive¹³⁸².

Ce travail de vigilance de l'inconscient, sans visibilité à cause de l'effet de visière empêchant la réappropriation de tous les processus à l'œuvre dans le champ

¹³⁷⁸ Jacques Derrida, *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996, p. 111.

¹³⁷⁹*Ibid.*

¹³⁸⁰*Ibid.*, p. 112.

¹³⁸¹*Ibid.*, p. 152.

¹³⁸²*Ibid.*

communautaire, est d'autant plus complexe que, selon Derrida, les catégories actuellement accréditées de la psychanalyse ne sont pas suffisantes. Pas même la catégorie de l'inconscient.

Il faut non seulement travailler en tenant compte de la psychanalyse, mais faire travailler la psychanalyse telle que nous en avons hérité, telle que nous en héritons, pour qu'elle se mesure à ce dont nous parlons en ce moment. Il faudrait peut-être *mobiliser* la psychanalyse. Tout à l'heure nous parlions de cette mobilisation nécessaire du point de vue d'une réélaboration du droit, du droit civil, du droit pénal, du droit international ; il faut aussi la mobiliser la psychanalyse, pour les questions dont nous venons de parler, le travail du deuil, la mémoire collective, les revenants politiques, la "télévisée", les traces spectrales de toutes sortes. Travailler par la psychanalyse dans la psychanalyse, ou faire travailler la psychanalyse : à la fois une tâche, une situation et un processus en cours¹³⁸³...

Faire que se travaille la psychanalyse, c'est ce que Derrida n'aura jamais cessé de proposer afin que depuis la promesse *intenable* puisse *peut-être* s'entrevoir une promesse *émancipatrice*. Critiquer ou appeler à l'autocritique interminable, c'est encore distinguer et donc opposer. Il faudrait plutôt, au-delà de cet esprit critique (hérité notamment du freudisme ou du marxisme), entendre l'inouï d'une « certaine affirmation émancipatoire ou *messianique*, une certaine expérience de la promesse qu'on peut tenter de libérer de tout dogmatisme et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de tout *messianisme*. Et une promesse doit promettre d'être tenue, c'est-à-dire de ne pas rester "spirituelle" ou "abstraite", mais de produire des événements, de nouvelles formes d'action, de pratique, d'organisation¹³⁸⁴. » Autrement dit, affirme Derrida, loin qu'il faille renoncer au désir émancipatoire, il faut y tenir plus que jamais. C'est là la condition d'une re-politisation, peut-être, d'un autre concept de la politique, mais à condition que cela passe par la mise à l'épreuve de l'indécidabilité, ce hors lieu de la responsabilité, hors de la conscience claire et distincte.

Quelque part ailleurs : *Crypte, Khôra, rêve...*

Conclusion de la troisième partie

L'élaboration philosophique, si elle s'affirme comme privilégiée pour atteindre les certitudes concernant la vérité de l'être, risque de devenir hégémonique, portée par un

¹³⁸³Jacques Derrida, *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996, p. 152-153.

¹³⁸⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993, note de bas de page, p. 146-147.

logocentrisme qui ne s'interroge plus. « Quand elle se pose au sujet d'une science ou d'un art, la question "qu'est-ce que...?" appartient toujours, selon les philosophes, à la philosophie. Elle lui appartient de plein droit. C'est là le droit de la philosophie. Comme elle est seule à le détenir, selon elle, c'est aussi son privilège. *La philosophie serait ce privilège*¹³⁸⁵ », affirme Derrida. Contre le performatif d'une langue théorique ou face à une raison sûre de ses prérogatives, Derrida appelle au travail de deuil, à faire travailler le deuil. Celui-ci s'instaure selon trois dimensions.

- par l'expérience du poétique afin que puisse se penser une « vérité de l'oubli ». Le deuil, l'expérience du deuil c'est l'art même, affirme Derrida. En effet, l'expérience poétique permet la mise en œuvre de la mémoire des morts, grâce à une configuration secrète des lieux, hors-lieux, non-lieux qu'elle transporte dans les écrits et les textes. Les textes sont des lieux cryptiques habités par les fantômes vis à vis desquels il ne faut surtout pas que se résorbe le deuil. Dans la crypte, doiv(en)t se garder sauf(s) le-la-les mort(s). L'écriture est ainsi endeuillée, elle fait œuvre en faisant mémoire là où elle doit laisser revenir les morts. Pour ce faire, elle s'ouvre au plus d'un... Dans la littérature et le poème, *plus d'un* sujet peuvent œuvrer à fulgurer le sens ; ou encore *plus d'une* signature habitent tout texte. Tels des brigands, les citations font contrebande et déjouent la bande des philosophes. Calquée sur le rêve, l'expérience du poétique procède par *Verdichtung*, c'est-à-dire qu'elle condense le sens, désempare la mémoire tout en portant la possibilité d'une réminiscence de la date et des morts. Si pour la psychanalyse l'acte poétique permet des effets de franchissement d'un discours à l'autre - là où le sujet peut dire « je » en personne afin de s'élever à l'éclosion de son désir spécifique, délié de la mort -, Derrida, lui, pense au-delà de la psychanalyse la nécessité d'une incorporation sans fin, là où la vie fait œuvre par les subterfuges de la mort sans que celle-ci ne puisse s'abolir. C'est parce que le mort est enfermé à tout jamais dans la crypte que par ailleurs celle-ci ne cesse d'œuvrer à l'infini de la création poétique. Jouer avec le mort est alors ce que Derrida revendique pour la mémoire de la vie.

- par l'expérience d'une œuvre où la folie puisse devenir paradigme de la création. Laisant errer la parole comme on le ferait dans un poème polyphonique, le fou endure l'hyperbole d'un égarement de la pensée. En effet, sa pensée au-delà des principes et des règles, fait s'accorder les paradoxes, s'ouvre aux incohérences ; sans à-propos, elle n'est

¹³⁸⁵ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* – « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », Éditions Galilée, 1990, p. 19.

encore qu'une œuvre, c'est-à-dire la mise en œuvre de ce qui meurt en soi, une « *mise de mort* », selon l'expression de Derrida. La parole du fou peut alors être « glossopétique », langue reçue d'ailleurs, prophétique. Impossible à penser en surplomb, le fou ne maîtrise pas toujours son discours qui devient dès lors, sans attache, le lieu même du hors-lieu. Selon Derrida le fou se trouve déjà dans la place, il la hante d'avance, son ombre observe dans l'ombre de toute hospitalité, du tout autre, de toute autre langue. Ainsi, Derrida utilise le terme *atopique* (c'est-à-dire le non-localisable) chaque fois que la folie se caractérise d'une hyperbole de la pensée ou de l'éthique. On le note dans *Spectres de Marx*, à propos de la foule des spectres qui nous regardent et nous appellent à une éthique sans réciprocité par effet de visière, là où il s'agit d'être « *atopique* (fou et non localisable)¹³⁸⁶ », précise Derrida, « pour habiter même là où l'on n'est pas, pour hanter tous les lieux à la fois¹³⁸⁷ » ; ou encore dans *Genèses, généalogies, genres et le génie* lorsque Derrida évoque une écriture qui n'est pas seulement écriture phonétique-alphabétique où se produit la métaphysique logocentrique déterminant le sens de l'être comme présence, mais qui est en tant qu'archi-écriture, une « topo-logique atopique, folle¹³⁸⁸ » qui excède de toute part l'enfermement tombal de l'archive.

- par l'expérience de la langue et de son caractère sacré où puisse se penser l'héritage. Les jeunes générations vont hériter de la langue. Il faut entendre la responsabilité liée à ce caractère sacré de la langue dans la mesure où elle fait promesse. Même lorsqu'on tente de la séculariser, la langue garde nécessairement le caractère sacré de ce qui la hante, elle reste un appel au sacré dans ce qu'elle promet en héritage. Pourtant, cette promesse peut être menaçante dans le sens où elle peut contenir la mort et le mal absolu. Elle peut libérer la pulsion de mort en faisant notamment exploser les rancœurs nationalistes ou fondamentalistes, cela notamment par les désirs d'appropriation d'une langue pure. Dès lors, entendre les possibilités de la menace, du parjure, du fait que ce soit les morts qui puissent être obligés de veiller sur les morts, entendre l'impossible de toutes ces possibilités autour de la mort doit permettre d'apprendre à vivre. Cela enjoint à sans cesse déconstruire la vérité comme certitude ou comme fétiche. C'est une pensée politique tentant de penser un autre concept du politique à travers une mise en raison de la raison, jusqu'à en perdre la raison. Or, cette mise en question de la raison a été

¹³⁸⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993, p. 214.

¹³⁸⁷ *Ibid.*, p. 214.

¹³⁸⁸ Jacques Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie – Les secrets de l'archive*, Éditions Galilée, 2003, p. 71.

notamment inaugurée par la psychanalyse à partir de la pulsion de mort, comprise par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*, comme étant inhérente aux processus de la vie. L'hypothèse de lecture de Derrida - de ce texte et de quelques autres -, est de dégager entre le principe de plaisir et ce qui apparaît comme et qui est en effet *son autre* (à savoir par exemple la pulsion de mort) une structure d'altérité sans opposition¹³⁸⁹ ». Autrement dit, si la pulsion de mort s'exprimait dans son extrême pureté, ou la vie dans son extrême pureté, « sans négocier un compromis avec les deux autres, c'est-à-dire avec une autre par la médiation du tiers¹³⁹⁰ », alors ce serait la mort seule. Selon ce principe, la raison lorsqu'elle ne se méfie pas des rationalisations, lorsque pour raison garder elle veut être *elle-même*, dans son ipséité souveraine, une raison qui se donne raison, qui catégorise et oppose afin d'être rationnelle, qui cherche les principes de non contradiction, alors dans ces cas-là elle est d'emblée inapte à penser l'autre de la souveraineté et donc de la politique, l'autre qui menace au sein même de toute promesse, même lorsqu'elle se réclame de l'intention la plus louable. Penser « une altérité sans opposition », cela consiste d'emblée à défaire les appartenances conceptuelles claires et distinctes.

