



La genèse de la déconstruction : Derrida et le temps de la phénoménologie

Kei Kiritani

► To cite this version:

Kei Kiritani. La genèse de la déconstruction : Derrida et le temps de la phénoménologie. Philosophie. Université de Strasbourg, 2020. Français. NNT : 2020STRAC015 . tel-03788729

HAL Id: tel-03788729

<https://theses.hal.science/tel-03788729>

Submitted on 27 Sep 2022

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.

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS – ED 520

Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine

THÈSE

présentée par :

Kei KIRITANI

soutenue le : 25 septembre 2020

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

Discipline : PHILOSOPHIE

La genèse de la déconstruction : Derrida et le temps de la phénoménologie

THÈSE dirigée par :

M. ROGOZINSKI, Jacob

Professeur à l'Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. RAFFOUL, François

Professeur à Louisiana State University

M. SEBBAH, François-David

Professeur à l'Université de Paris Nanterre

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. BENSUSSAN, Gérard

Professeur émérite à l'Université de Strasbourg

Remerciements

J'adresse toute ma reconnaissance à mon directeur de recherche, Jacob Rogozinski, pour ses innombrables conseils avisés et pour la confiance qu'il m'a accordée tout au long de ce travail.

Je remercie sincèrement Gérard Bensussan non seulement pour sa participation à la soutenance, mais aussi pour la qualité de son enseignement dont j'ai bénéficié. Ma gratitude va à François-David Sebbah et à François Raffoul, qui ont accepté de lire et de juger cette recherche en tant que rapporteurs.

J'exprime ma profonde reconnaissance également à Kazuo Masuda, mon premier encadrant universitaire, qui m'a toujours encouragé à continuer mes études. Je tiens à remercier mes amis et mes collègues en France, au Japon et notamment à Strasbourg, de m'avoir aidé à surmonter les difficultés de la vie étudiante à l'étranger.

Je remercie, enfin et surtout, ma famille pour sa patience et son soutien sans faille.

Avertissement

En règle générale, les parenthèses dans les citations sont de l'auteur, tandis que les crochets sont de nous. Nous avons utilisé les abréviations suivantes. La bibliographie complète se trouve à la fin cette thèse.

Ouvrages de Derrida

ED : *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

HEH : *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire : Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013.

IOG : « L'introduction à *L'origine de la géométrie* », Paris, PUF, 1962.

MP : *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), Paris, PUF, 1990.

PO : *Positions*, Paris, Minuit, 1972.

VP : *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

Ouvrages de Husserl

Crise : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Leçons : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, traduit par Henri Dussort, Paris, PUF, 1964.

Hua : *Husserliana : gesammelte Werke*, Den Haag, M. Nijhoff.

Idées I : Les idées directrices pour une phénoménologie, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

MC : *Méditations cartésiennes*, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin (poche), 1992.

OG : *L'origine de la géométrie*, traduit par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962.

RL : *Recherches logiques*, traduit par Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer,
Paris, PUF, 1959-1963.

Ouvrages de Levinas

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger : l'édition suivie d'Essais nouveaux*, Paris, Vrin, 1967.

EE : *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1990.

TA : *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 1979.

TI : *Totalité et infini* (1961), Paris, Poche, 1990.

Ouvrages de Heidegger

GA : *Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, V. Klostermann.

SZ : *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927.

Ouvrage de Hegel

Grande Logique, t. 1 : *Science de la logique : livre premier, L'être*, traduit par Bernard
Bourgeois, Paris, Vrin, 2015.

« Et c'est bien autour du privilège du présent actuel, du maintenant, que se joue [...] ce débat [...] entre la philosophie, qui est toujours la philosophie de la présence, et une pensée de la non-présence [...] ».

Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*¹.

« [J]e ne désire rien de plus que la présence, la voix, toutes ces choses auxquelles je m'en suis pris ; donc je suis le contre-exemple de ce que je prône [...] ».

J. Derrida, *Heidegger en France*².

« Il faut se donner le temps. Le reste du temps ».

J. Derrida, *Glas*³.

¹ *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 70 (désormais VP).

² « Jacques Derrida : Entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999 », Dominique Janicaud (éd.), *Heidegger en France : II. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 114.

³ *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 252.

Introduction

Peut-être pouvons-nous indiquer que la « déconstruction » est un mot qui a connu un destin étrange. Cet ancien terme grammatical a été adapté par Gérard Granel pour traduire la notion heideggerienne *Abbau*, dans sa traduction de la « Contribution à la question de l'être », choisi aussi par Jacques Derrida pour le même objectif au milieu des années 1960. Comme chacun sait, ce mot est même devenu le synonyme de la pensée de ce dernier, en dépit de son mécontentement par rapport à la connotation négative de ce terme⁴. Cependant, *avec le temps*, Derrida accepte le terme de « déconstruction » – c'est un peu comme s'il se réconciliait avec lui – et *enfin*, il va même jusqu'à dire résolument et de manière énigmatique que « la déconstruction est la justice ». Ce destin, sans doute totalement imprévisible pour le jeune penseur, pourrait paraître à nos yeux une fatalité – c'est l'effet de la rétrospection, de l'*après-coup*. Mais, c'est la « genèse de la déconstruction », c'est-à-dire sa potentialité qui est souvent oubliée ou cachée, donc sa crypte, que nous voudrions *désédimenter*, *réactiver* et *décrypter* dans cette étude⁵.

Notre thèse se donne ainsi pour objectif d'éclaircir le développement de la pensée du « premier Derrida » dans ses écrits des années 1950 et 1960. Comme il commence sa carrière philosophique par l'étude de la phénoménologie, nous traiterons principalement de ses textes portant sur la phénoménologie d'Edmund Husserl, à savoir *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1^{re} partie), « L'introduction à *L'origine de la géométrie* » (2^e partie) et *La voix et le phénomène* (4^e partie)⁶, en renonçant, non sans regret, à l'examen détaillé de *De la grammatologie* et de certains articles importants dans *L'écriture et la différence*, hormis le texte intitulé « Violence

⁴ Plus étrangement encore, aujourd'hui, le mot « déconstruction » est souvent utilisé par les conservateurs pour critiquer la « déconstruction » des valeurs traditionnelles à cause de la « pensée de 68 », dans laquelle ils voient l'origine de l'effondrement de la société occidentale.

⁵ Cf. J. Derrida, « Lettre à un ami japonais », *Psyché : Invention de l'autre (tome II)*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Galilée, 2003, p. 9-14. Sur le mot « déconstruction », voir aussi Jean-François Courtine, « Un sombre problème de traduction », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53(1), 2007, p. 23-31.

⁶ *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), Paris, PUF, 1990 (abrégé dans le texte par *Le problème de la genèse* et dans une référence PG) ; « L'introduction à *L'origine de la géométrie* », Paris, PUF, 1962 (abrégée soit par *Introduction*, soit par IOG).

et métaphysique », auquel nous consacrons un chapitre de la troisième partie. Pour Derrida, la phénoménologie est, tout d'abord, une « science rigoureuse », un « Discours de la Méthode », un « droit à la parole », étant « un exercice préalable à toute lecture, à toute réflexion, à toute écriture »⁷. S'il est avant tout un phénoménologue, c'est pour s'assurer de la légitimité juridique et transcendantale du discours, donc pour ne pas tomber dans le relativisme non-philosophique. Contrairement à ce que certains pensent, Derrida ne prend jamais part à un tel relativisme. Par sa rigueur, par sa légitimité en tant que philosophie, la phénoménologie nous donne le droit de parler de *l'originnaire* – même si c'est pour le remettre en question. Par conséquent, il convient de commencer par la phénoménologie et de la traverser. En même temps, par sa fidélité aux choses mêmes, l'enquête de Husserl révèle, sans doute à son insu, le mouvement irréductible qui interdit l'origine pleine et simple – mouvement que Derrida nomme d'abord « dialectique », puis « différance ». Nous pensons que c'est dans sa lecture de la phénoménologie que la « rature de l'origine » se manifeste le plus clairement.

C'est pourquoi nous choisissons la confrontation entre Derrida et Husserl comme chantier de travail. Ce qui donne la première justification du sous-titre « le temps de la phénoménologie », où le « temps » étant à entendre au sens d'époque. Mais il faut également convoquer deux autres grandes figures, Hegel et Heidegger. D'après Derrida, alors que Husserl lui enseigne la discipline pour aborder, de façon rigoureuse, le mouvement de différenciation, c'est Hegel qui *explicite* ce même mouvement au nom de la dialectique. Lire la phénoménologie d'un point de vue hégélien, tel est une des caractéristiques de la lecture derridienne de Husserl dès son premier texte, *Le problème de la genèse*. Ce qui est révélé par cette lecture, c'est la dialectique sans fin entre la phénoménologie et l'*ontologie* : Heidegger est donc déjà présent. Et à partir du milieu des années 1960, avec l'approfondissement de son interprétation de ce dernier, la question de la « présence » occupe une place primordiale dans sa pensée. De même que ses contemporains, Derrida subit l'influence considérable des « 3H ».

⁷ J. Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 375.

Mais pourquoi s'intéresser aujourd'hui aux écrits de Derrida sur la phénoménologie ? De fait, comme l'importance de ce thème est évidente, il existe plusieurs recherches traitant de ce sujet. Dans son ouvrage classique *The Tain of the Mirror*, Rodolphe Gasché situe le travail de Derrida dans la tradition de la phénoménologie en prenant position contre sa réception essentiellement « littéraire » aux États-Unis. Dans les études francophones, deux phénoménologues dialoguent sans cesse avec Derrida, Rudolf Bernet et Françoise Dastur – nous nous référerons souvent à leurs travaux importants. En tant que commentaire minutieux des trois textes de Derrida sur Husserl, nous pouvons énumérer trois ouvrages : *La genèse et la trace* (1998) de Paola Marrati, *Derrida and Husserl* (2002) de Leonard Lawlor et *Derrida et le langage ordinaire* (2013) de Raoul Moati⁸. L'œuvre de Marrati est sans doute une première étude exhaustive en matière du rapport entre Derrida et Husserl, laquelle a le mérite de donner une vue d'ensemble de cette problématique. De plus, même si elle est écrite bien avant la publication du cours de Derrida sur Heidegger, son analyse portant sur le rapport entre ces deux philosophes est instructive. Le livre de Lawlor développe l'analyse la plus détaillée parmi les trois. D'ailleurs, elle ne se limite pas au texte de Derrida sur Husserl, elle traite aussi l'influence des autres penseurs sur lui, à savoir Eugen Fink, Tran Duc Tao, Jean Cavailles et Jean Hyppolite ; ce qui permet de situer sa pensée dans la configuration de son époque. Le caractère singulier du récent travail de Moati consiste à relier la lecture derridienne de la phénoménologie à son débat avec les philosophes anglo-saxons, Austin et Searle. Mais son commentaire des deux premiers écrits de ce penseur – *Le problème de la genèse et Introduction* – est assez circonstancié.

Ainsi, quelle contribution notre thèse peut-elle apporter après ces trois études précieuses ? Il existe, nous semble-t-il, un problème essentiel qui n'a pas été suffisamment interrogé, c'est celui de la « présence ». Nous voudrions remettre en

⁸ Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Harvard University Press, 1986 ; Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994 ; Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016 ; Paola Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998 ; Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, Bloomington, Indiana University Press, 2002 ; Raoul Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, Paris, Hermann, 2014. Et il y a récemment quelques thèses portant sur un sujet similaire au nôtre – nous pensons notamment à celle d'Élise Lamy-Rested.

question un syntagme bien connu, trop connu peut-être, « la déconstruction de la métaphysique de la présence ». D'abord, la publication récente du cours sur Heidegger en 1964-1965, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*⁹, nous permet de clarifier cette thématique. Ce cours témoigne que le mot « présence » est introduit, non seulement comme traduction des mots allemands *Gegenwart* et *Anwesenheit*, mais aussi *Vorhandenheit*. Derrida souligne avec insistance la différence entre la « réfutation » et la « dé-construction » et le caractère « irrécusable » du privilège historique du présent. Loin de réfuter ou d'abandonner simplement ce privilège, il commence par lui conférer un *droit*, par reconnaître son indépassabilité ; Lawlor et François-David Sebbah signalent ce point avec raison¹⁰. Or, nous pensons qu'il est aussi nécessaire de rattacher ce problème à l'interprétation derridienne de Hegel, car c'est l'explication avec lui, notamment concernant son concept de « l'infini véritable », que l'indépassabilité de la métaphysique de la présence se radicalise le plus. Mais il nous semble que le rapport avec l'hégélianisme n'est pas suffisamment examiné dans les études antérieures. Bien que nous ne puissions aborder le livre prodigieux qu'est *Glas* dans le cadre de cette thèse, notre analyse des écrits de Derrida sur la phénoménologie s'effectuera toujours en tenant compte de sa lecture de Hegel – cela constitue un des traits caractéristiques de notre travail.