Ainsi, à travers ces trois expériences de la mort, pour apprendre à vivre enfin, se dessine un questionnement à l'adresse de la psychanalyse. Car le travail de deuil est inhérent, de part en part, à tous les processus de la psychanalyse. L'expression « travail de deuil » est d'emblée psychanalytique. Mais au-delà de la psychanalyse, Derrida veut élargir ce travail à tous les champs de la pensée et de l'éthique. Il convient donc de « faire travailler la psychanalyse ». C'est là, selon lui ce qu'il reste à faire. Non pas comme on ferait la révolution, car les révolutions se fondent sur le fantasme de ne plus devoir hériter, mais comme un travail qui nous semble d'abord être de lecture.

Derrida est d'abord un lecteur. Sa lecture est un labeur.

Il s'agit sans cesse pour lui de travailler à *lire* mais aussi travailler à écrire le *lire*, à ouvrir et s'ouvrir au livre, afin d'œuvrer à vivre selon une hyper-éthique. *Justices* texte de Derrida, tiré d'une conférence donnée en 2003, interroge explicitement à travers l'œuvre de Miller, la possibilité d'une *éthique de la lecture*. Une éthique de la lecture consisterait d'abord à répondre devant la loi qu'est le texte de l'autre mais toujours risquer que cette réponse soit mensonge, trahison, infidélité. C'est pourquoi l'éthique de

¹³⁸⁹ Jacques Derrida, *La vie la mort – Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, avril 2019, p. 292.

¹³⁹⁰ *Ibid.*

la lecture ouvre au débat interminable avec l'éthique. C'est « un combat tourmenté, risqué aventureux, aporétique, sans cesse obligé de réinventer la probité et la loyauté à l'épreuve de chaque exemple, de chaque "je", de chaque "texte", de chaque singularité, de chaque "autre" – et cela ne l'enferme ni dans les bibliothèques, ni dans les bibles, ni dans ce qu'on appelle les livres, ni dans les livres de littérature, ni surtout dans l'université¹³⁹¹. » « Ainsi la responsabilité de la réponse excède *d'une part*, vers le présumé dedans d'un texte ou d'une institution académique. Elle excède *d'autre part*, vers le politique, le social ou le juridique, les limites étroites d'une éthique¹³⁹². »

Cette responsabilité excédante se pense encore dans l'hyperbole, soit...là où le livre est pensé comme le paradigme de la folie à l'œuvre, une expérience où le sujet se brise et s'ouvre en se représentant. Un livre à la fois ouvert vers l'ailleurs mais retenu par la reliure. « Là où » *peut-être* se trouverait *khôra*, le hors-lieu, insituable, *khôra* « situante plus que située », réceptacle où le « ayez lieu » pourrait advenir. Telle une expérience sacrée, la lecture met en œuvre *de facto* une éthique. En effet, le lecteur est appelé à la nécessité de se soumettre à une écriture, supposant pour lui un indécidable et donc la désistance de sa puissance de sujet, mais néanmoins, une écriture en laquelle il est accueilli, hôte inconditionnel où le « puisse » de sa compréhension peut avoir lieu. À cet indécidable du lecteur répond la responsabilité aussi de l'auteur, héritier - au-delà de la raison et du sacré en même temps -, non seulement des textes des autres mais aussi des textes sacrés. Derrida le dit ainsi : « L'écriture littéraire est ainsi fille de la Bible, une héritière à la fois fidèle, sacrale, assermentée et impardonnablement infidèle des écritures saintes auxquelles elle ne cesse, sans l'avouer, de demander pardon pour un parjure en se présentant devant elles¹³⁹³. » Ce caractère sacré de la littérature s'envisage comme une expérience de la pensée ainsi décrite par Miller : « Miller avait décrit de façon saisissante cette situation de la littérature moderne dès le XIX^e siècle. Il appelle cela une "situation religieuse", mais c'est un site religieux dont le lieu est par essence désert. C'est un non-lieu déserté par Dieu qui s'en est retiré ou séparé. Dieu c'est le nom de celui qui toujours s'est d'avance éloigné de sa création. Comme un anachorète plus solitaire que quiconque¹³⁹⁴. » C'est aussi depuis la solitude radicale de lui-même, sa singularité indicible, que l'écrivain s'adresse pourtant à l'autre. Il donne à partager

¹³⁹¹ Jacques Derrida, *justices*, in *Appels de Jacques Derrida*, textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Lévinas et Ginette Michaud, Éditions Hermann, 2014, p. 65.

¹³⁹²*Ibid.*, p. 69.

¹³⁹³*Ibid.*, p. 56.

¹³⁹⁴*Ibid.*, p. 43.

l'impartageable de son propre goût. Ainsi l'unicité absolue rayonne au-delà, dans ce qui excède infiniment cette unicité, c'est-à-dire dans l'hyperbole de son ipséité pour constater que l'autre ne répond jamais. Là est sans doute l'acte performatif de l'écriture : être convoqué *de facto* à la non-réponse de l'autre, hors de la réciprocité, soit devoir laisser errer le texte ailleurs, dans un désert où l'autre n'est plus directement présent. Tout comme Dieu ou le mort qui ne nous parlent plus. Là se trouve le caractère vaniteux de l'écriture (oser s'adresser à tout autre), mais aussi vain (ne jamais être certain que la lettre arrivera à destination). On pourrait parler d'une expérience vaine, c'est-à-dire sans consistance (*consistere* : se tenir ensemble), mais ayant justement valeur par son caractère *intenable*, tout comme l'est la promesse. Ces mots résonnent et font résonner ceux que Derrida écrivait ainsi dès 1967 dans *Edmond Jabès et la question du livre* :

Dieu ne nous parle plus, il s'est interrompu : il faut prendre les mots sur soi. Il faut se séparer de la vie et des communautés, et se confier aux traces, devenir homme de regard parce qu'on a cessé d'entendre la voix dans l'immédiate proximité du jardin [...]. L'écriture se déplace sur un ligne brisée entre la parole perdue et la parole promise [...]. "Le jardin est parole, le désert écriture. Dans chaque grain de sable, un signe surprend." L'expérience judaïque comme réflexion, séparation entre la vie et la pensée, signifie la traversée du livre comme anachorèse *infinie* entre les deux immédiatetés et les deux identités à soi. "Yukel, combien de pages à vivre, à mourir te séparent de toi, du livre, à l'abandon du livre ?" Le livre désertique est de sable, "de sable fou", de sable infini, innombrable et vain. "Ramasse un peu de sable, écrivait Reb Ivri...tu connaîtras alors la vanité du verbe"¹³⁹⁵.

Conclusion générale

Nous aurons donc tenté de montrer comment Derrida, par le geste de la déconstruction, a radicalisé le coup d'envoi révolutionnaire de la psychanalyse.

Si traditionnellement dans l'histoire, c'est à l'apport freudien que l'on fait correspondre l'idée de déstabilisation du sujet conscient et souverain, Derrida, lui s'intéresse d'abord et en-deçà de la psychanalyse, aux philosophies ayant provoqué un mouvement d'insécurité dans les certitudes de la pensée. La lecture de Derrida se penche plus particulièrement sur le texte de Heidegger afin de recueillir après lui la question du sujet. Avec Heidegger, le sujet ne peut plus être envisagé ni dans la

¹³⁹⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* « Edmond Jabès et la question du livre », Éditions du seuil, 1967, p. 104.

permanence d'une présence, le *sub-jectum* étant jeté dans l'existence, ni ayant un accès privilégié à lui-même. Il inaugure l'idée de la différence entre l'être et l'étant. Pourtant, lecteur critique avant tout, Derrida, considère que Heidegger ne parvient jamais vraiment à sortir de l'idée de présence. La présence est certes pensée comme mouvement extatique et dynamique, lui-même conçu comme une venue en présence, mais ce qui permet de dévoiler cette seconde forme de présence, c'est un Dire plus radical que celui de la diversité des langues, une parole de l'origine permettant de penser l'éclaircie au-delà du *logos*, un Dire se pensant à partir du *legein*, dans le rassemblement, c'est-à-dire ce qui recueille, met à l'abri. Derrida parle alors de l'espérance de Heidegger, de sa nostalgie à trouver une inscription rassemblante, unifianse et unique. Elle se requiert dans sa quête du nom propre et du nom unique, le premier mot de l'être. Ainsi même la démarche heideggérienne s'ordonne autour d'un axe qui est métaphysique, celui de la séparation entre l'authentique et l'inauthentique ou encore entre la temporalité originaire et celle déçue. Ce que Derrida rejette c'est qu'il y puisse y avoir une origine de la parole permettant de dire le temps historial, tandis que dans le temps de l'histoire, il ne serait question que d'un temps où l'on perd la question authentique de l'être. Derrida souhaite donc penser au-delà de la grammaire métaphysique.

Pour y satisfaire, il provoque donc un pas de plus, du côté de la psychanalyse. Avec Derrida, le sujet est interrogé jusque dans ses fondements inconscients. Quand Heidegger sollicite l'étrangeté d'un rapport au monde provoquant l'étonnement et l'angoisse, en vue de penser une érection des forces spirituelles et une puissance de la pensée, Derrida, lui, pense un sujet instable à se rassembler à cause de processus inconscients, de forces et de pulsions, cela afin de l'appeler à la responsabilité d'une subjectivité jamais puissante de pouvoir coïncider avec elle-même, jamais à même de se saisir dans une parfaite identité à soi. La responsabilité consiste d'abord pour Derrida à déconstruire la certitude d'être à la tête de soi-même afin d'en assumer les conséquences politiques. C'est au fond l'idée de souveraineté que Derrida souhaite déconstruire, où qu'elle se trouve. Y compris et même surtout dans celle d'une souveraineté du sujet vis à vis de lui-même. Par la psychanalyse il voit la possibilité de penser une responsabilité entendue autrement que dans l'élément de la généralité, notamment celle du concept lorsqu'il catégorise et rassemble dans l'unité du mot, un sens abstrait du devoir ou de la théorie morale. Il faut résister au « collectif » à un

« nous », à un « appartenir », partout où pourrait se dissoudre la singularité irréductible et où pourraient dès lors se jouer une résorption de ce qui en nous est insubstituable. La psychanalyse en tant qu'elle s'occupe du « un par un » est par définition une démarche autour de la singularité.

Pourtant dans ce désir de convoquer la singularité, au-delà de sa seule maîtrise consciente se trouve l'un des paradoxes de la pensée de Derrida. Il faut sauvegarder la singularité irréductible de chacun, penser la responsabilité dans une éthique du sujet, néanmoins l'idée politique se fonde pour Derrida dans le refus d'une pulsion d'ipséité, partout où s'érige le fantasme d'une puissance souveraine du sujet, cela pour se prémunir contre les identifications mimétiques. Autrement dit, il réclame que puisse se penser une responsabilité subjective et éthique irréductible tout en ne renonçant pas à une politique envisagée au cœur même de la communauté.

Or donc, avec Derrida, rien ne doit se solutionner, la relève d'une dialectisation des contradictions reconduit les effets intellectuels de l'hégémonie d'un concept sur un autre. Dans une opposition philosophique classique, il n'y a pas la coexistence pacifique d'un vis-à-vis mais une « hiérarchie violente ». Un des deux termes commande l'autre, occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est renverser la hiérarchie. Résoudre la contradiction dans un troisième terme consiste à relever (*aufheben*), soit idéaliser en *internant* la différence dans une présence à soi. À l'inverse, il faut endurer l'aporie, en appeler à l'espacement et à l'écart. C'est alors toujours à un détour que Derrida nous convoque. Ne pensant jamais frontalement la contradiction, il déplace la question, tout comme opère le psychanalyste, en tentant, de façon oblique, de faire que le patient puisse entendre que peut se déplacer son discours hors de son obsession ou de sa complexité psychique, cela notamment en dérangeant la certitude du discours de la présence à soi-même. L'analyste convoque le sujet à s'entendre dans un inouï de lui-même, tel un « moi » démis de la maîtrise de la parole et délogé d'une décision souveraine dans ses intentions et actes. Le détour derridien, ou « l'offrande oblique », - qui préfère l'économie ou la discrétion de l'*ellipse* à l'exigence de frontalité, jugée violente et naïve -, consiste, de la même façon, à faire événement à une pensée de l'ailleurs, hors de soi, celle de l'autre, soit de l'altérité toujours pensée d'abord comme *étrange, étrangère*. Elle suppose dans ses fondements que le sujet soit renvoyé à sa responsabilité unique, mais d'une façon autre que celle de la réponse d'un « je » capable de répondre de soi dans une mémoire totale et intacte ayant conscience de toutes les

prémises et conséquences de sa décision. À la place de la réponse demeure du secret. Or, le secret est ce qui dans la parole reste étranger à la parole, le secret impassiblement se tient là, à distance, hors d'atteinte. Et précisément, autant l'inconscient que l'autre, font en moi événement, ils sont ce qui arrive autrement que par ma décision. Ils me démettent de la tranquille assurance de la conscience en la certitude assurée de soi. Il faut que je consente à m'ouvrir à cette étrangeté, à cet incalculable de la désistance. Là où autant avec moi-même qu'avec l'autre je reste étrangement séparé. La question politique reste en suspens, envisagée d'abord dans sa dimension éthique irréductible, elle demeure néanmoins démise de la seule responsabilité d'un sujet souverain en sa conscience, seulement appelé à résister à ses désirs de mimétisme et à accueillir l'étrangeté de lui-même et de l'autre.

Afin de radicaliser cette étrangeté, Derrida convoque la philosophie à un vouloir-dire l'hyperbole, là où la pensée s'effraie, incapable à rejoindre une vérité assurée et objective. Ayant parfois tendance à considérer le sujet dans une posture de face-à-face, en vue d'une tentative de maîtrise et de possession de la connaissance du monde, la philosophie est soumise dorénavant à deux fatalités : celle de se penser elle-même, grâce au sujet pensant, privilégiée à dire la vérité de l'être ou l'essence et celle de se penser comme la langue la plus performative pour y satisfaire. Il s'agit alors de la faire sortir de ses gonds. Cela suppose d'aller au-delà du texte de la philosophie, du *logos*, donc au-delà de l'intention consciente de l'auteur. Écrire – la dissémination – c'est donc prendre en compte la castration. La psychanalyse est ainsi convoquée pour défaire l'édredon du symbolique, pour le découdre et en découdre. La démarche psychanalytique est sollicitée par Derrida pour aider à déloger le réfoulé, ce qui fait symptôme dans les textes de la tradition, et que puisse se penser un cheminement sans réponse là où se questionne d'abord la vérité. Convoquant un va et vient incessant entre l'auteur et le lecteur, Derrida se fait tour à tour l'un et l'autre, en le même temps, au sein même de son écriture.

Il interroge notamment les mécanismes du désir de vérité porté par la pulsion de savoir. En effet, la pulsion de savoir est conçue par Freud comme particulièrement complexe. N'étant ni de l'ordre des pulsions élémentaires, ni subordonnée à la sexualité, sa pratique correspond néanmoins à une modalité sublimée de l'emprise, alors même

qu'elle travaille aussi avec l'énergie du plaisir de voir. La pulsion de savoir ouvre un champ large aux velléités de domination et de désirs de mimétismes.

Or, se joue ici même un autre paradoxe, du côté de la psychanalyse cette fois. Alors que Freud interroge la pulsion de savoir et que Lacan pose le doute sur le discours du maître pour proposer l'idée d'une vérité démise du pouvoir du sujet à rejoindre un savoir sur l'être, tous deux appellent pourtant de leurs vœux l'éclosion d'une nouvelle compréhension du psychisme, chacun restant passionné de la vérité.

C'est certainement confronté à ce paradoxe que Derrida résistera aussi et profondément au discours de la psychanalyse. Persistant à utiliser ses apports, il ne cessera jamais de considérer les « grands concepts de la psychanalyse » comme peu intéressants en eux-mêmes, pas plus que leurs grandes oppositions conceptuelles inspirées de la tradition philosophique. Au fond, Derrida réclame une exigence et une méfiance face à la psychanalyse, aveugle à se reconnaître elle-même enfermée dans les rouages d'une pensée de la vérité. Certes, l'idée même de vérité est remise en cause, tant avec Freud qu'avec Lacan, néanmoins, pour chacun d'eux, une certaine vérité reste à sa place, c'est-à-dire encore ancrée dans la tradition *phonologocentrique*. Derrida se définira alors comme l'ami de la psychanalyse.

Or, le sentiment, la fraternité, l'amitié sont pour Derrida les termes où se jouent le plus profondément les enjeux politiques. Si la philosophie, dans une certaine tradition, cherche à dépassionner l'affect, pour penser une morale « pure », Derrida, lui, repère dans les liens affectifs les nouages les plus complexes inhérents à toute communauté. Une politique est appelée par Derrida à être « de l'amitié » lorsqu'engageant par ailleurs à une éthique du secret, il la renvoie à l'autre, là où nous sommes « tenus en passion à l'autre ». Il faut donc déconstruire les enjeux autour de ce vieux nom d'amitié, soit fonder un autre nom de l'amitié, le « juste » nom. Pour y convenir, Derrida déconstruit l'idéal de la fraternité. Questionnée dans son concept courant, il faut la défaire de quelques unes de ses illusions. La fraternité ne consiste pas d'abord à appartenir à un « nous », mais au contraire elle se conçoit dans le lien entre la singularité du sujet (irréductible et résistante) et la communauté. La proposition derridienne d'une promesse intenable entre la singularité et la communauté, insiste. Il propose alors de penser une nouvelle forme d'*Éros* conjoint au *polémos* : un *poléros*. Dans ce néologisme se disent les rapports de force entre le *politique* et l'*Éros*, à l'œuvre dans toute