Pour aborder une telle tâche, nous choisissons comme fil conducteur un thème : celui du temps, de la temporalité, ce qui donne la deuxième justification à notre sous-titre équivoque, le « temps de la phénoménologie ». Comme chacun sait, le temps est l'une des thématiques les plus traditionnelles et les plus constantes dans l'histoire de la philosophie. Notamment dans la philosophie contemporaine, ce problème occupe une place centrale. Les philosophes du XX^e siècle ont, le plus souvent, privilégié le caractère *temporaire* de notre vie, la *finitude* originaire de l'homme, bref la temporalité plutôt que l'éternité. Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Benjamin, Levinas, Jankélévitch, Henry, Ricœur, Deleuze, tous ces philosophes soulignent, à des degrés

⁹ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire : Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013 (désormais HEH).

¹⁰ L. Lawlor, *Derrida and Husserl*, *op. cit.*, p. 145-165 ; François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, Paris, PUF, 2001, p. 211-231.

plus ou moins différents, l'importance du motif de la temporalité. Comme la déconstruction de la « métaphysique de la présence » est également celle de la « philosophie du présent », la temporalité se situe sans aucun doute au cœur de la pensée de Jacques Derrida. De fait, les divers problèmes qu'il envisage dans ses premiers écrits – dialectique, histoire, idéalité, langage, intersubjectivité, mort, écriture, supplément ou encore différance – sont tous profondément liés à la question du temps. Sur cette problématique, la confrontation avec Husserl est décisive, car c'est en réinterprétant à sa façon la conception phénoménologique du temps, notamment celle de la rétention, que Derrida élabore sa propre notion du temps, de la « trace ». Nous verrons trois caractéristiques importantes de son idée du temps qui apparaissent l'une après l'autre dans ses textes : l'entrelacement originaire entre les moments temporels, l'altérité radicale entre eux et la déconstruction du privilège donné au présent. Poursuivre l'analyse de sa thématique du temps nous permettra de saisir le déroulement de la pensée de Derrida. On a tendance à voir, dans sa conception du temps, uniquement ce troisième point, la critique du primat du présent. Nous nous interrogerons sur la signification de cette critique, afin de mettre en lumière la relation subtile et compliquée entre la déconstruction et la « métaphysique de la présence », qui n'est ni de traditionalisme, ni d'optimisme progressiste.

Nous pouvons trouver deux études en langue anglaise qui traitent de la question du temps chez Derrida : *The Deconstruction of Time* de David Wood et *Derrida on Time* de Joanna Hodge. Les deux auteurs ont tenté d'élaborer, chacun à sa façon, une idée particulière du temps à partir du texte de ce philosophe. Par exemple, David Wood y trouve le concept du « temps de l'écriture »¹¹. Martin Hägglund avance, lui aussi, dans son ouvrage *Radical Atheism*, que « la structure de la trace écrite permet de penser la succession du temps sans la fonder sur la présence primordiale »¹². Mais nous émettons une réserve sur ces tentatives de conceptualiser le temps avec Derrida, parce que celui-ci ne thématise jamais le temps en tant que tel. Il n'y a pas de traité du temps, ni de

¹¹ David Wood, *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989, p. 267-277 ; Joanna Hodge, *Derrida on Time*, London, Routledge, 2007.

¹² Martin Hägglund, *Radical Atheism*, Stanford, Stanford University Press, 2008, p. 209.

concept du temps, ni même une thématique élaborée du temps chez lui : dans « Ousia et grammè », il va même jusqu'à écrire que « le temps en général appartient à la conceptualité métaphysique »¹³. Il semble donc qu'il y ait quelque chose comme un « adieu au temps », tout au moins un adieu à la thématique du temps, dans ses écrits. En s'opposant à la thèse de Richard Beardsworth dans *Derrida and the Political*, compréhension selon laquelle la pensée derridienne est une pensée du temps, Geoffrey Bennington nous évoque à juste titre la méfiance de Derrida envers cette thématique¹⁴. Il y a deux orientations, l'une préfère fonder une nouvelle conception du temps à partir de ou peut-être contre Derrida, l'autre se garde d'une telle conceptualisation, étant sans doute plus fidèle à sa lettre. À notre avis, cette distinction reflète une ambiguïté intrinsèque à sa pensée. Nous tenterons de respecter en même temps les deux, c'est-à-dire, nous nous efforcerons de décrire « positivement », si l'on peut dire, l'idée derridienne du temps tout en prenant en considération son impossibilité. À vrai dire, la méfiance de Derrida porte non seulement sur la conceptualisation du temps, mais aussi sur la conceptualisation en général. C'est pourquoi, au lieu de définir une fois pour toutes la différence, la trace, le supplément, etc., Jacques Derrida ne cesse de chercher un nouveau style d'écriture, par exemple celui de *Glas*, de *La carte postale*, de *Le feu la cendre*, etc. Dans le cadre de notre travail, nous ne pouvons analyser concrètement cette dimension de son texte ; cependant, nous voudrions indiquer que cette dimension – ses lecteurs « philosophiques » la nomme parfois dimension « littéraire », avec une connotation légèrement péjorative – ne doit pas être négligée. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous ne traitons pas le temps comme *sujet* de notre thèse, mais seulement comme *fil conducteur*. Autrement dit, notre étude n'est pas une étude *thématique* sur la temporalité derridienne – l'impossibilité de la thématisation du temps comme tel inquiétera sans cesse notre cheminement. Il est impossible de comprendre suffisamment l'explication de Derrida avec la métaphysique sans comprendre sa question du temps,

¹³ J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 73 (désormais abrégé en MP).

¹⁴ Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, New York, Routledge, 1996 ; Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida*, New York, Routledge, 2000, p. 173-175.

mais celle-ci n'est élucidée que dans la stratégie générale de sa pensée. Comme le montre Husserl, le mouvement de la pensée s'avance « en zigzag ».

En somme, nous abordons le problème du temps chez Derrida, afin d'éclaircir la genèse de la pensée de « déconstruction ». Il s'agit d'abord de savoir quelle est la nature de l'idée derridienne du temps, quelle est sa particularité – telle est la première question à se poser. Mais, pour les raisons que nous venons d'évoquer, il convient également de se demander s'il est possible de conceptualiser ou thématiser sa notion du temps en tant que telle – c'est notre deuxième question. Or, l'examen de son problème du temps révélera le privilège extraordinaire de la présence que notre penseur découvre dans le concept traditionnel du temps. Selon lui, ce privilège, qui définit la philosophie elle-même, est « irrécusable » et même « indestructible ». D'où notre dernière question, *pourquoi faut-il déconstruire la métaphysique de la présence ?* Ce sont ces questions, qui s'entrelacent l'une à l'autre, auxquelles nous chercherons à répondre, à travers l'analyse de ses textes sur la phénoménologie¹⁵.

Dans la première partie, nous envisagerons d'abord les *Leçons pour une conscience intime du temps* de Husserl, ce qui nous permettra de confronter le traitement du problème du temps chez Derrida avec celui de Husserl. Le reste de cette partie sera consacré à l'examen du *Problème de la genèse*. Nous analyserons notamment la « dialectique de la constitution temporelle » ou « dialectique de la rétention et de la protention » qui interdit le pur présent originaire. Nous passerons ensuite à l'*Introduction*. En s'opposant à la temporalité historique de Husserl, Derrida veut penser la disparition inévitable et, donc, essentielle de la vérité impliquée par l'« écriture ». Tel est le thème principal de la deuxième partie. Or, dans l'*Introduction*, Derrida maintient encore sa confiance envers la notion phénoménologique de « présent vivant ». Au milieu des années 1960, la pensée derridienne est profondément réorganisée par le surgissement du thème de la « déconstruction de la présence ». Pour envisager cette réorganisation, dans la troisième partie, nous traiterons de deux textes majeurs à cette

¹⁵ Selon Jacob Rogozinski, « [d]éconstruire, c'est décrypter » ; il découvre, chez Derrida, « la décision de déconstruire l'illusion métaphysique » (*Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2014, p. 143, 145). Nous aborderons, dans la dernière partie, cette « décision » que prend Jacques Derrida résolument, malgré tout.

époque, « Violence et métaphysique » et le cours *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*. Derrida parvient à problématiser le primat historique et « irrécusable » de la présence, mais sans recourir à une sorte de non-présence absolue. Enfin, « la déconstruction de la métaphysique de la présence », qui se déploie dans *La voix et le phénomène*, fera l'objet d'une analyse dans notre quatrième partie. Cette dernière a pour objectif d'éclaircir la différence infinie-finie qui se distingue tant de la phénoménologie téléologique et indéfinie de Husserl que de la logique spéculative et infinie de Hegel. Le temps repensé à partir de l'autoaffectation joue un rôle important. Dans la cinquième et dernière partie, nous tenterons de décrire ce temps repensé par Derrida en nous focalisant notamment sur la notion de trace. Bien que la trace renvoie à un passé qui n'a jamais été présent, elle a un rapport inextricable avec le présent ; celui-ci est constitué et fissuré par ce qui est absolument étranger à lui. Pourtant, une telle idée du temps n'est pas présentée par notre penseur comme « concept du temps ». Nous réfléchissons donc sur cette impossibilité en analysant « Ousia et grammè ». Notre travail s'achèvera en envisageant les critiques adressées à la conception derridienne du temps, notamment celles qui interrogent la légitimité de l'insistance de notre penseur sur la présence.

Nous traitons donc principalement des textes du « premier Derrida », depuis *Le problème de la genèse* écrit en 1954 jusqu'à « Ousia et grammè », dont la première version a paru en 1968. En d'autres termes, nous ne pouvons analyser ses écrits des années 70 et 80, *Glas*, *La carte postale*, « Fors », etc., ni ses textes tardifs, dits parfois « politiques », à savoir *Mémoires pour Paul de Man*, *Donner le temps*, *Force de loi*, *Voyous*, etc. Ceux-ci sont pourtant importants pour notre propos, car il s'agit de l'à-venir, du messianique sans messianisme, de la promesse, thèmes qui ne se trouvent pas dans ses premiers ouvrages sur lesquels nous nous concentrons. Nous ne pouvons ici entrer dans la difficile discussion sur le « tournant » dans la pensée derridienne. Néanmoins, nous pouvons dire, au moins, que le motif de l'à-venir suppose la déconstruction du primat du présent développée dans son dialogue avec la phénoménologie. C'est pourquoi, notre travail pourrait servir de base pour une future recherche qui examinera la question du temps chez Derrida d'un point de vue plus global.

Ainsi, notre étude analyse les textes de Derrida sur la phénoménologie husserlienne, en prenant comme fil conducteur le problème du temps. Nous tenterons d'aborder sa conception singulière et aporétique du temps autour des trois traits principaux, et de montrer la limite ou l'impossibilité d'une telle cristallisation. Cela permet de poursuivre le développement de la pensée du premier Derrida dans les années 50 et 60 et, par cela, de saisir la « genèse de la déconstruction ». Mais notre propos ne se limite pas à confirmer rétroactivement sa philosophie « de jeunesse ». En saisissant la déconstruction à l'état naissant, nous essaierons aussi de reconsidérer, de remettre en question la « déconstruction de la métaphysique » telle qu'on la comprend couramment – cela reviendrait, croyons-nous, à donner et à redonner le temps à la déconstruction.

Première partie

La question du temps chez Husserl et la *philosophie* du premier Derrida

Nous commençons par examiner l'analyse du temps donnée par Husserl. Derrida élabore sa pensée, plus précisément, son idée du temps, notamment à travers son dialogue avec la phénoménologie. Pour réaliser une telle comparaison, il est indispensable de comprendre la temporalité phénoménologique non seulement par l'interprétation de Derrida, mais aussi par les textes de Husserl eux-mêmes. Cette comparaison permet de considérer Derrida comme héritier – certes singulier – de la phénoménologie husserlienne. C'est pourquoi nous consacrons le chapitre premier de la première partie (1-1) à l'analyse du texte de Husserl, et ensuite nous abordons le premier écrit de Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, dans le chapitre deuxième (1-2).