institution, mais aussi dans toute analyse et plus spécifiquement encore dans la loi de l'analyse freudienne. Analyser expose toujours au risque de considérer que pour espérer être dans le vrai, il faille revenir aux origines. De même, l'analyse serait « réussie » si et seulement si on ne résiste pas à la solution de l'analyste. Au-delà de trouver la source de ce qui fait symptôme, il faudrait convaincre l'analysant des propositions de l'analyste. C'est exactement là qu'il convient pour Derrida de résister à l'illusion selon laquelle *au nom de la vérité*, il conviendrait de dépassionner, soit d'expurger l'analyse des résidus affectifs qui la parasitent, c'est-à-dire la rendre neutre et objective, cela afin d'obtenir une vérité également objective. Il faudrait une neutralité analytique. Alors même que face au sujet, le psychanalyste propose que s'ouvrent à tous les vents les enjeux affectifs les plus complexes, elle semble pourtant encline à fonder sa *praxis* sur des fondements métapsychologiques teintés de dogmatisme ou sur des appartenances institutionnelles figées. Être l'ami de la psychanalyse, c'est donc reconnaître que dans toute institution, comme dans toute recherche de *praxis* ou de théorie, couvent des enjeux passionnés, ceux du pouvoir lié au savoir. La solution que recherche tout analyse représente l'écueil et la séduction à l'œuvre dans toute la tradition métaphysique. Elle devient encore plus probante au cœur des enjeux les plus intimement affectifs de la psychanalyse. Face à cela Derrida oppose une résistance à tout ce qui ferait résistance à reconnaître ces rapports de force, ces dénégations, ces fantasmes d'une vérité fétichisée. Une résistance doit être opposée aux illusions de la vérité, celles aussi de penser qu'il puisse y avoir une force, une finalité et une issue à l'analyse. Les motifs traditionnels de la métaphysique sont reconduits par la psychanalyse, dans cet esprit des *Lumières*, dont le souci est précisément de rendre raison du sens en posant la question de l'origine.

Ainsi, quand bien même Freud propose une analyse sans fin, il persiste tout de même à résorber les processus de répétition en fantasmant une résolution de la compulsion par le retour aux origines du symptôme. La dissémination, au contraire, ouvre au-delà de la polysémie, au sans fin, à un *accroc* de l'écriture qui ne se laisse plus recoudre. La dissémination est le lieu (non-lieu ouvert) où ni le sens, fût-il pluriel, ni *aucune forme de présence* n'agraphe plus la trace. La trace est radicalisée à partir de Freud. Elle est archi-trace, ce qui signifie que l'origine n'a même pas disparu, mais qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine. Ce concept d'archi-trace détruit son nom, affirme Derrida, puisque si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originaire, donc pas de retour possible vers l'origine. Ce rejet d'un

absolu originaire ne peut se comprendre sans le renversement de la conception du temps. La différance prend ainsi tout son sens, grâce aux apports freudiens mais aussi au-delà de Freud, elle est impensable sous l'autorité de la logique de l'identité ou même sous le concept traditionnel de temps. Dès lors, l'histoire, elle aussi, ne peut plus être conçue de façon linéaire. Le temps n'est plus ce qui permet que dans l'histoire puisse s'envisager un devoir-être. Le temps est donc *out of joint*, c'est-à-dire ne pouvant que « déshonorer » l'idée même de progrès. Il faut rompre avec les fantasmes de possibles mutations performatives, de réalisation d'une rationalité ultérieure. L'histoire est faite d'interruptions et de reprises dans le temps, selon des sauts, des hiatus, elle ne peut neutraliser l'événement, l'arrivance de l'altérité.

Du côté de Lacan, Derrida interroge sans relâche la question de la vérité, là encore, grâce et au-delà de ses apports, il repère d'abord dans sa démarche une passion de dévoiler la vérité. L'analyste reste le maître de la vérité alors même qu'il critique le discours du maître et affirme la distinction entre le savoir et la vérité. Il persiste à envisager une vérité-castration, qui manquant à sa place, arrive néanmoins toujours à destination, la vérité du sujet étant de n'être jamais capable de rejoindre un savoir sur lui-même. L'analyse ne peut alors valoir que de créer l'avènement d'une parole pleine, là où se jouera la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur. Le phonocentrisme de Lacan, selon Derrida, reste alors militant. La position du phallus est transcendante, signifiant privilégié de cette marque où la part du *logos* se conjoint à l'advenir du désir. Formalisateur d'une herméneutique psychanalytique, Lacan méconnaît ou ne prend pas en compte la structure littéraire de la narration. Il omet les cadres, le jeu, les signatures, et les effets parergonaux. Pourtant, Lacan dans la dernière partie de son enseignement laissera une place active à la question de l'écriture et ouvrira à celle de l'acte poétique. De même, dans le Séminaire *Encore*, il affirmera que la dimension de l'écrit, dont il faut prendre en compte les effets, n'a rien à faire avec les oreilles, tout comme Derrida souhaite tympaniser la philosophie afin qu'elle puisse entendre l'inouï. Le savoir-lire pour Lacan tourne autour d'une impossibilité, notamment à rejoindre le sens du symptôme. L'impossible et la différence ne cessent d'être, tout comme avec Derrida, des points d'ancrages de la pensée lacanienne. Il s'appuie notamment sur l'idée d'un acte poétique comme acte psychanalytique qui consisterait à faire résonner le corps à partir d'une symbolisation au-delà, mais à partir de la *lalangue* et à faire que ne cesse pas de ne pas s'écrire la différence sexuelle, cela à

travers la parole d'un sujet unique par où transfère la vérité-sans-savoir du sujet. Un seul sujet parle et par là, sa singularité s'élève au franchissement de son désir spécifique. Derrida lui, parle d'expérience du poétique également comme une force qui répond à l'économie de la mémoire, confié en héritage, il est ce « docte inconscient » de la *Verdichtung*. Pour autant, il tient au *plus d'un sujet*. Ce serait peut-être là dans ce point d'accroche au cœur de la singularité d'une parole, même démise de sa puissance de rassembler le sens et l'être, que se situeraient les enjeux primordiaux entre « la » psychanalyse et Derrida. Si Derrida pense au final une désistance du sujet à sa singularité, alors même qu'il doit persister à s'affirmer dans sa singularité, c'est pour penser la nécessité d'une expérience du poétique comme ce qui témoigne, au-delà de soi seul, afin de se rendre à la foule des spectres qui devra dès lors hanter tout texte, là où l'auteur pourrait témoigner du monde des disparus, et où il aurait le devoir de *porter* leur monde, pour leur faire mémoire. Lacan, et les psychanalystes, eux, ne visent jamais le monde, n'ambitionnent jamais d'être une philosophie qui prétend donner une conception du monde. Il ne s'agit pas pour eux de penser « chaque fois unique la fin du monde ».

C'est ainsi pour l'*amour* de Lacan que Derrida ne cessera de désirer provoquer des effets affectifs dans sa lecture de Lacan, à la hauteur des enjeux passionnés qui y restent associés. Provoquer des remous, soit un projet déconstructeur au sein même de la psychanalyse est ce qui intéresse Derrida, afin de la faire fructifier au-delà de sa formidable fertilité. Si Freud et Lacan sont alors assignés selon Derrida, l'un et l'autre à un positivisme et à une substantialisation d'instances métaphysiques et métapsychologiques, il ne cesse pourtant de se positionner en lecteur de leurs textes, refusant de s'assujettir à une filiation, cela afin de plutôt en hériter. Il affirmera combien les grandes entités (moi, ça, surmoi, etc.) mais aussi les grandes "oppositions" conceptuelles qui ont suivi celles de Freud, comme par exemple le réel, l'imaginaire et le symbolique, "l'introjection" et "l'incorporation", lui paraissent exemptes d'une certaine rigueur. Il se dira n'être jamais prêt à suivre Freud et les siens dans le fonctionnement de leurs grandes machines théoriques. Néanmoins, Derrida ne cessera pas non plus d'appeler à un autre de la psychanalyse, c'est-à-dire à penser le « meilleur de l'héritage psychanalytique », un héritage qui pourrait « survivre » sans la métapsychologie et même peut-être sans aucun de ses concepts.

Or donc, tout héritage est une question de vie et de mort, de mémoire et de survie. Hériter c'est continuer la vie des disparus. Mais, à condition selon Derrida que ce soit autrement que par l'affect filial, selon une fraternité s'interrogeant sans cesse elle-même. Pour penser autrement la psychanalyse, le combat requis contre le savoir monolithique ou seulement analytique, mais aussi contre l'idée même de filiation, doit faire rage. La portée du savoir psychanalytique n'a au fond de valeur pour Derrida que sur le champ de bataille de la déconstruction. Déconstruisant alors la psychanalyse, Derrida ne cessera pourtant d'en utiliser les stratégies. Notamment celle de la possibilité de faire se rejoindre les oppositions. Telle est finalement la grande découverte freudienne qui subsistera à tous les assauts critiques de Derrida : cet élan qu'elle aura provoqué en posant la possibilité que la vie puisse se servir de la mort pour sur-vivre. Ainsi, par le biais de l'héritage de la psychanalyse, il s'agira finalement de perpétuer la stratégie de la démarche de la psychanalyse qui consiste d'abord à réunir ce qui est opposé. Derrida trouve en la psychanalyse, l'instrument d'une pensée envisagée selon un indomptable « indécidable ». L'indécidable situe l'inconscient, au sens rigoureusement freudien, comme ce qui, face à l'opposition philosophique, est insensible à la contradiction en tant qu'elle appartient à la logique de la parole, du discours, de la conscience, de la présence, de la vérité, etc. Ainsi, si le fils tue le père et si la civilisation est née de cette tuerie primitive, où la filiation est menaçante, alors la stratégie derridienne consiste à penser ensemble le meurtre et la promesse. Tout comme Freud ébauchera l'idée selon laquelle la pulsion de mort est inextricablement mêlée à l'*Éros*, Derrida n'aura de cesse de réunir les termes traditionnellement opposés par le *logos*, instrument de l'analyse rationnelle. Ainsi, selon Derrida, la vie *est* la mort, dans le sens où la pulsion de vie et la pulsion de mort sont entrelacées par la compulsion de répétition. Héritant des apports théoriques de Freud, Derrida les instrumentalise au service d'une bataille contre les forces pulsionnelles en jeu dans toute communauté de pensée ainsi que dans toute écriture.

C'est en ce sens que pourrait s'apercevoir alors « une nouvelle lumière psychanalytique », non pas celle issue de la raison mais prometteuse d'une force d'opposition à la pulsion de pouvoir autrement que ce que Freud préconisera à partir de la logique de la raison rationnelle. Tandis que Freud continuera d'appeler à une dictature de la raison contre les forces pulsionnelles, Derrida, lui pense la raison à l'aide de la déraison, à partir de l'hyperbole, de l'a-topique, d'une logique folle, soit intenable

en un lieu assigné, mais néanmoins émancipatrice. Tels seraient les désajustements opérés par Derrida pour penser « une justice *out of joint* », c'est-à-dire pour remodeler un concept du politique. Il faut partout, sans cesse, « faire droit » à la nécessité. Plutôt que la vérité, Derrida appelle à la nécessité d'insister sur toutes les phases de renversement d'une pensée. Cette pensée de l'audace, telle que Derrida la nomme dans *Khôra*, enjoignant davantage à la nécessité qu'à la vérité, a la vertu de déloger les certitudes d'avoir raison, dissimulées dans toute pensée. Pourtant, croire que cette attitude intellectuelle de déconstruction permettrait d'apporter une solution aux enjeux de la cruauté ou de la barbarie dans l'histoire est encore profondément illusoire. Alors même que Derrida continue d'interroger la cruauté à l'œuvre dans les civilisations, il en appelle encore à Freud pour affirmer que l'histoire de l'homme ne peut se dissocier de la relance incessante de la libido, elle-même liée à la pulsion de destruction. La recherche du souverain bien est donc indissociable de la possibilité du mal, de la pulsion de pouvoir (*Bemächtigungstrieb*), de la pulsion de destruction, voire de la pulsion de mort. L'effet de souveraineté est politiquement irréductible. On ne peut donc que jouer de tractations avec ces pulsions-là afin qu'elles ne deviennent pas une maladie mortelle. Autrement dit, on ne peut que soupirer après un idéal de l'histoire susceptible d'être un jour pacifié.

Reste alors à hériter à en perdre la raison, certes, mais de façon à jamais *mélancolique*. La démocratie comme l'autre concept du politique ne peut qu'être espérance sans horizon, messianisme sans messianité. À la puissance de la lucidité, quelle qu'en soit la provenance, Derrida substitue une promesse en forme de subjonctif : « puisse ! ». La toute-puissance à laquelle se puise le « puisse » ne s'anéantit pas dans la limite, puisque la limite est ce qui est déjà arrivé, elle se mesure dès lors à l'impossible et en jouit, en jubile, y répond « oui ! ». Que puisse alors seulement s'entendre un travail de deuil à toutes les puissances d'une théorie ou d'une pratique est alors ce à quoi Derrida semble se résoudre, soit à une ouverture encore plus radicale à l'impuissance et à l'impossible. Une mélancolie irréductible ressortant du paradoxe même des enjeux de la psychanalyse. Il s'agit de mourir à sa propre prétention de vouloir narcissiquement *surplomber* la pensée par la puissance d'une analyse lucide en désirant dévoiler ce qui à d'autres demeurerait insu. Or, parce que ce sans-savoir contient paradoxalement une certaine maîtrise de surplomb, même obtenue par le détour de la perte, elle ouvre

finalement à la puissance de désirer. Cet accroissement de désir et donc de puissance de vivre, d'agir et de commander ses émotions est ce que la psychanalyse fait miroiter si elle ne se pense pas en déconstruisant ses enjeux. Or, c'est là exactement qu'elle peut jouer le plus insidieusement de sa séduction, devenant un instrument de relance du narcissisme puis de la souveraineté. À cette prétention de *surplomber* le sens par un surcroît de lucidité, il conviendrait de mourir vraiment. Moment de kénose et d'abandon.

Entre la psychanalyse et Derrida, se jouera finalement le jeu de la mort. Si pour le sujet unique (ce « singulier » qui « est le nom de ce autour de quoi tourne la psychanalyse »), il s'agit d'advenir à son désir, pour Derrida, il s'agit que dans l'écriture et dans les textes se cache le mort pour garder son secret. L'incorporation ne doit jamais s'achever, elle n'achève jamais, l'incorporation cryptique marque toujours un effet de deuil impossible ou refusé. Se joue là la fallacieuse fiction que le mort n'est plus vivant, un mort gardé en vie, mais comme mort, gardé en soi intact. Cela permet que l'assimilation aimante, appropriante échoue : l'autre est gardé comme autre, étrange, de cet *unheimlich* du double ou du fantôme. Ce qui se dit ici du *Verbier de l'homme aux loups*, peut être transféré vers l'expérience du poétique. Le symbolique, encore idéalisant, doit déchoir et assumer la dérive sans point de capiton. Un discours jouant la folie, une sagesse se faisant passer pour folle, sagesse d'une épreuve décisive sans décision, vers le carrefour entre la passion et la littérature, entre la vie et la mort, perdant le sens et la cohérence, une écriture endeillée, celle où sonne le *glas*. Loin de faire symptôme et de ne pouvoir être raccrochée à l'œuvre, elle donne des coups et par là déjoue la raison, elle est paradigme de la création poétique. L'écriture devient ainsi disséminante, elle est effraction *marquante*, violente et polémique, elle est l'instrument de la désorganisation et du désordre du symbolique depuis un certain dehors. Œuvrer à convoquer dans l'écriture tout ce que la psychanalyse a mis à jour, notamment tout ce qui *force* le symbolique et qui relève du spéculaire, de l'imaginaire et du réel déterminé comme l'impossible, est ce à quoi Derrida appelle. Les noms de la schizophrénie et de la psychose sont explicitement invoqués par Derrida comme faisant partie des forces de désorganisation du discours, permettant l'ouverture à une écriture dite spéculaire. L'expression « écriture spéculaire », au sens littéral, renvoie à l'emploi de caractères inversés, comme s'ils étaient réfléchis par un miroir. Si les caractères doivent s'inverser dans l'écriture c'est que doit s'inverser aussi la création. Tout comme le fou - ne parvenant pas toujours à surplomber de son analyse le sens de son discours et de ses

actes ou à les penser comme telles au-delà de la métaphysique -, il faut cesser de désirer surplomber le sens de son écriture, arrêter de croire que l'auteur puisse le commander depuis un vouloir-dire présent à lui-même. Au contraire, il faut œuvrer par la folie, définie par Derrida en dehors des catégories déterminant l'être comme vie d'une subjectivité propre et consciente. La folie est alors aussi bien œuvre qu'absence d'œuvre. Elle est œuvre autrement : notamment en miroir du rêve, mais aussi en plus d'une langue... Monolinguisme de l'autre, comme enjeux politiques où la langue n'appartient jamais, là où elle ne doit pas demeurer : « une langue sans demeure ». Si la langue est devenue folle à cause d'une exaltation, sacralisation, ou invocation de la langue maternelle, alors il faut lui opposer non la raison mais une autre folie, celle du *plus d'une langue*. Ce *plus d'une langue* se conçoit d'abord comme écriture, c'est-à-dire ce qui dans la tradition du *Phèdre* est séparé du père, le père lui, demeurant dans l'*oikos*, le chez soi, figure du souverain, hégémonique et archonte des secrets sacrés. Il faut une écriture déliée de la filiation. Une écriture du rêve sans attache, à la dérive, en *envoyage*.

Là encore se joue, contre la logique, l'appel à une insensibilité à la contradiction, puisqu'il s'agit d'un « rêve éveillé », ou autrement dit d'« une vigilance de l'inconscient ». Cette vigilance de soi sans décision, indécidable, en désistance est à faire travailler sans cesse, vigilance laborieuse, mais hors conscience, de tous les instants. Cette vigilance se tient finalement hors de portée, dans le hors-lieu de la promesse. Or, la promesse pour rester vraiment promesse doit risquer sa hantise, risquer continûment et incessamment, dans une imminence interminable, de se pervertir en menace. La promesse est non seulement intenable, dans le sens de ce qui ne peut jamais tenir ensemble, mais elle est aussi menaçante. Elle doit alors défaillir, juste recevoir et s'effacer, pour ne donner qu'à recevoir, lieu insituable : *khôra*. La pensée d'une singularité irréductible associée au désir de communauté, mais sans assimilation par mimétisme, ne peut être qu'une promesse de la sorte, soit une promesse folle. Ainsi la promesse doit s'envisager sans cesse comme menaçante, tout comme la vie est la mort, puisqu'on ne peut hélas ! faire hériter les générations futures que par la langue. D'où découle la mélancolie inexpugnable de Jacques Derrida. Car si la langue est susceptible de devenir folle d'une promesse de mort à cause de ses velléités d'hégémonie, en même temps il *faut* la mélancolie folle et a-topique de la mort, il faut *donner* la mort pour la responsabilité de la vie. Car c'est seulement la mort, que les vivants ont la responsabilité de porter, qui rend la vie et l'à-venir possibles. Il ne *faut* donc surtout pas de deuil afin

qu'advienne la dissymétrie d'un lien à l'autre où l'appropriation n'y sera plus jamais possible.