Chapitre premier (1-1)

La question du temps dans la phénoménologie husserlienne

L'étude de Husserl de la temporalité se déroule de façon systématique dans ses leçons à Göttingen en 1904-1905 et se poursuit les années suivantes. Les résultats des analyses sont édités par Edith Stein et Heidegger et publiés en 1927 dans un livre intitulé *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (désormais *Leçons*¹). Husserl met en lumière non seulement l'essence du temps phénoménologique, mais également le rapport originaire du temps et de la conscience comme flux absolu ; la subjectivité transcendantale est originairement temporelle. Il est possible de dire que son analyse du temps se divise en trois étapes. La première dure de 1893 à 1917, pendant laquelle s'établit le fondement de la temporalité phénoménologique. La deuxième recherche intensive sur le temps est effectuée en 1917-1918 à Bernau : *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, parus en 2001

¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, Paris, PUF, 1964. Lorsque nous désignons la référence du texte de Husserl, hormis quelques exceptions, nous indiquons le texte original allemand *Husserliana* (désormais Hua) et sa traduction française. De même, pour indiquer l'Œuvre complète de Heidegger, *Heidegger Gesamtausgabe*, nous utilisons l'abréviation GA.

comme volume XXXIII du *Husserliana*. Husserl a déclaré, dans une conversation avec Roman Ingarden, que cette étude était son « œuvre principale »². Finalement, il reprend ses travaux sur le temps dans les années 1930. Les manuscrits de cette époque, nommés « Groupe C », sont enfin publiés comme huitième volume du *Husserliana Materialien* en 2006. Dans *Le problème de la genèse* ainsi que dans d'autres textes ultérieurs, Derrida se réfère principalement aux *Leçons* pour interpréter la temporalité phénoménologique, car les autres manuscrits du philosophe allemand portant sur le temps n'étaient pas, à cette époque, encore disponibles³. Cependant, les derniers manuscrits que le jeune Derrida a consultés lors de son séjour à *Husserl-Archiv* en 1953 sont une exception. La liste des manuscrits qu'il a alors transcrits est jointe en tant qu'appendice au *Problème de la genèse* (PG, p. 241-243). Toutefois, il est regrettable que notre philosophe ne donne pas son interprétation de façon systématique du problème du temps chez Husserl.

1-1-1. La « mise hors circuit » du temps objectif et la critique de la théorie de Brentano

Au début des *Leçons*, Husserl déclare résolument la « mise hors circuit » (*Ausschaltung*) du temps objectif. C'est-à-dire qu'il exclut toute supposition, toute affirmation et conviction à l'égard du temps objectif pour acquérir le domaine propre aux recherches phénoménologiques. Bien que le terme de « réduction » ne soit pas encore prononcé – le manuscrit original de cette section date de 1905 – nous pouvons en reconnaître l'ébauche⁴ :

² Cf. Hua XXXIII, S. XVIII ; *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, traduit par Jean-François Pestureau et Antonio Mazzù, Grenoble, Jérôme Million, 2010, p. 6.

³ *Husserliana X*, qui réimprime les *Leçons* et d'autres manuscrits portant sur la temporalité rédigés entre 1897 et 1917, paraît en 1966. Pourtant, les *Leçons* constitueraient toujours la référence privilégiée dans l'interprétation par Derrida du temps phénoménologique. Il semble que ce dernier ne s'engage pas dans l'analyse minutieuse de ce volume de *Husserliana* qui nous permet de suivre le développement chronologique de la réflexion de Husserl – un tel travail serait nécessaire pour décrypter les *Leçons* dans lesquelles coexistent différentes phases. Cf. Alexander Schnell, *Temps et phénomène : La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Georg Olms, 2004, p. 73-74 et *passim*.

⁴ De fait, Husserl indique rétroactivement : « dans les manuscrits de Seefeld – 1905 – je trouve déjà le concept et l'usage correct de la “réduction phénoménologique” » (Hua X, S. 237, note de l'éditeur ; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Million, 2003, p. 138).

[C]e que nous acceptons n'est pas l'existence d'un temps du monde [*Weltzeit*], l'existence d'une durée chosique, ni rien de semblable, c'est le temps apparaissant, la durée apparaissante en tant que tels. Or, ce sont là des données absolues, dont la mise en doute serait vide de sens. Ensuite, il est vrai, nous admettons aussi un temps qui est, mais ce n'est pas le temps d'un monde de l'expérience, c'est le temps immanent [*immanente Zeit*] du cours de la conscience (Hua X, S. 5 ; *Leçons*, p. 7).

C'est donc le « temps immanent » à la conscience ou le vécu du temps que Husserl veut dégager. Le temps objectif, au contraire, signifie ici le temps transcendant dont on suppose naïvement l'existence dans l'attitude naturelle. On le considère, le plus souvent, comme le lieu dans lequel tout vécu et tout être ont leur place unique. Il est donc « le temps du monde » qui englobe tous les étants intra-mondains – c'est ce que Heidegger appelle l'intra-temporalité. Husserl affirme avec force que le temps immanent comme « donnée phénoménologique » n'est pas une partie du temps objectif, n'étant ni temps du monde, ni « temps réel » (*reale Zeit*), ni non plus « temps de la nature ». Pourtant, ce temps immanent n'est pas simplement identique non plus à ce que l'on appelle couramment le temps subjectif. Bien que Husserl écrive que « nous cherchons seulement à soumettre à l'analyse la conscience purement subjective du temps » (Hua X, S. 3-4 ; *Leçons*, p. 4), il ne s'agit pas du temps subjectif qui forme une dichotomie avec le temps objectif. C'est plutôt, si l'on peut dire, en deçà de la scission entre sujet/objet que Husserl cherche l'« origine du temps » (*Ursprung der Zeit*), niveau ultime constitutif du temps. De même, il ne s'agit pas non plus d'invalider le temps objectif. L'analyse phénoménologique tente d'en rendre compte en élucidant sa *constitution* dans le temps immanent.

[N]ous sommes intéressés par le fait que dans ces vécus des *Datas* « objectivement temporels » sont visés. Il y a précisément là une description qui relève du domaine de la phénoménologie, à savoir que les actes correspondants *visent* telle ou telle « objectivité », et plus exactement il faut ici dévoiler les vérités aprioriques qui appartiennent aux moments constitutifs de l'objectivité. L'*a priori du temps* est ce que nous cherchons à *tirer au clair*, en explorant la *conscience du temps* [...] (Hua X, S. 10 ; *Leçons*, p. 15).

Après avoir déterminé le terrain de ses recherches, Husserl donne l'interprétation de la théorie proposée par son maître, Franz Brentano. La mélodie étant prise comme exemple⁵, la question qui se pose est celle de savoir comment la représentation d'une mélodie, c'est-à-dire celle d'une succession, est possible. Si « lorsqu'un son nouveau retentit, le précédent [a] disparu sans laisser de trace » (Hua X, S. 11 ; *Leçons*, p. 19), nous ne pouvons entendre que des sons isolés, incapables de former une mélodie. Les rapports entre les sons successifs sont alors impossibles. Il s'avère donc nécessaire de *retenir* des sons qui ne retentissent plus. Cependant, si, lorsqu'un nouveau son retentit, les sons précédents demeurent *tels qu'ils étaient* dans la conscience, à savoir *sans être modifiés*, la représentation d'une mélodie n'est toujours pas possible. En effet, dans ce cas de figure, nous possédons seulement une somme « simultanée » (*gleichzeitig*) de sons qui n'est qu'une consonance ou dissonance. Nous ne pouvons alors comprendre la différence entre le son actuel et les sons passés. Cela signifie aussi que les sons retenus se distinguent absolument des sensations affaiblies des sons passés, lesquelles sont encore réellement présentes dans la conscience. Il en résulte le caractère particulier de ce qui *reste* dans la rétention et la nécessité de rompre avec la psychologie empirique. Pour que la mélodie soit possible, les sons passés *déterminés comme passés* doivent être encore saisis à la conscience. Selon Brentano, tel que Husserl le comprend, « la représentation de la succession n'a lieu que si la sensation antérieure ne se maintient pas sans changement dans la conscience, mais se modifie spécifiquement [...] et se modifie continûment d'instant en instant » (Hua X, S. 13 ; *Leçons*, p. 22). Dans le temps objectif, la *survivance* du son physiquement disparu – dans les termes de Husserl, sa *rétention* – serait impossible ; ce qui n'est plus, n'est absolument plus – le son retenu dans la rétention est donc différent de la réverbération du son en tant que phénomène physique. Une caducité fatale règne sur le temps objectif, si l'on peut dire. Le passé subit une disparition totale, ne laisse donc aucune trace ; le passé *n'est plus* et le futur *n'est pas encore*. Ce n'est que dans le temps subjectif – au sens phénoménologique – que nous pouvons thématiser la rétention

⁵ Depuis saint Augustin, la mélodie est souvent considérée comme l'exemple privilégié pour penser le temps : elle est, parce que purement temporelle, la réduction de l'espace.

comme « intentionnalité spécifique »⁶. La réduction nous permettrait d'échapper à l'alternative présence-absence.

Brentano recourt à la faculté de l'imagination afin de répondre au problème de la représentation d'une mélodie. Lorsque la sensation d'un son s'évanouit au moment où l'excitation réelle disparaît, l'imagination créatrice produit une « représentation imaginaire » (*Phantasie-Vorstellung*) qui a presque le même contenu que la sensation disparue, mais cette représentation est dotée de la détermination temporelle « passé » ; le passé *déterminé comme passé* demeure ainsi dans la conscience. L'imagination crée une sorte de *double*, de *phantasme* ou de *simulacre* des sensations passées pour les conserver. Une représentation créée par l'imagination, à son tour, éveille une nouvelle représentation, et ainsi de suite, de nouvelles représentations imaginaires s'associent continuellement à celles qui sont antérieures, formant ainsi une série. Brentano appelle cette loi « association originaire » (*ursprüngliche Assoziation*). Il y a donc unité d'un maintenant présent avec des passés, plus précisément avec des doubles des maintenant passés – ce qui rend possible la représentation d'une succession. Husserl apprécie cette unité découverte par Brentano en la considérant comme un « noyau phénoménologique » : « [l']unité de la conscience qui embrasse présent et passé est un *Datum* phénoménologique » (Hua X, S. 16 ; *Leçons*, p. 25)⁷.

⁶ Nous pourrions comparer la rétention avec l'*Erinnerung* hégélienne qui, elle aussi, n'est possible que dans une sorte de temps subjectif apte à surmonter la caducité du temps objectif. Pour Hegel, comme pour Husserl, surmonter l'instantanéité inhérente à la temporalité objective exige de passer par la temporalité subjective qui permet de réunir le passé et le futur.

⁷ L'intuition du temps que permet l'association originaire n'est pas encore l'intuition complète du temps infini ; elle ne concerne que quelques passés. Il faut d'abord lui adjoindre la ramification du futur : l'imagination produit la représentation du futur sous forme d'attente, sur la base de la représentation du passé. Ensuite, nous acquérons la représentation du temps infini par la conceptualisation ; cette représentation est analogue à la suite infinie des nombres ou à l'espace infini. Autrement dit, nous faisons l'idéalisation de l'intuition limitée du temps produite par l'association originaire. Ce qui est à noter ici, c'est que : 1) le futur est pensé *à partir du* passé. Il y a donc une sorte de privilège du passé par rapport au futur. Nous pourrions sans doute trouver un geste similaire dans les *Leçons*, car la protention n'est présentée que comme le renversement de la rétention ; 2) Le temps infini n'est pas l'objet de l'intuition immédiate, mais le produit de la conceptualisation. Nous pouvons aussi comparer cette idée avec celle de Husserl : chez ce dernier, l'*omni-temporalité* est atteinte par l'idéalisation comme un passage à la limite (*Expérience et jugement*) et l'unité du flux infini du vécu correspond à l'Idée au sens kantien (*Idées I*). Le temps infini est, pour Husserl, une Idée qui n'est pas donnée à l'intuition sensible, mais en même temps, il est donné *en tant qu'une Idée*. Cette idéalisation comme passage à la limite est bien différente de l'« idéation » comme intuition d'essence : cf. Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, La Transparence, 2004, p. 55-57.