Alors, il semble que ce soit dans l'écriture du rêve, dans l'éthique de chaque expérience d'écriture et de lecture que pourra se penser un texte *débordé*, débarrassé de l'illusion de vouloir et de croire que puisse se commander le sens, le vouloir-dire, la présence etc., une écriture comme réceptacle, lieu insituable plus que situé. Tout comme l'inconscient ne se situe jamais ou tout comme l'autre est insitué de son secret, *khôra* pourrait être ce non-lieu, réceptacle où l'écriture du rêve insitue la promesse intenable.

Et puis, parce qu'il faut finir... Rappelons cette confiance de Derrida. Il aurait affirmé être une figure de l'histoire de la psychanalyse, plutôt que, simplement, de l'histoire de la philosophie. Il aurait précisé qu'en disant cela il ne pensait pas simplement à ses écrits sur la psychanalyse mais à l'ensemble de sa pensée. Il aurait ajouté qu'il sentait "la présence de l'inconscient" lorsqu'il écrivait¹³⁹⁶. Son texte est peut être en ce sens-là un lirécrire puisé aux sources d'une désistance de soi provoquée par une « convocation » de l'inconscient. Convoquer de la sorte l'inconscient et plus largement les enjeux de la psychanalyse, supposerait pour Derrida que puisse se mettre en œuvre cette autre logique, au-delà de la présence de la conscience, celle impossible d'une « présence-vigilance » de l'inconscient. Que puisse se parler en brigand - poétiquement en poète - d'autres noms, là, un autre nom de l'inconscient. Un travail du rêve. Là, ailleurs, encore innommable, pourrait *peut-être* se promettre une autre langue, celle du rêve, mise en œuvre consciente mais hors-conscience, afin de convoquer à une folie au cœur même de l'écriture.

Là, insituée dans ce hors-lieu - réceptacle, *khôra* - se jouerait peut-être une expérience sacrée de la séparation, une dissymétrie sans réciprocité, une possibilité où puisse s'envisager une alternative à l'absence de réciprocité entre moi et l'autre, non plus seulement imposée par la mort mais envisagée dans une autre écriture, une écriture à jamais endeuillée. Là, l'amitié pourrait peut être se définir comme l'accord de

¹³⁹⁶ Cette confiance aurait été faite à Éli Zaretsky. Elle est reportée par Stéphane Habib dans un article intitulé *Si* [in Lignes 47, *Derrida politique*, mai 2015, p. 175]. Voici la confiance : « En 2001, lors d'une conversation personnelle à New-York, Derrida m'a confirmé qu'il se voyait aussi comme une figure de l'histoire de la psychanalyse, plutôt que, simplement, de l'histoire de la philosophie, et qu'il ne pensait pas simplement à ses écrits sur la psychanalyse mais à l'ensemble de sa pensée. On lui doit d'importantes critiques du langage réifié de la psychanalyse. Il n'en a pas moins ajouté qu'il sentait "la présence de l'inconscient" lorsqu'il écrivait. » E. Zaretsky, *Le siècle de Freud*, p.536, note 12.

deux renoncements, un champ de bataille où se reconquièrent sans cesse le rêve et la folie de l'œuvre, à l'œuvre contre la raison de savoir et pour la passion d'écrire :

À parler de façon dogmatique et elliptique, on pourrait affirmer en deux mots que l'amour et l'amitié naissent dans l'expérience de cet *unspeakable selftaste* [nous traduisons, nous permettant de brigander le texte de Derrida une fois encore, une dernière fois avant de le quitter... *Unspeakable selftaste*, soit cet impartageable goût de soi, ce goût étrangement inquiétant de soi et de l'autre] : expérience impartageable et néanmoins partagée, l'accord de deux renoncements à dire l'impossible.

La haine, la jalousie, l'envie, la cruauté, elles, ne renoncent pas. C'est peut-être pourquoi elles ont plus souvent partie liée au savoir, à la curiosité inquisitoriale, à la pulsion scopique, à l'épistémophilie¹³⁹⁷.

¹³⁹⁷ Jacques Derrida, *justices*, in *Appels de Jacques Derrida*, textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Lévinas et Ginette Michaud, Éditions Hermann, 2014, p. 34.

Bibliographie

DERRIDA, Jacques (par ordre de parution)

- *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm, 1964-1965*, Éditions Galilée, 2013.
- *La voix et le phénomène – Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967.
- *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967
- *Positions*, Les Éditions de Minuit, 1972.
- Jacques Derrida, *La vie la mort – Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, avril 2019.
- *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris, 1978.
- *La dissémination*, Éditions du Seuil, 1972.
- *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.
- *Glas*, Éditions Galilée, 1974.
- *Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*, préface au *Le verbière de L'homme aux loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok, Flammarion, 1976.
- *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980.
- *Heidegger et la question – De l'esprit et autres essais, De l'esprit*, Éditions Galilée, 1987, Éditions Gallimard, 1980.
- *Schibboleth pour Paul Celan*, Éditions Galilée, 1986.
- *Parages*, « Pas », Éditions Galilée, 1986-2003.
- *Ulysse gramophone, Le oui-dire de Joyce*, Éditions Garaldi, 1987.
- *Psyché – « Envoi »*, Éditions Galilée, 1987.
- *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, 1990.
- *Points de suspension*, Éditions Galilée, 1992.
- *Apories*, Éditions Galilée, 1992.
- *Khôra*, Éditions Galilée, 1993.
- *Sauf le nom*, Éditions Galilée, 1993.
- *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, 1993.
- *Passions*, Galilée, 1993.
- *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.
- *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, 1995.
- *Avances* par Jacques Derrida, Préface à l'ouvrage de Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Éditions de Minuit, 1995.
- *Echographies de la télévision*, Éditions Galilée/Institut national de l'audiovisuel, 1996.
- *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, 1996.
- *Demeure. Fiction et témoignage*, in *Passions de la littérature, avec Jacques Derrida*, sous la direction de Michel Lisse, Galilée, 1996.
- *Résistances. De la psychanalyse*, Galilée, 1996.
- *La contre-allée. Par Catherine Malabou et Jacques Derrida*, La Quinzaine Littéraire Louis Vuitton, 1999.
- *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999.

- *États d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États généraux de la psychanalyse*, Galilée, 2000.
- *Tourner les mots Au bord d'un film*, avec Safaa Fathy Éditions Galilée/ Arte Éditions, 2000.
- *De quoi demain...Dialogue*, Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, Fayard-Galilée, 2001.
- *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, 2001.
- *Fichus*, Galilée, 2001.
- *Artaud le Moma*, Éditions Galilée, 2002.
- *H.C. pour la vie, c'est à dire...*, Galilée, 2002.
- *Trace et archive, image et art*, conférence donnée par Jacques Derrida à l'Institut national de l'audiovisuel, Collège iconique, le 25 juin 2002.
- *Béliers – Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis le poème*, Éditions Galilée, 2003.
- *Genèses, généalogies, genres et le génie – Les secrets de l'archive*, Éditions Galilée, 2003.
- *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, 2003.
- *Chaque fois unique la fin du monde*, Éditions Galilée, 2003.
- *Le souverain bien – Ou l'Europe en mal de souveraineté – La conférence de Strasbourg 8 juin 2004*, PUF | *Cités* 2007/2 – n° 30 pages 103 à 140.
- *Les yeux de la langue*, Derrida, Cahiers de l'Herne, 2004.
- *Poétique et politique du témoignage*, Cahiers de l'Herne, Éditions de l'Herne, 2004.
- *justices*, in *Appels de Jacques Derrida*, textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Lévinas et Ginette Michaud, Éditions Hermann, 2014.
- *Au-delà du principe de pouvoir*, Article in *Rue Descartes* 2014/3 (n° 82).

Ouvrages philosophiques ou de sciences humaines

ALFANDARY, Isabelle

- *Derrida – Lacan – L'écriture entre psychanalyse et déconstruction*, Éditions Hermann, 2016.

BAAS, Bernard - ZALOSZYC Armand

- *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Éditions Navarin-Osiris, 1988.

BATAILLE, Georges

- *Le coupable*, Éditions L'imaginaire Gallimard, 1961.

BENNINGTON, Geoffrey – DERRIDA, Jacques

- *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, mars 1991.

CRÉPON, Marc

- *Langues sans demeure*, Éditions Galilée, 2005, p. 80.

DUFOURMANTELLE, Anne (invite Jacques Derrida à répondre)

- *De l'hospitalité*, Éditions Calmann-Lévy, 1997.

DASTUR, Françoise

- *Heidegger et la pensée à venir*, Éditions Librairie philosophique J.VRIN, 2011.
- *Déconstruction et phénoménologie – Derrida en débat avec Husserl et Heidegger - Temps, histoire et déconstruction*, Éditions Hermann, 2016.

FREUD, Sigmund

- *L'interprétation des rêves*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Seuil 2010 (*Die Traumdeutung, 1900*)
- *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Éditions Points, avril 2012, (*Drei Abhandlungen zur sexualtheorie, 1905*)
- *Le délire et les rêves dans la « Gradiva » de W. Jensens*, PUF, 2010 (*Der wahn und die träume in W. Jensens « Gradiva », 1907*)
- *Totem et Tabou*, PUF, 2010 (*Totem und Tabu, 1913*)
- *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.B. Pontalis, Gallimard (Folio-Essais) 1968 ; la *Métapsychologie* comprend cinq articles tous parus en 1915 ; *Triebe und triebchicksale, Die Verdrängung, Das Unbewusste, Metapsychologische, Ergänzung zur Traumtheorie, Trauer und Melancholie*.
- *Complément métapsychologique à la doctrine du rêve*, Première publication 1917, in Œuvres complètes XIII, Éditions Puf, 1988.
- *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Une difficulté de la psychanalyse, (*Eine schwierigkeit der psychanalyse, 1917*) traduction Bertrand Féron, Éditions Gallimard, 1985.
- *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, L'inquiétante étrangeté, (*Das Unheimliche, Imago, 1919*). traduction Bertrand Féron, Gallimard, 1985.
- *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot, 1981 (*Jenseints des Lutsprinzips, 1920*)
- *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, traduction S. Jankélévitch, 1981 (*Das Ich und das Es, 1920*)
- *Psychologie collective et analyse du moi* in *Essais de psychanalyse*, Éditions Petite Bibliothèque Payot, traduction S. Jankélévitch, (*Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1921*).
- *L'organisation génitale infantile*, OC Tome XVI, Presses Universitaires de France, 1991, (*Die Infantile Genitalorganisation (Eine Einschaltung in die Sexulatheorie) 1923*).
- *Inhibitions, symptômes et angoisse*, PUF, 1993 (*Hemmung, Symptom und Angst, 1926*)
- *Le malaise dans la civilisation*, Points, janvier 2010 (*Das Unbehagen in des Kultur, 1930*)
- *Pourquoi la guerre ?* in *Résultats, idées, problèmes, II, 1921-1938*, PUF, 1985 (*Warum Krieg ? 1933*)

- *Un trouble de mémoire sur l'Acropole – Lettre à Romain Rolland*, in *Résultats, idées, problèmes, II, 1921 -1938*, PUF, 1985 (*Eine Erinnerungstötung auf der Akropolis (Brief an Romain Rolland)*, 1936)
- *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, in *Résultats, idées, problèmes, II, 1921 -1938*, PUF, 1985 (*Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937)
- *Constructions dans l'analyse*, in *Résultats, idées, problèmes, II, 1921 -1938*, PUF, 1985 (*Konstruktionen in der Analyse*, 1937)
- *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Anne Berman, 1948, reproduit par les éditions Gallimard, 1980 (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939)
- *Abrégé de psychanalyse*, Éditions Presses Universitaires de France, 1946 (*Abriss der Psychoanalyse*, 1946).

GRANEL, Gérard

- *Études*, Éditions Galilée, 1995.

HEIDEGGER, Martin

- *Être et temps*, trad. Rudolf Boehm et Alphonse de Waelens, Gallimard, 1964 (*Sein und Zeit*, 1927).
- *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. Henry Corbin, Nathan, 1985 (*Was ist Metaphysik ?* 1929).
- *Nietzsche I – La volonté de puissance en tant que connaissance*, Éditions Günther Neske Verlag, 1961, Gallimard, 1971, pour la traduction française.
- *Chemins qui ne mènent nulle part – « La parole d'Anaximandre »*, Éditions Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1949, Gallimard, 1962, pour la traduction française.
- *Lettre sur l'humanisme*, Éditions Aubier, Montaigne, Paris, 1964.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?* Traduction de J. Beaufret et K. Axelos, In *Questions II*, Éditions Gallimard, 1968 (*Was ist das, die Philosophie ?* 1956)
- *Questions I et II, « Identité et différence »*, Éditions Gallimard, 1968, pour la traduction française.
- *Séminaires de Zurich, Zollikoner Seminare, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main*, 1987, 1994, 2006. Éditions Gallimard, 2010, pour la traduction française.

HENRY, Michel

- *Généalogie de la psychanalyse*, Éditions Presses Universitaires de France, 1985.

JANICAUD, Dominique

- *Heidegger en France – II. Entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999*, Éditions Albin Michel, 2001

JURANVILLE, Alain

- *Lacan et la philosophie*, Éditions Presses Universitaires de France, 1984.

LACAN, Jacques

- « Ecrits "inspirés" », article publié dans *Les Annales Médico-Psychologiques*, t. II, 1931.
- Le séminaire de 1955-1956, Livre III, *Les psychoses*, Éditions du Seuil, 1981.
- Le séminaire de 1960-1961, Livre VIII, *Le transfert*, Éditions du Seuil, mars 1991.
- Le séminaire de 1964, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1973.
- *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1966.
- Le séminaire de 1966-1967, *La logique du fantasme*, version photocopiee.
- Le séminaire de 1967-1968, *L'acte psychanalytique*, version photocopiees.
- Le séminaire, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, 1969-1970, Paris, Seuil, 1991.
- *D'un discours qui ne serait pas de semblant*, Séminaire oral du 9 juin 1971, Site Espaces Lacan.
- Le séminaire de 1972-1973, Livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, janvier 1975.
- Le Séminaire de 1974-1975, livre XXII, R.S.I., Éditions du Seuil, 1975.
- Le séminaire de 1975-1976, Livre XXIII, *Le Sinthome*, Éditions du Seuil, mars 2005.
- *La troisième, 7^{ème} Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome*, Conférence parue dans les Lettres de l'École freudienne, 1975, n° 16, p. 177-203, (189).
- *Intervention au Congrès de la Grande-Motte*, Séance du vendredi 2 novembre (après-midi), parue dans les Lettres freudiennes, 1975, pp 69 -80, (75).
- Revue *Ornicar ?*, 14, 1978.
- *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACOUE-LABARTHE, Philippe

- *Le sujet de la philosophie – Typographies I, L'oblitération*, Éditions Aubier-Flammarion, 1979.
- *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, 1973.
- *Le mythe nazi*, Éditions de l'Aube, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel

- *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 1978.

MARTY, Éric

- *Un procès sans sujet*, Éditions Gallimard, 1999.

MICHAUD, Ginette

- « *Comme en rêve....* », Éditions Hermann, 2010.

MAJOR, René

- *De l'élection – Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, Éditions Aubier, 1986.
- *Lacan avec Derrida*, Éditions Flammarion, 2001

MARION, Jean-Luc

- *Figures de phénoménologie – Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Éditions Vrin, 2012.

MARGEL, Serge

- *Le tombeau du Dieu artisan*, précédé de *Avances* par Jacques Derrida, Éditions de Minuit, 1995.

MATTÉI, Jean-François

- *Heidegger et Hölderlin – Le qudtriparti*, Éditions Presses Universitaires de France, 2001.

MILNER, Jean-Claude

- *L'œuvre claire – Lacan, la science, la philosophie*, Éditions du Seuil, février 1995.

NANCY, Jean-Luc

- *La banalité de Heidegger*, Éditions Galilée, 2015.
- *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, 1973.
- *Le mythe nazi*, Éditions de l'Aube, 1991.

ROGOZINSKI, Jacob

- *Cryptes de Derrida*, Éditions Lignes & Manifestes, 2005.
- *Le moi et la chair*, Les Éditions du Cerf, 2006.
- *Guérir la vie*, Les Éditions du Cerf, 2011.

ROUDINESCO, Élisabeth

- *Histoire de la psychanalyse en France (Tome 2)*, Éditions Du Seuil, Octobre 1986.

VAYSSE, Jean-Marie

- *L'inconscient des modernes*, Éditions Gallimard, 1999.

ZALOSZYC, Armand – BAAS, Bernard

- *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Éditions Navarin-Osiris, 1988.

Articles, articles Internet, thèse autour de et sur Jacques Derrida

ALFANDARY, Isabelle

- *Lacan Derrida le malentendu*, Article paru dans la Revue *Le Tour Critique* 3 (2014).

CABESTAN, Philippe

- *Spectres de Freud, Derrida et la psychanalyse*, PUF, Revue de métaphysique et de morale 2007/I (n° 53).

GLODSCHMIDT, Marc

- *La politique depuis la fin du monde*, Revue *Lignes* 47 – *Derrida politique* – Mai 2015.

GROSSMAN, Évelyne

- *Appartenir, selon Derrida*, Revue *Rue Descartes* 2006/2 (n°52), PUF.

HABIB, Stéphane

- « *In media res* », *Les Temps Modernes. Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670.
- « *Si* », *Lignes. Derrida politique*, Mai 2015, N°47, sous la direction de Michel Surya, textes réunis par Marc Crépon, René Major, Chantal Talagrand.
- « *S à écrire* », *Rue Descartes*, 2006/2 (n° 52), p. 64-73. DOI : 10.3917/rdes.052.0064. URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2006-2-page-64.htm>

LAMY-RESTED, Élise

- *La fin et le commencement du livre*, Colloque Derrida ENS Ulm/IMEC, 11 octobre 2014.
- *La déconstruction : une philosophie de l'à venir, entre phénoménologie et psychanalyse* – Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-Sorbonne, sous la direction de Marc Crépon, présentée et soutenue le 19 septembre 2013.

MAJOR, René

- *Derrida, lecteur de Freud et de Lacan*, Revue : *Études françaises*, Volume 38, n° 1-2, 2002, p. 165 à 178.
- *Revue Contretemps*, N° 1, hiver 1995.
- *Journal L'Humanité*, daté du 30 novembre 2004.
- *Depuis Lacan : _____*, Actes du Colloque *Lacan avec les philosophes*, Éditions Albin Michel, 1991.
- *...entre Derrida et Freud*, Revue *Lignes*, numéro 47 : *Derrida politique*, Éditions Lignes www.editions-lignes.com, mai 2015.