Or, malgré les avancées apportées par Brentano, Husserl trouve plusieurs difficultés dans son argumentation, provenant du fait que sa réflexion s'effectue dans le cadre de la psychologie : la mise hors circuit du temps objectif ne s'y trouve pas. La question centrale posée par Husserl est « de savoir si vraiment, comme Brentano le prétend, le passé apparaît dans cette conscience sur le mode de l'imagination » (Hua X, S. 16 ; *Leçons*, p. 25). Selon la psychologie descriptive de Brentano, toute intuition du temps est une création de l'imagination. Mais si tel est le cas, comment faire la distinction entre « percevoir » la succession actuelle et « se souvenir » de la succession perçue autrefois ? Écouter actuellement une mélodie et se rappeler celle que l'on a écoutée la veille sont des actes très différents. La théorie brentanienne ne pourrait expliquer cette différence, en termes husserliens, entre présentation (*Gegenwärtigung*) et re-présentation ou présentification (*Vergegenwärtigung*)⁸. L'association originaire, en renvoyant l'intuition du temps à l'imagination, rend, en fin de compte, impossible la perception de la succession. La représentation de la mélodie réalisée par cette association est non pas sa perception, mais son imagination. Nous ne percevons pas la succession, mais nous « croyons » (*glauben*) la percevoir (Hua X, S. 13 ; *Leçons*, p. 22). Au contraire, Husserl tente de défendre la possibilité de la perception d'une succession en introduisant la distinction entre rétention et souvenir. De plus, alors que l'imagination appartient à l'activité du sujet, la conservation rétentionnelle du passé ne doit pas être ce que le sujet *peut ne pas* effectuer, sinon, l'ouverture du présent au passé ne serait pas nécessaire, mais éventuelle. La rétention est profondément passive, de telle sorte que le sujet est *originairement* temporel – si le temps était produit par l'imagination, le sujet de cette imagination est lui-même intemporel.

Husserl met aussi en question le statut du passé dans la doctrine de Brentano⁹. D'après cette dernière, un maintenant A et son double produit par l'association originaire ont quasiment les mêmes contenus, la seule différence étant que l'imagination adjoint à ce double un moment du « passé ». C'est-à-dire, un maintenant A est déjà passé, mais son

⁸ Alors qu'un terme *Vergegenwärtigung* est habituellement traduit par « présentification », Henri Dussort, traducteur des *Leçons*, traduit *Vergegenwärtigung* et *Repräsentation* par « re-présentation ». Derrida emprunte cette traduction à Dussort dans *La voix et le phénomène* ; voir la note du traducteur des *Leçons*, p. 26.

⁹ Sur ce problème, Rudolf Bernet, "Is the Present ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence", *Research in Phenomenology*, n° 12, 1982, p. 98-99.

double ayant le même contenu se trouve encore dans la conscience. Pourtant, cela ne revient-il pas à dire qu'un maintenant passé A est *encore* présent dans la conscience ? En effet, si un double de A existe dans la conscience présente, son moment du *passé* est *actuellement* vécu – ce qui semble absurde :

On objectera peut-être : A lui-même *est* passé [*A selbst sei vergangen*], mais grâce à l'association originaire un nouveau contenu A *est* dans la conscience, avec le caractère du « passé ». Cependant, si un contenu A tout pareil *est* sans cesse dans la conscience, fût-ce avec un nouveau moment, alors *le A n'est précisément pas passé, mais présent* [*gegenwärtig*] ; par suite il est maintenant présent, et sans cesse présent, et ce conjointement avec le nouveau moment « passé », passé et présent tout à la fois (Hua X, S. 18 ; *Leçons*, p. 28-29, nous soulignons).

Ce qui est *passé* est en même temps ce qui *est* passé ; le passé en tant que passé *est* ou existe maintenant dans la conscience. De tels passés sont alors « maintenant là, ils sont enfermés dans la même conscience d'objet, ils sont donc simultanés » (Hua X, S. 18 ; *Leçons*, p. 29). En termes phénoménologiques, pour autant que les contenus des passés reproduits constituent les composants réels (*reell*) du vécu, ils sont également présents à la conscience. Puisque le passé ne passe pas, il est alors impossible de comprendre le sens du mot « passé », celui des expressions comme « il a été », et notamment « il n'est plus ». Brentano considère le passé comme « irréel » : ce qui existe réellement, c'est seulement le maintenant instantané. La détermination du maintenant est la détermination exceptionnelle du temps laquelle n'altère pas le statut ontologique de l'objet. Toutefois, si le passé demeure dans la conscience en tant que composant réel, il ne peut être irréel, parce qu'« [u]n moment psychique qui s'ajoute ne peut pourtant pas faire une irréalité [*Irrealität*], supprimer une existence présente. En fait, tout le domaine des associations originaires est un vécu présent et réel [*reelles*] » (Hua X, S. 19 ; *Leçons*, p. 29). Enfin, bien que Brentano essaie de différencier le présent réel des passés irréels, cette distinction est impossible tant que les passés constituent le contenu réel de la conscience. La persistance du contenu réel du passé n'explique pas son « ne-plus » ; ce qui *est* réellement présent ne peut être « ne-plus »¹⁰.

¹⁰ Selon l'interprétation husserlienne, Brentano ne parvient pas à résoudre cette difficulté parce qu'il ne s'interroge que sur le « contenu » de la représentation temporelle. Husserl développe également

Or, pourquoi Brentano pense-t-il le passé comme un produit *irréel* de l'imagination créatrice ? C'est finalement parce qu'il s'appuie sur l'ontologie classique, selon laquelle l'être signifie toujours être *présent*. Du fait que le passé ne peut participer de la présence du présent, il doit nécessairement être irréel : ce qui existe seulement et véritablement, c'est le présent instantané. Chez Brentano, le présent et le passé sont strictement séparés, car la différence entre eux est « infinitésimale », mais abyssale. Comme le passé reproduit par l'association originaire n'est que le *double* irréel du présent passé, le passé en tant que tel, à vrai dire, ne demeure jamais. Cela non seulement 1) interdit de penser la perception authentique de la succession, mais aussi 2) remet en cause l'unité entre le présent et le passé, et en dernière instance, 3) revient peut-être à penser que le temps est *irréel*. Car la temporalité est alors composée d'un maintenant réel mais ponctuel – en un sens *intemporel* – et des passés et des futurs irréels. Il n'est pas difficile d'entendre là un écho à Aristote qui a dit dans la *Physique* : « le temps a été et n'est plus, pour l'autre il va être et n'est pas encore [...] ». Or, ce qui est composé de non-être semble ne pouvoir pas participer à la substance » (*Physique*, 218a). Husserl n'accepte pas simplement un tel concept traditionnel de l'être, grâce à la réduction phénoménologique, mettant entre parenthèses le jugement ontologique. En réduisant le temps objectif où règne la caducité, il retourne au temps phénoménologique dans lequel il est possible de thématiser la survie du passé¹¹.

Cette interprétation husserlienne de Brentano touche plusieurs points importants pour notre propos. Husserl reproche à la théorie de son maître d'être incapable de penser le « ne-plus » du passé, d'une part, mais, et de ne pas penser la persistance véritable du passé, d'autre part. En somme, chez Brentano, le passé à la fois ne demeure pas *et* ne passe pas. Il ne demeure pas, car ce qui demeure n'est pas le passé comme tel, mais son double irréel créé

ses réflexions aussi sur l'acte d'appréhension. Les recherches brentaniennes manquent d'une distinction claire entre acte, contenu d'appréhension et objet appréhendé. Pourtant, ce schème de contenu/acte d'appréhension sera partiellement abandonné quand Husserl approfondira le problème du flux de la conscience. Cf. John Brough, "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", *Man and World*, vol. 5(3), 1972, p. 311-313.

¹¹ Jocelyn Benoist écrit que, « [pour Brentano], le présent ne semble pas être une détermination temporelle comme les autres ; elle semble *redondante* : dire d'un N qu'il est au présent, c'est dire simplement qu'il est, et on peut même se demander si c'est là une "détermination temporelle". Ce qui caractérise les véritables déterminations temporelles, c'est en effet leur pouvoir modificateur » (« Modes temporels de la conscience et réalité du temps », Jocelyn Benoist (éd.), *La conscience du temps*, Paris, Vrin, 2008, p. 13). Voir également Gérard Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 40-41.

par l'imagination ; il ne passe pas, parce que le contenu de ce double est presque identique à celui du passé dont il est lui-même le double, et qu'il est réellement présent à la conscience. Si le passé *n'est plus* du tout, il est impossible de saisir le temps. Néanmoins, s'il demeure en tant que tel, le passé *n'est pas encore* passé, mais présent – dans ce cas-là aussi, le temps serait impossible. Ce qui est en jeu dans le débat entre Husserl et Brentano, c'est le caractère du passé qui n'existe plus, mais sans lequel la perception de la succession est impossible. Comment peut-on penser l'absence présente du passé ? Sans aucun doute, la théorie brentanienne montre la difficulté de penser le passé ; celui-ci n'est plus, mais il a été. Reste la question de savoir si l'argument de Husserl introduisant la rétention résout cette question aporétique. Comme nous l'allons voir, l'enjeu de la notion derridienne de trace, de cendre ou de survie, concerne profondément cette difficulté.

1-1-2. La temporalité phénoménologique et la rétention

Husserl reconnaît dans la théorie de Brentano une idée provenant d'Herbert et de Lotze, le « dogme de l'instantanéité d'un tout de conscience ». D'après ce dogme, quand on a l'intuition de la succession, les représentations saisies dans cette intuition sont simultanées dans la conscience. C'est-à-dire que « l'intuition d'un laps de temps a lieu dans un présent, en un instant » (Hua X, S. 20 ; *Leçons*, p. 33). Par exemple, chez Brentano, la conscience serait enfermée en un point instantané où coexistent le présent réel et des passés irréels produits par l'imagination. Le fondateur de la phénoménologie, au contraire, décrit la conscience qui, non seulement possède le contenu présent, mais se dirige aussi vers le tout-juste-passé et le futur proche. Au demeurant, il soutient une sorte d'*extension* de la conscience qui peut ébranler l'idée classique du présent ponctuel.

Il convient tout d'abord de préciser le terrain de l'analyse phénoménologique. Husserl enquête sur la structure du temps en prenant l'« objet temporel » (*Zeitobjekt*) comme fil conducteur. Puisque le temps du monde a été mis hors circuit, il est interdit de se demander « qu'est-ce que le temps ? » en présupposant naïvement qu'il est un étant. Ainsi, l'analyse de l'objet temporel est une voie pour accéder phénoménologiquement à ce qu'on appelle le temps. L'objet temporel est ce qui contient l'extension temporelle. Or, il ne s'agit pas ici

de l'objet temporel *transcendant*, mais de l'objet temporel *immanent*. Si nous prenons l'exemple du son, l'objet temporel immanent est « le son dans sa durée » en tant que tel ; il n'est pas le son comme chose – ou substance – persistant *dans* le temps objectif. La question est alors de savoir comment l'objet temporel immanent se constitue dans la conscience. Pour aborder cette question, il est nécessaire de réduire « toute appréhension et toute thèse transcendante », et de fixer le regard sur « le son comme pure donnée hylétique » (Hua X, S. 24 ; *Leçons*, p. 37). Cela signifie que ce dont il s'agit ici, c'est « la manière dont l'objet temporel immanent “apparaît” dans un flux continu, la manière dont il est “donné” » (Hua X, S. 25 ; *Leçons*, p. 38). Au § 9, Husserl distingue l'objet temporel immanent pris en lui-même, qui reste le même, de l'« objet dans son mode » (*Objekt im Wie*) qui apparaît comme étant sans cesse autre. Si l'on voit l'objet temporel comme tel, par exemple une table, celle-ci semble durer de façon identique ; la table tout juste passée et la table actuelle sont une seule et *même* table. Pourtant, si l'on se focalise sur l'objet temporel dans son mode, ce dernier change sans cesse. La mêmeté de l'objet comme tel a, en réalité, « une histoire, une genèse, elle est un aboutissement »¹². Ce qui apparaît est « le même », mais les apparitions de ce qui apparaît sont toujours différentes.