MICHAUD, Ginette

- *L'art du contretemps*, Spirale : arts . lettres . sciences humaines, n°228, 2009.

- *Lui – la psychanalyse*, Derrida, Cahiers de l’Herne, 2004.

MONOD, Jean-Claude

- « *“Plus d’un” engagement – Derrida.* », *Mouvements* 4/2005 (n°41), p. 141-146
URL : www.cairn.info/revue-mouvements-2005-4-page-141.htm.

PACHET, Pierre

- « *Une réélaboration de la théorie freudienne de l’inconscient* », *Quinzaine Littéraire*
– Derrida Jacques *Fors*, Revue n°253 parue le 01-04-1977.

PETITOT, Jean

- *Signifiant indivisible vs Envoi divisible*, *Revue Confrontation*, Actes du colloque, *Affranchissement du transfert et de la lettre* autour de *La carte postale* de Jacques Derrida, des 4 et 5 avril 1981, avec Jacques Derrida.

RANCIÈRE, Jacques

- *La démocratie est-elle à venir ? – Ethique et politique chez Derrida*, *Revue Les Temps Modernes. Derrida, l’événement déconstruction*, 67^e année Juillet/octobre 2012, N° 669/670.

REGAZZONI Simone

- « *Au-delà de la pulsion de pouvoir* », *Revue Lignes* 47 – *Derrida politique* – Mai 2015, p. 83.

Articles, articles Internet, mémoire, thèse autour de la psychanalyse

ASSOUN, Paul-Laurent

- « *Inconscient anthropologique et anthropologie de l’inconscient. Freud anthropologue* », *Revue du MAUSS*, 2011/1 (n° 37).

CLICHE, Anne-Élaine

- *Jacques Lacan. Poésie, savoir et vérité*, Article paru dans la *Revue Œuvres et critiques*, XXXIV, 2 (2009), p. 64.

COURNUT, Jean

- *De l'après-coup*, in *Revue Française de Psychanalyse* 4 (Tome LXI), Paris, Éditions PUF, 1997.

GAYDON, Armelle

- *Lacan et la poésie* Sous la direction de Mr. Gérard Wajeman Mémoire de D.E.A. Département de Psychanalyse Université de Paris VIII – Saint Denis Année 2003 – 2004.

GRONDIN, Jean

- *Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du dasein ?* Paru dans P. Brickle (Dir.), *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

LAMBOLEY, Raymond

- *Daseinanalyse et psychanalyse – "Laisser se dire" ce que parler veut ne pas dire – Heidegger, avec Freud malgré tout*, article paru dans *La lettre du psychiatre – vol. I – n°5 – novembre-décembre 2005*.

PASQUAL, Leander Mattioli

- *Usages cliniques de la lettre : Du bien-dire au savoir-lire*, Université Paris 8 - Ecole Doctorale Pratiques et Théories du Sens / Doctorat de Psychanalyse Domaine : Sciences Humaines et Sciences Sociales, Thèse dirigée par Sophie Marret-Maleval, Soutenue le 19 janvier 2016 (Jury : Sophie Marret-Maleval, Christiane Page, Clotilde Leguil, Emmanuelle Borgnis-Desbordes, Josiane Paccaud-huguet).

ROUDINESCO, Élisabeth

- *Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*, Actes du colloque *Lacan avec les philosophes* – Bibliothèque du collège International de philosophie, Éditions Albin Michel, 1991.

ROUILLON, Jean-Pierre

- *L'inconscient et la langue*, Conférence donnée le 26 juillet 2011, à la section clinique de Strasbourg.

SOFIYANA, Agnès

- *En lisant « La logique du fantasme »*, Article paru le 1^{er} mai 2004 sur le site : Psychanalyse-Paris.com, pour l'Abréactions Associations, 8, rue de Florence, Paris 8^{ème}.

TURNHEIM, Michaël

- *Répétition simulée : Lacan et Bataille*, Article paru dans les actes des Journées de Tours 2007, « Le primat du phallus dans son rapport à la tradition philosophique », Éditions La société Psychanalytique de Tours Éditeur.
- *Lacan, Derrida et la clinique*, Article paru dans les Actes des Journées de Tours 2005, « Depuis Lacan, quelle direction pour la cure ? », Éditions À propos, Société Psychanalytique de Tours, Institut des Hautes Études en Psychanalyse.

Reuves sur Jacques Derrida

- *Derrida*, Cahiers de l'Herne, 2004.
- *Revue Rue Descartes*, 2006/2 (n°52), *Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy*, Éditions Collège internationale de philosophie.
- *Les Temps Modernes*, *Derrida, l'événement déconstruction*, 67^e année, Juillet/octobre 2012, N° 669/670.
- *Revue Française de phénoménologie et de psychanalyse*, sous la direction de Daniel Beaune, *Derrida et la psychanalyse*, Textes recueillis par l'Association des psychologues cliniciens de Lille 3, L'Harmattan, 2014.
- *Lignes* N° 47, publiée en mai 2015, sous la direction de Michel Surya, intitulée *Derrida politique*.

Colloque et séminaires autour de Jacques Derrida et/ou de la psychanalyse (Inédits)

- Colloque de l'École de psychanalyse Sigmund Freud, *Le refoulé originaire, traces et construction*, les samedi 31 mars 2012 et dimanche 1^{er} avril 2012, à Paris.
- Séminaire d'Hélène Cixous, organisé par Le Collège International de philosophie, intitulé *Les irréparables*, à la Maison Heinrich Heine de la Cité Internationale Universitaire de Paris, le samedi 13 juin 2015.
- Séminaire de Francis Capron, *Psychanalyse et déconstruction*, donné à Espace Analytique – Paris, de 2015 à 2019.

Dictionnaires

LAPLANCHE, Jean – PONTALIS, Jean-Bertrand

- *Vocabulaire de la psychanalyse*, Éditions PUF, 2002.

L'apport freudien Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse, sous la direction de Pierre Kaufmann, Bordas, 1993.

DELAIN, Pierre

- *Derridex* - <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

Autres

ALTHUSSER, Louis

- *Pour Marx*, Éditions La découverte, Paris, 2005.

ARISTOTE,

- *Métaphysique, Z, 3, 1029 a* Éditions Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
ARTAUD, Antonin

- *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Éditions Imaginaire Gallimard, 1979.

BENJAMIN, Walter

- *Rêves, 1928-1930*, Éditions Gallimard, 2009.

CIXOUS, Hélène

- *Jours de l'an* Éditions Des femmes, 1990.
- *Lorsque je n'écris pas, c'est comme si j'étais morte*, Article du journal *Le Monde*, Année 1976, propos recueillis par Jean-Louis de Rambures.
- *L'exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Éditions Bernard Grasset, 1968.

ERASME

- *Éloge de la folie*, 1511.

NIETZSCHE, Friedrich

- *Humain, trop humain, I*, 1878, Éditions Gallimard, 1988.
- *Le Gai savoir*, 1882, Éditions Gallimard, 1982.

PARMENIDE

- *De la nature*, VI, 5.

POE, Edgar-Allan

- *La lettre volée*, 1844, in *Histoires extraordinaires*,

ZWEIG, Stefan

- *Le monde d'hier*, 1944, Éditions Belfond, 1993.

Université

de Strasbourg

Catherine KAUFFMANN

**Derrida, lecteur de
Freud et de Lacan
– Héritages de la
psychanalyse**



ÉCOLE
DOCTORALE
DES HUMANITÉS
(ED 520)

Résumé

Derrida est l'ami de la psychanalyse. Il reconnaît à Freud d'avoir contrarié, par un coup d'envoi révolutionnaire, l'idée d'une présence claire à soi-même et déjoué les tranquilles assurances d'un sujet supposé souverain dans ses décisions. Mais Derrida est aussi un lecteur éveillé, infatigable. Il veille dans les grands textes, à déconstruire les tentations hégémoniques des pensées logocentriques. Il reste ainsi vigilant face à la psychanalyse pour traquer en elle les héritages de la métaphysique. Si Freud reste tributaire d'un concept traditionnel de temps, Lacan en envisageant la destination de la lettre qui fait sans cesse retour à sa place, rate l'événement d'un sujet à jamais divisible, consistant à ne pas pouvoir consister, voué à la *destinerrance*. C'est alors à des renvois de l'autre que Derrida nous engage, au *plus d'un sujet* appelé à hériter autrement, à entendre l'inouï d'une folie du don, notamment par la promesse folle de *plus d'une langue*.

Mots clés : déconstruction, psychanalyse, différance, vérité-castration, langue, promesse, folie.

Derrida, reads Freud and Lacan – Inheriting psychoanalysis

Abstract

Derrida is a friend of psychoanalysis. He acknowledges that Freud counteracted, in a revolutionary coup, the idea of one's clear presence to oneself and defied the quiet certitudes of the subject who is supposed to be sovereign in his decisions. But Derrida is also a wakeful, tireless reader. In the major texts, he carefully deconstructs the hegemonic temptations of logo-centered thoughts. Thus he remains attentive psychoanalysis in order to hunt down metaphysical legacies. While Freud remains attached to a traditional concept of time, Lacan misses the event of a forever dividible subject, that consists in never consisting and bound to *destinerrance*, as he considers the destination of a letter that always comes back to its primary place. Therefore Derrida commits us to going back to otherness, to « *more than one subject* » deemed to a different inheritance, he commits us to hear the incredible madness of giving, especially through the crazy promise of « *more than a language* ».

Keywords : deconstruction, psychoanalysis, difference, promise, castration-truth, language, madness.