Afin d'examiner l'objet dans son mode, Husserl introduit la notion de « phase » qui désigne un *Zeitpunkt* (maintenant) du temps. L'expression « avoir conscience de son comme maintenant » revient à dire « avoir conscience de l'une quelconque de ses phases comme maintenant » (Hua X, S. 24 ; *Leçons*, p. 38). L'on peut indiquer que le son comme objet temporel en tant que tel est présent aussi longtemps qu'il retentit. Cependant, si l'on se concentre sur l'objet dans son mode, l'on observe qu'une partie du son est présente tandis que les autres sont déjà passées. Nous avons donc deux concepts de « maintenant » (*Jetzt*) ; maintenant désignant une seule phase actuelle et « maintenant » englobant plusieurs phases dont l'une est actuelle, c'est-à-dire, maintenant au sens strict et au sens large. Cette distinction correspondrait à l'usage courant du terme de maintenant. On dit « maintenant » pour désigner tantôt l'instant ponctuel, tantôt une certaine durée indéterminée comprenant

¹² Françoise Dastur, « Husserl et la question du temps », Jocelyn Benoist et Vincent Gérard (éds.), *Husserl*, Paris, Ellipses, p. 168. Cela évoque la différence établie par Heidegger entre le « même » et l'« identique » ; l'objet temporel est le même, mais non pas l'identique. Nous envisageons ce problème, qui est aussi important pour Derrida, dans la quatrième partie.

l'instant actuel. La thématization de l'objet temporel dans son mode nous permet de clarifier cette différence.

Husserl discerne également ces deux sens de maintenant sur le versant subjectif, dans la conscience du temps. D'une part, « il n'y a chaque fois qu'une phase ponctuelle à être maintenant » (Hua X, S. 39 ; *Leçons*, p. 55). Husserl nomme « impression originale » (*Urimpression*) cette phase présente de la conscience. Il existe, chez lui, une distinction terminologique entre le maintenant et l'impression originale. Husserl entend, en principe, par impression originale une phase actuelle *de la conscience*, et par le terme de « maintenant » (*Jetzt*) une ou plusieurs phases actuelles *de l'objet temporel*¹³. D'autre part, les phases tout-juste-passées de la conscience sont saisies par la « rétention » (*Retention*). La perception actuelle est munie de son « halo » (*Hof*), horizon temporel du passé et du futur. Autrement dit, la conscience présente n'est pas ponctuelle comme le « maintenant instantané » (*jetzige Jetzt*), mais elle constitue le « champ » (*Feld*). Le champ présent de la conscience, que le phénoménologue nomme « champ temporel original » (*originäre Zeitfeld*), « champ de présence » (*Präsenzfeld*) ou encore « horizon vivant du maintenant » (*lebendigen Horizont des Jetzt*), embrasse également le passé et le futur proches par son intentionnalité. La conscience présente se compose ainsi de trois moments, l'impression originale, la rétention qui conserve le passé proche et la « protention » (*Protention*) qui accueille le futur proche, tous les trois relevant de la « présentation » (*Gegenwärtigung*). Ce champ temporel original peut aussi être appelé présent au sens de « maintenant épais » ou de « présent élargi ». Il existe une sorte d'étendue de la conscience présente. Husserl écrit dans un de ses manuscrits que « le “donné” de la perception est nécessairement un *étendu* [*Ausdehnung*] temporellement, pas un ponctuel simplement temporel »¹⁴. Ce maintenant épais, qui comprend le maintenant instantané, est *de facto* indivisible : le phénomène d'écoulement temporel est une continuité « qui forme une unité indivisible [...] en phases qui pourraient être par elles-mêmes » (Hua X, S. 27 ; *Leçons*, p. 41-42). En conclusion, tout

¹³ Husserl écrit : « [l']impression originale a pour contenu ce que signifie le mot maintenant, pour autant qu'il est pris au sens plus rigoureux. Chaque nouveau maintenant est contenu d'une nouvelle impression » (Hua X, S. 67 ; *Leçons*, p. 88). Sur ce point, voir également Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p. 63-67.

¹⁴ Hua X, S. 168 ; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 84. Saint Augustin parle de *distentio animi*, une extension de l'âme au temps présent.

« en gardant en tête [la phase écoulee], je vis entièrement la phase présente, je l’“ajoute” – grâce à la rétention – à la phase passée, et je suis orienté vers la phase à venir (dans une protention) » (Hua X, S. 118 ; *Leçons*, p. 159). Telle est la structure tridimensionnelle de la temporalité phénoménologique qui rend possible le dépassement du dogme de l’instantanéité d’un tout de conscience. Tandis que l’impression originaire correspond au maintenant instantané, le champ temporel originaire correspond au maintenant épais.

Nous nous interrogeons plus minutieusement sur le concept de rétention, car c’est principalement à travers son analyse que Husserl approfondit ses premières réflexions sur le temps, mais aussi parce que nombre de philosophes post-husserliens, y compris le jeune Derrida, élaborent leurs pensées à partir de « l’ineestimable découverte de la rétention »¹⁵. Husserl la nomme également « souvenir primaire », tout en distinguant celui-ci du ressouvenir comme « souvenir second ». Après qu’un son cesse de retentir, toute l’unité de sa durée tombe de plus en plus dans le passé. Bien que ce son ne soit plus présent, il est encore retenu, maintenu dans une rétention. Retenir encore ce qui est déjà passé dans la conscience, c’est sans doute la définition minimale de la rétention. Même si la conscience du son passé n’est plus une conscience impressionnelle, elle ne disparaît pas simultanément avec son arrêt :

« Après » [qu’un son cesse] j’en ai « encore » conscience « un certain temps » dans la « rétention » en tant que passé, il peut être appréhendé et, sous le regard qui fixe, il peut être retenu et se tenir ou demeurer. Toute l’extension de la durée du son [...] se tient là alors, pour ainsi dire, comme quelque chose de mort, laquelle ne se produit plus de façon vivante ; c’est une forme que n’anime plus le point de production du maintenant, mais qui se modifie continûment et retombe dans le « vide » (Hua X, S. 24-25 ; *Leçons*, p. 38).

Trois points sont à noter dans ce passage : 1) en tant que nous pouvons saisir l’objet dans la rétention, celle-ci fournit une base à la reproduction adéquate du passé, laquelle rend possible finalement la connaissance idéale. À la différence de l’association originaire de Brentano, la rétention permet de *percevoir* l’objet successif comme une mélodie ; 2) bien

¹⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit* (1983-1985), Paris, Seuil (poche), 1991, t. III, p. 45.

que ce qui est retenu dans le champ du présent soit encore, en un sens, *vivant*¹⁶, il n'est plus animé de façon vivante, il s'agit donc de quelque chose de *mort*. Le pouvoir de produire ou d'animer (*beseelen*) la nouveauté de manière vivante est exclusivement réservé au maintenant jaillissant, donc à l'impression originaire ; 3) ce qui est retenu se modifie continûment et, par conséquent, retombe sans cesse dans le passé toujours plus lointain, toujours plus vide ; ce n'est pas, si l'on peut dire, un passé stable.

Tous les contenus sont d'abord donnés à la conscience dans sa phase actuelle, dans l'impression originaire : « il est nécessaire *a priori* que la rétention soit précédée d'une perception, et donc d'une impression originaire, correspondante » (Hua X, S. 33 ; *Leçons*, p. 48). Mais, puisque tout change sans cesse dans l'écoulement temporel, le maintenant de l'objet temporel se transforme instantanément en un maintenant passé, en un tout-juste-passé et est remplacé par un nouveau maintenant. La conscience impressionnelle se change continuellement en une conscience rétentionnelle. Ce changement incessant est nommé « modification » (*Modifikation*). Toutes les phases temporelles se soumettent ainsi à cette loi de modification, sans aucune exception.

Bien que ce qui est retenu dans la rétention, par exemple un son déjà passé, ne soit plus actuel, la rétention elle-même est actuelle. C'est-à-dire qu'elle est la rétention *actuelle* d'un son déjà *passé*. Mais qu'est-ce que la rétention retient précisément ? Si des contenus ou des sensations des passés maintenus dans la rétention appartiennent encore *réellement* (au sens *reell*) à la conscience, il est impossible de les distinguer des contenus actuels de l'impression originaire. Il faut donc que les contenus rétentionnels ne soient pas des contenus impressionnels réellement présents. Le son rétentionnel est un « son “remémoré de façon primaire” dans le présent : il ne se trouve pas *réellement* là [*nicht reell vorhanden*] dans la conscience rétentionnelle » (Hua X, S. 31 ; *Leçons*, p. 46). Comme le concept de contenu signifie le composant réel de la conscience, Husserl affirme que « les “contenus” rétentionnels ne sont absolument pas des contenus au sens originel du terme » (Hua X, S. 31 ; *Leçons*, p. 46). Ce que la conscience rétentionnelle contient réellement, c'est plutôt « une conscience du passé du son, un souvenir primaire du son [... qui est par principe] quelque

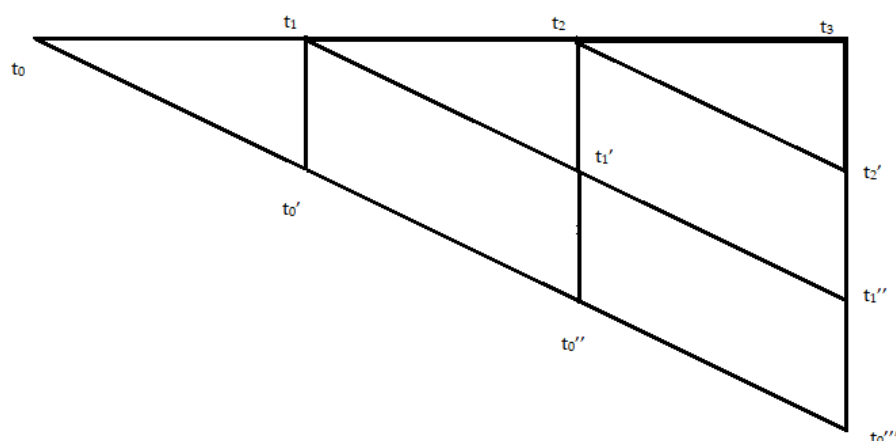
¹⁶ Husserl écrit que « [l]a rétention constitue l'horizon vivant [*lebendigen Horizont*] du maintenant » (Hua X, S. 43 ; *Leçons*, p. 60).

chose d'autre que la sensation d'un son » (Hua X, S. 32 ; *Leçons*, p. 47-48). On pourrait donc suivre Granel qui affirme que la rétention est la « présence comme mode de l'absence »¹⁷. C'est une intentionnalité reliant la conscience impressionnelle aux consciences passées, donc un rapport entre les moments de la conscience comme flux. Husserl tente ainsi d'éviter la critique qu'il adresse à Brentano, selon laquelle la coexistence de contenus présents et passés interdit de saisir la distinction entre le présent et le passé. Pourtant, la rétention est différente de la figuration par image, de l'acte de se ressouvenir. Appartenant à la présentation, elle est l'« intuition du passé », c'est une « conscience originaire ». Même si elle ne comprend pas réellement les contenus, le passé comme passé y est *donné originairement*. Ainsi, la rétention donne le passé sans le *contenir réellement* dans la conscience. C'est pour cette raison que, comme l'indique le titre de §12, la rétention est une « intentionnalité spécifique ». On appréhende le passé ou « le passer » (*das Vergehen*) sans le posséder. Husserl soutient la spécificité incomparable de la rétention : « [u]ne comparaison de ce qui n'est plus perçu, mais seulement rétentionnellement conscient avec quelque chose hors de lui, n'a absolument aucun sens. [...] je vois, dans le souvenir primaire, le passé ; il y est donné, et la donnée (*Gegebenheit*) du passé, c'est le souvenir » (Hua X, S. 34 ; *Leçons*, p. 50).

Le diagramme du temps nous aide à comprendre la structure de la temporalité phénoménologique¹⁸. Une phase actuelle t_1 retient une phase tout-juste-passée t_0 dans la rétention (t_0'). Lorsqu'une nouvelle phase t_2 apparaît comme maintenant, la phase t_1 se modifie en rétention (t_1') ; à ce moment-là, la phase t_0 retenue par la phase t_1 est *encore* retenue en tant que « rétention de rétention » (t_0'') :

¹⁷ Cf. G. Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, op. cit., p. 76.

¹⁸ Un tel tracé est-il utile mais non essentiel pour saisir le temps ? Ou bien, comme le dit Kant dans la *Critique de la raison pure* (B 156), est-il indispensable pour comprendre le temps ? Le diagramme du temps annonce, nous semble-t-il, l'enchevêtrement irréductible du temps et de l'espace que Derrida traduira par le terme d'« espacement ».



Dans le diagramme, par exemple, la phase t_3 retient t_2 qui retient t_1 , et ainsi de suite. Chaque phase actuelle s'accompagne d'« une suite continue de rétentions » représentée par une ligne longitudinale du diagramme (ligne de t_3 à t_0'''). La rétention, écrit Husserl, « porte en elle, pour ainsi dire, dans la forme d'une suite de dégradés, l'héritage [*Erbe*] du passé » (Hua X, S. 19 ; *Leçons*, p. 44)¹⁹. En d'autres termes, une phase temporelle est déjà un *continuum* composé d'une suite de rétentions. La durée temporelle est évidemment continue (ligne horizontale de t_0 à t_3), mais chaque phase est aussi une continuité ; c'est en ce sens que Husserl parle de la « double continuité des modes d'écoulement ». En outre, comme la modification opère sur tous les moments temporels, chaque rétention tombe sans cesse dans un passé plus lointain. Il y a donc une continuité de mutations rétentionnelles (par exemple, la ligne diagonale de t_0 à t_0'''). En cela, des maintenant passés s'éloignent de plus en plus et de manière uniforme d'un maintenant actuel, mais gardent leurs situations temporelles dans le temps objectif. La modification est une fonction dynamique qui renouvelle continûment l'écoulement déjà passé. Tous les passés sont, chaque fois, à nouveau reliés à un maintenant actuel par la suite des rétentions ; ce ne sont pas des sédiments statiques. Granel écrit qu'une nouvelle phase ne « s'ajoute pas à une structure morte, mais bouscule tout le passé, le re-structure entièrement chaque fois en l'enfonçant d'un cran dans le passé que le présent vivant “retient”, et ainsi lui donne son épaisseur »²⁰. Il ne s'agit donc pas

¹⁹ Nous verrons dans la deuxième partie que la temporalité historique de la tradition ou de l'héritage se base, pour Husserl, sur la temporalité originare du vécu.

²⁰ G. Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, op. cit., p. 66.

d'une juxtaposition des maintenant, mais de leur interrelation permettant une profonde continuité²¹.

Il faut préciser la « différence phénoménologique énorme » entre la rétention et le « ressouvenir » (*Wiedererinnerung*), constituant un des enjeux majeurs de la théorie husserlienne. La rétention est la fonction de retenir les phases tout-juste-passées de la conscience. Puisqu'elle appartient à la perception comme « présentation », elle est constitutive du présent élargi. En revanche, le ressouvenir est non pas la présentation originale, mais la reproduction du présent déjà passé et constitué. Ainsi, il est la « re-présentation » (*Vergegenwärtigung*). Par exemple, je peux me souvenir maintenant de la mélodie que j'ai écoutée hier soir, mais cette représentation du passé n'est pas perçue, donnée en chair et en os, mais *re-présentée*, donnée en images. Le ressouvenir est « un regard en arrière sur ce qui est écoulé ». Inversement, la « rétention elle-même n'est pas ce regard en arrière qui fait de la phase écoulée un objet » (Hua X, S. 118 ; *Leçons*, p. 159). Elle n'est pas un acte objectivant. Étant différente de la re-présentation comme activité effectuée par le sujet, la rétention est non-thétique, quelque chose de passif. Comme elle est un appendice à la conscience impressionnelle, Husserl la compare à une « queue de comète »²². L'imagination dans laquelle Brentano trouve l'origine du temps appartient, pour Husserl, à la re-présentation – il l'appelle aussi « reproduction » (*Reproduktion*). Un temps re-présenté « nous renvoie nécessairement à un temps originairement donné, non imaginé, mais présenté. La re-présentation est le contraire d'un acte originairement donateur, aucune représentation [*Vorstellung*] ne peut y trouver sa “source” » (Hua X, S. 45 ; *Leçons*, p. 62).

Pourtant, nous pouvons trouver dans les *Leçons* une oscillation concernant le concept de perception. D'abord, dans le § 16, Husserl écrit : « [s]i nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec *les différences dans les façons de se donner* qu'ont les objets

²¹ En dernière instance, le terme de « phase » ne serait pas convenable pour décrire le temps comme continuum indivisible, en ce qu'il implique inévitablement des points discontinus. Pourtant, il est impossible de parler du temps sans recourir au langage qui est, de par sa nature, discret. Pour Husserl, il importe de ne pas confondre la discontinuité du langage avec la continuité de « ce dont il parle », donc du temps : cf. F. Dastur, « Husserl et la question du temps », art. cit., p. 168. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida introduit la discontinuité du signe dans la temporalité.

²² Comme la « queue de comète » n'est pas une existence substantielle, mais un sillage éphémère laissé par le mouvement de la comète elle-même, Bernet l'interprète comme une « trace ». Cf. R. Bernet, “Is the present ever present?”, art. cit., p. 103.

temporels, *l'opposé de la perception* est alors *le souvenir primaire* et *l'attente primaire* (rétention et protention) » (Hua X, S. 39 ; *Leçons*, p. 56, souligné par Husserl). Cependant, dans le § 17, il se trouve une phase qui semble, en apparence, contraire à une première phase : « si nous nommons perception *l'acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originellement*, alors *le souvenir primaire est perception* » (Hua X, S. 41 ; *Leçons*, p. 58, souligné par Husserl). Il existe ainsi deux sens du concept de perception qui correspondent sans doute aux deux sens du concept de maintenant.

D'un côté, la rétention relève de la perception *au sens large*, celui-ci s'opposant au ressouvenir comme *Vergegenwärtigung*. Dans la rétention, on peut *voir* le passé, qui est constitué de façon originaire : « [q]ue [la mélodie] soit tout juste passée n'est pas une simple opinion, mais un fait donné, donné en personne, donc "perçu" » (Hua X, S. 36 ; *Leçons*, p. 52). Comme le passé est originellement donné dans la rétention, « [c]e dont je suis rétentionnellement conscient [...] est absolument certain » (Hua X, S. 49 ; *Leçons*, p. 67). Ainsi, la rétention est *l'intuition* du passé permettant la perception authentique de la succession²³. D'un autre côté, si nous fixons notre regard sur la différence de manière de donation, il conviendrait de dire que la rétention n'est pas la perception. Dans un tel cas de figure, la perception signifie « l'acte constituant originellement le maintenant » (Hua X, S. 41 ; *Leçons*, p. 58), maintenant comme *une* phase actuelle. Il est question de la perception au sens rigoureux. Ce qui constitue le contenu réel (*reell*) de la conscience, c'est seulement l'impression originarie – l'impression originarie et la rétention demandent d'être clairement

²³ Or, dans la mesure où une rétention tombe sans cesse dans le passé lointain par une modification continue, ce qui est retenu perd de plus en plus de clarté et est finalement mené à l'« imperceptibilité » ou à l'« évanouissement » (*Verschwinden*). C'est parce que « le champ temporel originarie est manifestement limité » (Hua X, S. 31 ; *Leçons*, p. 46). Si une phase passée s'éloigne assez loin d'une phase actuelle et quitte le champ de présence, en un sens, elle s'évanouit, elle n'est plus *vivante*. Aussi longtemps que l'objet reste dans l'horizon vivant du maintenant, il est certain. Husserl indique, de manière significative, qu'une conscience qui peut retenir rétentionnellement tous les passés n'est possible que comme Idée (Hua X, S. 31 ; *Leçons*, p. 46). Pourtant, le passé qui ne demeure plus dans le champ temporel originarie n'a pas complètement disparu. Nous pouvons réactiver le passé sédimenté par l'acte de ressouvenir. Nous avons la liberté *a priori* de re-présenter le vécu passé, parce que la rétention donne la base au ressouvenir. Autrement dit, si nous pouvons *re-trouver* le passé, c'est que, pour ainsi dire, celui-ci survit encore dans le « tréfonds » (*Untergrund*). Husserl écrit : « ce qui est retenu "sombre toujours plus loin dans le passé" – mais il y a plus : c'est nécessairement quelque chose a sombré, quelque chose qui, nécessairement, permet un souvenir évident, lequel le ramène à un maintenant donné à nouveau » (Hua X, S. 33 ; *Leçons*, p. 49). Alors, peut-on penser la disparition irréversible par le concept de rétention ? Nous aborderons cette question dans la dernière partie, en comparant ce concept husserlien de rétention avec la notion derridienne de trace.

distinguées. Cependant, même s'il existe une différence foncière entre l'impression originale et la rétention, il n'en est pas moins vrai que leur rapport n'est pas *discontinu*. L'impression originale se modifie *continuellement* en rétention ; il s'agit d'un dégradé continu. En conséquence, malgré leur différence, la perception (au sens rigoureux) et la non-perception sont étroitement liées. Dans le cas de la re-présentation, une telle continuité est au contraire impossible. Le maintenant reproduit dans le ressouvenir et le maintenant actuel où l'on procède à ce ressouvenir sont évidemment discontinus.

Le fait que le passage de l'impression originale à la rétention soit continuel signifie que tous deux sont *de facto* indivisibles. En d'autres termes, l'impression originale ou le maintenant pur n'est qu'« une limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même ». Il s'avère également « que même ce maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent *toto caelo* du non-maintenant, mais [est] au contraire en commerce continuel avec lui » (Hua X, S. 40 ; *Leçons*, p. 57). Le maintenant et la perception, au sens strict, ne peuvent être les substances indépendantes des autres moments. Pour clore cette description de la structure de la temporalité phénoménologique, nous confirmons l'ambiguïté ou l'aporie du concept de maintenant. D'un côté, bien que la phase impressionnelle de la conscience et ses phases rétentionnelles soient continues, Husserl attribue seulement à la première l'originarité du temps. L'impression originale est « le commencement absolu [...], la source originale, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste [...], elle est création originale [*Urschöpfung*] » (Hua X, S. 100 ; *Leçons*, p. 131) ; ou encore « l'impression originale est le non-modifié absolu, la source originale de toute conscience et de tout être ultérieur » (Hua X, S. 67 ; *Leçons*, p. 88). L'impression originale étant essentiellement séparée des autres moments temporels comme la rétention et la protention, on lui accorde un privilège incomparable dans le temps, ce qui revient, en dernière instance, à reconnaître qu'il y a une altérité foncière entre les moments temporels. Mais de l'autre côté, Husserl admet que la situation temporelle de chaque maintenant ne s'établit que par rapport à d'autres. Étant donné qu'un maintenant actuel est différent d'un maintenant passé, sa situation temporelle est déterminée. L'identité d'un maintenant demande donc « une différenciation originale » (*ursprüngliche Verschiedenheit*) (Hua X, S. 65 ; *Leçons*, p. 85). Ainsi, Husserl souligne, d'une part, l'originarité absolue de l'impression originale, d'autre

part, la nécessité de la différence originaire pour établir l'identité de la situation temporelle d'un maintenant. D'ailleurs, un maintenant pur n'étant qu'une limite idéale, il ne doit pas être pensé indépendamment des mainteneurs passés et futurs. La modification qui semble *survenir* à l'impression *originaire* est, en réalité, comprise dans son concept même. Le philosophe écrit :

Or le maintenant ponctuel dans son ensemble, l'impression originaire dans son ensemble, subit la modification de passé, et c'est seulement avec celle-ci que nous avons épuisé le concept du maintenant, pour autant qu'il est relatif et renvoie à un « passé », comme « passé » renvoie à « maintenant » (Hua X, S. 68 ; *Leçons*, p. 88).

C'est ainsi que nous pouvons trouver, chez Husserl, à la fois le primat accordé à l'impression originaire comme présent pur et le geste de prendre en considération le rôle fondamental du non-présent. La rétention appartient à la présentation parce qu'elle constitue le maintenant vivant. Néanmoins, elle peut se définir comme une déprésentation (*Entgegenwärtigung*)²⁴, dans la mesure où elle implique l'absence et l'éloignement incessant du passé. En un sens, la présentation n'est rendue possible que par la dé-présentation. Nous pouvons déjà entrevoir l'impossibilité de trancher l'appartenance de la phénoménologie à la « métaphysique de la présence ».

1-1-3. Le flux de la conscience absolue

Dans la deuxième section des *Leçons*, Husserl met en lumière la constitution de l'objet temporel en prenant comme fil conducteur le son apparaissant. La troisième section, intitulée « Les degrés de constitution du temps et des objets temporels », commence par clarifier les différents niveaux constitutifs. Selon Husserl, les apparitions immanentes des objets temporels qui constituent les objets transcendants sont aussi constituées dans la conscience. Il concentre à présent son regard sur cette conscience constitutive des objets immanents. Il y a trois degrés différents de la constitution du temps : 1) le temps objectif qui relève du domaine transcendant. En mettant hors circuit ce temps transcendant, Husserl entame

²⁴ Sur le terme de dé-présentation, cf. *Crise* § 54.

l'enquête phénoménologique sur 2) les apparitions des objets temporels immanents à la conscience ; il nomme « temps immanent » (*immanente Zeit*) le temps commun à tous les objets immanents. Enfin, il découvre 3) « un flux » (*ein Fluss*) de conscience dans lequel les objets temporels se constituent, qu'il appelle « flux absolu de la conscience » ou « flux de la conscience absolue ». Si ce flux est « absolu », c'est qu'il est sous-jacent à toute constitution, couche ultime de la constitution du temps au-dessous de laquelle nous ne pouvons plus descendre. En tant que niveau ultime, il est la sphère de « l'objectivation non objectivée », donc constituant sans être constitué ; c'est *l'origine du temps*. Et les moments de l'acte de perception que nous venons de décrire, à savoir l'impression originaire, la rétention et la protention, ne sont pas eux-mêmes des objets temporels immanents, ils ne peuvent donc « être compris que comme la conscience constitutive du temps, comme moment du flux » (Hua X, S. 75 ; *Leçons*, p. 100).

Husserl souligne la différence abyssale entre le flux lui-même et l'objet temporel, dont l'unité est constituée dans ce flux. L'objet dure et change, ou non, dans le temps, tantôt rapidement tantôt lentement. C'est-à-dire que l'objet temporel est quelque chose qui dure depuis une phase jusqu'à une autre, il est « constant » (*beharrlich*) pendant un certain laps de temps. La durée est la forme propre à l'objet temporel, car « c'est la forme de quelque chose qui dure, d'un être qui dure, de quelque chose d'identique dans la suite temporelle » (Hua X, S. 113 ; *Leçons*, p. 151) ; l'objet persiste en tant que même. Au contraire, le flux est un « flux de changement continu » dont la vitesse ne change jamais ; l'absence de changement y est clairement impossible. Pour le dire autrement, « dans le flux, et par principe, ne peut apparaître aucun fragment de non-flux. Le flux n'est pas un flux contingent, comme l'est un flux objectif, la fluence de ses phases ne peut jamais cesser et tourner en une continuation de phases toujours les mêmes » (Hua X, S. 114 ; *Leçons*, p. 152). Husserl considère cela comme une « absurdité » ou comme « quelque chose d'extrêmement surprenant » (*ein höchst Merkwürdiges*). Il suggère que, pour autant que l'absence de changement est impossible pour le flux, nous ne pouvons parler de son changement proprement dit, car le concept de changement n'a de sens que dans son rapport avec l'absence de changement : « [t]out changement peut *idéaler* tourner en absence de changement, tout mouvement en repos et inversement » (Hua X, S. 114 ; *Leçons*, p. 151).

Le changement absolu n'est donc plus changement. Ce fait montre que le flux comme phénomène constitutif est, par principe, autre chose que l'objet constitué dans ce flux. Husserl semble rencontrer ici la limite de notre langage, car celui-ci ne désignerait que des objets déjà constitués. C'est ce qu'il avance dans le § 36 des *Leçons* :

[L]es prédicats [des objets temporels constitués] ne peuvent pas être attribués [au flux absolu] sans absurdité. [...] Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement « objectif ». C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme « flux » quelque chose qui jaillit « maintenant », en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité, nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela les noms nous font défaut (Hua X, S. 75 ; *Leçons*, p. 99).

En dernière instance, nous ne pouvons plus qualifier ce flux « temporel », dans la mesure où, à proprement parler, ce terme n'est réservé qu'à l'objet immanent et à l'objet transcendant. C'est pour cette raison que Husserl parle de la « conscience absolue intemporelle » ou de la « temporalité pré-phénoménale, pré-immanente », etc. Le problème du flux absolu remet en question le concept même de temps. Les descriptions de ce flux resteraient essentiellement *métaphoriques* ; mais cela n'empêche pas Husserl de poursuivre la meilleure métaphore possible.

Or, Husserl affirme que le flux absolu de conscience est *un*, doté d'une unité. Au contraire, les sensations originaires données dans ce flux sont diverses, les flux des sensations étant multiples. Par exemple, nous entendons une mélodie et, en même temps, nous regardons un tableau. Mais les flux des sensations originaires sont liés en ce qu'ils obéissent à la même loi de modification qui transforme le « maintenant » en « ne plus », le « pas encore » en « maintenant ». C'est-à-dire qu'il se trouve « quelque chose comme une forme commune du maintenant, une parfaite similitude en général dans la modalité du flux » (Hua X, S. 77 ; *Leçons*, p. 101). Quand nous écoutons une chanson et regardons un tableau dans le même temps, nous pouvons trouver deux séries distinctes de vécus. Or, ces deux types de vécus sont donnés « d'un coup » (*auf einmal*) et s'écoulent en même temps selon un même rythme. Selon Husserl, c'est l'unité ou l'unicité du flux de conscience qui permet

l'identité du rythme de plusieurs flux de sensation originaire. Tandis que les séries de sensations originaires sont diverses, « [l]e temps immanent se constitue comme un pour tous les objets et processus immanents. Corrélativement, la conscience temporelle [absolue] des immanences est l'unité d'un tout [*Alleinheit*] » (Hua X, S. 77 ; *Leçons*, p. 102).

Les sensations originaires actuelles, à savoir la sensation de son et celle de couloir, etc., sont données « ensemble » (*Zusammen*) à la conscience qui les « englobe ». Toutefois, lorsqu'un nouvel « ensemble » de sensations apparaît, l'« ensemble » de sensations tout-juste-passées se transforme en un mode de « l'être-écoulé ». Or, dans la succession, un seul « ensemble » de sensations est originaire et réel, les autres étant déjà écoulés. Pourtant, ce qui est à « voir » ici, c'est qu'« avec la conscience d'une sensation originaire se trouvent “ensemble” des suites continues de modes d'écoulement de sensations originaires “antérieures”, de conscience-de-maintenant antérieures » (Hua X, S. 78 ; *Leçons*, p. 103). Il s'agit d'un « ensemble » de plusieurs modes de conscience, différent d'un « ensemble » dans un mode présent. En somme, c'est un « ensemble » d'« ensembles ». Un mode actuel de la conscience est ensemble avec d'autres modes déjà passés – c'est ce qu'indique la ligne longitudinale du diagramme du temps :

L'un [– l'ensemble dans un maintenant –] est une pièce maîtresse pour la constitution de la simultanéité, l'autre [– l'ensemble des maintenant –] pour celle de la succession temporelle, bien que, d'un autre côté, il n'y ait pas de simultanéité sans succession temporelle ni de succession temporelle sans simultanéité, si bien que simultanéité et succession temporelle doivent se constituer corrélativement et inséparablement (Hua X, S. 78 ; *Leçons*, p. 103).

Husserl nomme « antéro-à-la-fois » (*Vor-Zugleich*) le deuxième ensemble, l'ensemble *des* maintenant, et « à-la-fois impressionnel » (*impressionalem Zugleich*) le premier, l'ensemble *dans* un maintenant. Nous ne pouvons appeler « à-la-fois impressionnel » la « simultanéité » (*Gleichzeitigkeit*), dans la mesure où elle signifie une simultanéité dans le temps déjà constitué, à savoir dans un *Zeitpunkt* objectif. L'« ensemble » des sensations actuelles est ce qui donne le fondement à cette simultanéité dans un temps objectif. Il est évident que nous ne pouvons pas nommer non plus simultanéité l'« antéro-à-la-fois », ensemble *des* maintenant ; il serait absurde de parler de la coexistence *présente* de plusieurs

maintenants. L'étendue irréductible de la conscience, du champ temporel originaire, n'est pas la coexistence simultanée des contenus actuels. Cependant, si le mot de succession indique la relation temporelle, cet ensemble de maintenants *n'est pas encore*, à proprement parler, une succession. On pourrait peut-être appeler le premier ensemble « ensemble quasi-simultané » et le second, « ensemble quasi-successif ». Husserl affirme clairement que ces deux types d'« ensemble » sont inséparables. D'une part, l'« ensemble » quasi-successif présuppose que l'individualité d'un « ensemble » quasi-simultané est déjà établie. D'autre part, l'individualisation d'un « ensemble » quasi-simultané exige une différence originaire avec un autre « ensemble » quasi-simultané, donc avec un autre maintenant (cf. *Leçons*, § 31), une telle différence n'étant possible que par l'« ensemble » quasi-successif d'« ensembles ». Ce serait pourquoi Husserl a écrit, à la fin de la citation : « simultanité et succession temporelle doivent se constituer corrélativement et inséparablement » (Hua X, S. 78 ; *Leçons*, p. 103)²⁵.

Comme nous l'avons déjà noté, selon Husserl, le flux absolu de conscience est *un* : les divers flux de sensations originaires ont une « unité » (*Einheitlichkeit*), ce qui est adéquat à notre intuition, car notre conscience semble nous apparaître comme une, comme *un* flux. Autrement dit, la conscience elle-même est toujours *notre unique* conscience malgré la diversité de ses contenus. Pourtant une question difficile subsiste : comment l'unité du flux absolu de conscience est-elle constituée, et comment pouvons-nous connaître cette unité ? Pour que le flux de conscience soit saisi comme *un* flux, son unité doit se constituer. Dans le cas de l'objet temporel immanent, c'est la conscience qui constitue l'unité de cet objet ; mais la même solution ne peut être appliquée au cas du flux de conscience. En effet, si celui-ci est constitué par un autre flux inférieur, il s'ensuit qu'il doit, lui aussi, être constitué par un autre flux, et ainsi de suite. Nous ne pouvons alors éviter le problème classique de la régression infinie.

²⁵ Nous pourrions appeler le premier « ensemble », ensemble quasi-simultané des sensations actuelles, « ensemble *spatial* » et le second ensemble quasi-successif « ensemble *temporel* » – nous suivons la formule célèbre de Leibniz, selon laquelle l'espace est l'ordre de la coexistence simultanée et le temps celui de la succession. Et si ces deux ensembles sont inséparables, comme l'indique Husserl, cela ne signifie-t-il pas que le temps et l'espace sont co-originaux dans le flux absolu de la conscience ? Le flux absolu n'est-il pas le lieu où le temps et l'espace s'enchevêtrent de façon irréductible ? Derrida lui aussi a parlé de l'ensemble originairement spatio-temporel des maintenants dans « Ousia et grammè ». Nous reviendrons sur ce problème dans la dernière partie.

La résolution husserlienne de ce problème est, en un sens, simple : « c'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente de son et l'unité du flux de la conscience elle-même » (Hua X, S. 80 ; *Leçons*, p. 105). Husserl ajoute que cela semble « choquant, sinon absurde », car, dans un tel cas de figure, ce qui constitue *coïncide* avec ce qui est constitué. L'analyse du § 39 montre que c'est la double intentionnalité de la rétention qui permet à la fois la constitution de l'objet temporel immanent et l'autoconstitution du flux. Rappelons la notion de rétention : ce que la rétention retient, ce sont les consciences tout-juste-passées, et non les phases passées de l'objet immanent – le son encore retenu dans la rétention n'est pas réellement (au sens de *reell*) inclus dans la conscience. Le regard peut viser l'objet immanent « à travers » les consciences déjà passées dans la rétention, mais il se dirige également vers ces consciences passées. La première intentionnalité est nommée « intentionnalité transversale » (*Querintentionalität*) « qui sert à la constitution de l'objet immanent, du son ; c'est celle que nous nommons “souvenir primaire” du son [...] ou, plus clairement, que nous nommons précisément rétention du son » (Hua X, S. 80 ; *Leçons*, p. 106). L'unité de l'objet temporel est constituée par l'intentionnalité transversale. L'autre intentionnalité est l'« intentionnalité longitudinale » (*Längsintentionalität*) qui constitue l'unité de la conscience même. Dans ce cas, la rétention est la rétention de la rétention, celle de la conscience passée. Non seulement une phase actuelle retient une conscience tout-juste-passée, mais cette dernière retient aussi une autre conscience passée. Selon les mots de l'auteur, « [c]haque phase, en étant conscience rétentionnelle de celle qui la précède, enferme en elle-même toute la suite des rétentions écoulées en une chaîne d'intentions médiatees » (Hua X, S. 118 ; *Leçons*, p. 159). L'intentionnalité longitudinale traverse ainsi cette totalité des consciences passées maintenues dans la rétention et, par cela, forme l'unité du flux de conscience²⁶. Le flux s'écoule et se modifie sans cesse, mais grâce à l'intentionnalité longitudinale, il se recouvre lui-même continûment. Nous pourrions dire qu'il s'agit de l'incessant auto-saisissement de la conscience par l'intentionnalité longitudinale. La rétention constitue à la fois l'objet temporel et le flux lui-même. Cependant, ces deux intentionnalités de la rétention sont, en

²⁶ Mais, comme Husserl le souligne dans les *Idées I*, cette unité totale du flux de conscience ne pourrait être comprise que comme l'Idée au sens kantien, car ce flux a un caractère indéfini.

réalité, inséparables. Dans l'acte perceptif de l'objet temporel, nous thématisons usuellement cet objet visé par l'intentionnalité transversale, mais *en même temps*, la conscience même est aussi consciente de façon non-objectivante. Le caractère autoréflexif de la conscience que représente l'intentionnalité longitudinale est la « conscience interne » (*inneren Bewusstsein*), ainsi nommée par Husserl. « En conséquence, il y a dans un seul et même flux de conscience *deux intentionnalités*, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, enlacées l'une à l'autre » (Hua X, S. 83 ; *Leçons*, p. 108)²⁷.

Tout en constituant l'unité de l'objet temporel immanent, l'intentionnalité transversale constitue « le temps immanent, un temps objectif, un temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure » (Hua X, S. 83 ; *Leçons*, p. 108-109). L'origine de la temporalité immanente réside ainsi dans l'intentionnalité transversale de la rétention. Mais il est problématique de parler de la temporalité de la conscience absolue, car les termes employés pour indiquer le constitué ne peuvent être appliqués au constituant. Le mot temps est, tout au moins en principe, réservé au niveau constitué, et même le mot « flux » est métaphorique dans ce domaine ultimement constituant. Pourtant, même si l'« on ne peut pas davantage parler d'un temps de la conscience constitutive ultime » (Hua X, S. 78 ; *Leçons*, p. 103), cette conscience n'est pas quelque chose qui est hors du temps. Cela indique que le

²⁷ Nous suivons ici la traduction d'Henri Dussort. Pourtant, certains chercheurs anglais, comme John Brough, traduisent *Querintentionalität* par « vertical intentionality » et *Längsintentionalität* par « horizontal intentionality » : ce qui semble presque le contraire de la transposition en français donnée par Dussort. La traduction de l'« intentionnalité longitudinale » – qui paraît plus fidèle au mot allemand de Husserl – nous permet de relier ce concept avec le diagramme du temps : les phases passées *tombent* de plus en plus, mais sont encore retenues sous la phase actuelle. La ligne longitudinale désigne la coexistence – « antéro à-là-fois » – des phases de la conscience. Au contraire, si l'on traduit *Längsintentionalität* par « horizontal intentionality », le caractère autoréflexif – donc horizontal – de cette intentionnalité est exprimé. À travers la *Längsintentionalität*, la phase actuelle du flux en retient d'autres qui sont passées et qui appartiennent au même flux. Au contraire, *Querintentionalität* vise des phases de l'objet immanent ; il existe une sorte de transcendance *verticale* du flux absolu vers la dimension de l'objet immanent. C'est en ce sens que certains traduisent cette intentionnalité par « vertical intentionality », bien que cela soit infidèle au mot original allemand. Si on le traduit par « intentionnalité transversale », il devient alors possible de montrer que cette intention vise le même objet immanent *à travers* plusieurs phases. Enfin, chaque traduction comporte son propre avantage. Sans doute ne pouvons-nous pas fixer définitivement la direction spatiale de l'intentionnalité, parce qu'elle reste *métaphorique*.

flux absolu ne peut pas être pensé de la même manière que ce qui se trouve dans le temps immanent²⁸.

Or, le problème du flux absolu attire un vif intérêt de la part des philosophes post-husserliens, parce qu'il s'y trouve quelque chose de choquant : la coïncidence entre le constituant et le constitué. Le flux absolu de conscience, couche la plus originaire de la phénoménologie constitutive, coïncide avec ce qui est constitué par ce flux, avec son apparition : « L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même. *Le constituant et le constitué coïncident*, et pourtant *ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards* » (Hua X, S. 83 ; *Leçons*, p. 109, nous soulignons)²⁹.

Puisque le flux de conscience *se* constitue, il n'exige pas un autre flux plus profond ; c'est pourquoi il est *absolu*. Si la phénoménologie constitutive ne tombe pas dans la régression infinie et peut parcourir, au moins en droit, tous les domaines de la constitution, c'est parce que l'autoconstitution du flux délimite le champ de la recherche. Néanmoins, il faut prêter attention au fait suivant : même si le constituant et le constitué coïncident dans le flux absolu, Husserl admet qu'« *ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards* ». Le constituant et le constitué sont solidaires, mais ils ne peuvent être parfaitement identiques. Quelle est la différence entre eux ? Le philosophe allemand répond en ces termes :

Les phases du flux de la conscience, en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus. Ce qui, dans l'actualité instantanée du flux de conscience, est amené à apparaître, c'est *une phase passée de ce même flux dans la suite de ses moments rétentionnels* (Hua X, S. 83 ; *Leçons*, p. 109, nous soulignons).

²⁸ Sur la « temporalité » du flux absolu, voir John Brough, "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", art. cit., p. 322-324.

²⁹ Ce passage n'échappe pas non plus aux yeux du jeune Derrida : il pense que cet extrait dément les principes mêmes des *Leçons*. D'après lui, Husserl commence par mettre hors circuit le temps objectif et constitué, mais il finit par reconnaître le recouvrement du constituant et du constitué. Cette interprétation serait néanmoins inexacte, car elle semble identifier la coïncidence entre le constituant et le constitué au niveau du flux absolu, avec une coïncidence entre le temps phénoménologique et le temps objectif. Ce dont il s'agit précisément dans le texte husserlien, c'est la coïncidence entre le flux constitutif et son unité constituée. Mais il est aussi possible d'y trouver l'aporie énigmatique de la coïncidence entre le constituant et le constitué.

Rudolf Bernet en conclut que le sujet « ne s'appréhende qu'après-coup, c'est-à-dire en tant qu'ayant été modification rétentionnelle. La présence de la conscience à elle-même se fait donc sur fond d'absence », ce qui témoigne, pour auteur, la non-appartenance de la temporalité phénoménologique à « la métaphysique de la présence »³⁰. En tout état de cause, pour autant que seule la phase passée du flux puisse apparaître, son jaillissement originaire échappe toujours au regard objectivant. Ce que nous pouvons saisir, ce n'est que l'unité déjà constituée du flux, la fluence elle-même se retirant de cette unité objectivée. En ce sens, le jeune Derrida semble avoir le droit d'écrire que « [l']originaire absolu nous échappe à mesure qu'on approfondit le sens » (PG, p. 130).

Avant de passer au *Problème de la genèse*, nous voudrions mentionner une autre problématique : le rapport entre la forme et le fait du temps. Puisqu'il n'y a aucun objet qui dure dans le flux de conscience, celui-ci est une sorte de flux *pur* dans lequel « ne peut apparaître aucun fragment de non-flux ». Dans le flux de conscience, il n'y a rien d'immuable – une seule chose demeure, « c'est la structure formelle du flux, la forme du flux » (Hua X, S. 114 ; *Leçons*, p. 152). Husserl semble ici recourir au couple classique forme/contenu. Alors que le contenu est sans cesse nouveau, la forme est « permanente ». « Mais cette forme permanente porte la conscience de la mutation continue, qui est un fait originaire [*Urtatsache*] » (Hua X, S. 114 ; *Leçons*, p. 152). La mutation continue, ou la modification continue du flux comme fait originaire n'est pas séparable de sa forme toujours constante. C'est-à-dire que l'unité du flux « se constitue originairement par le fait du flux lui-même [... et que] la fluence consiste en ce que chaque phase du champ originaire tourne en modification rétentionnelle de cette même phase, mais tout juste passée » (Hua X, S. 116 ; *Leçons*, p. 156). Husserl serait conscient de l'inséparabilité entre l'essence et le fait dans le cas de la temporalité. Nous pouvons ici trouver une logique paradoxale. Une des essences du flux absolu réside dans la mutation continue, dans le fait originaire qu'aucune chose ne demeure dans ce flux, sans laquelle il ne s'écoulerait plus. Mais cette essence de mutation continue ne s'écoule pas, elle est, pouvons-nous dire, intemporelle ou omni-temporelle. Si l'essence du flux s'écoulait, le flux s'immobiliserait absolument ; le changement absolu

³⁰ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 235.

exige que ce changement lui-même reste inchangé. Si on l'exprime à la manière hégélienne, l'écoulement lui-même s'écoule ; la vérité de l'écoulement absolu se révèle être le non-écoulement³¹. Il est donc impossible de saisir le flux absolu *en tant que tel* ; c'est toujours avec l'essence permanente qu'il est compris. Par exemple, si l'on détermine le flux comme absolument fluide, cette fluidité absolue demeure – la fluidité comme telle est non-fluide. Le temps pur, s'il y en a, est toujours en fuite. Il n'est lui-même que par sa forme intemporelle – c'est ce que le jeune Derrida appelle la dialectique du temps et de l'éternité. Husserl, dans ses derniers manuscrits groupés C, continue de réfléchir sur une telle difficulté tout en approfondissant la notion de « présent vivant » (*lebendige Gegenwart*) qui est autant *nunc fluens* que *nunc stans*³². L'on pourrait dire qu'il était déjà conscient de la difficulté inhérente à penser le temps *en tant que tel*.

Pour clore ce chapitre, il importe de revenir sur trois points importants afin de préparer nos développements futurs. 1) À la différence de Brentano pour qui le passé est créé par la faculté d'imagination, Husserl pense la rétention d'un présent passé. Le contenu de ce passé retenu n'est pas réellement présent à la conscience, mais le passé une fois présent, pour lui, ne revient jamais au néant – le statut subtil du passé dans la rétention témoigne la difficulté de ce thème. Derrida, en empruntant la notion de trace à Levinas, tentera de radicaliser l'absence du passé ; 2) Les concepts de rétention et de protention ébranlent l'identité d'un présent que présuppose souvent l'idée classique du temps. Comme Husserl admet le rôle important de la « différence originaire », nous pouvons trouver une sorte de mouvement de différance dans son analyse du temps ; 3) Husserl évoque le rapport inséparable entre le fait originaire que le temps s'écoule sans cesse et sa forme toujours constante, annonçant la

³¹ Hegel considère le passage du fini à l'infini comme une disparition de la disparition (*das Vergehen des Vergehens*) – il ne s'agit pas bien sûr de la disparition *factuelle* de la disparition, mais de son *Aufhebung* selon laquelle la disparition n'est comprise que dans l'infini véritable. Nous examinerons le concept de l'infini chez Hegel à la fin de la quatrième partie.

³² Derrida mentionne l'approfondissement du concept du présent vivant dans les derniers manuscrits de Husserl (PG, p. 238). Mais, il semble entendre ce concept par sa référence à une longue note dans *Phénoménologie et matérialisme dialectique* de Tran duc Thao, dans laquelle ce dernier l'explique par le concept de dialectique (Tran Duc Thao, *De Husserl à Marx : Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), Paris, Delga, 2012, p. 115-120). Le concept du présent vivant jouera un rôle privilégié, notamment dans l'interprétation développée au sein de *La voix et le phénomène*. Il nous semble que c'est toujours le commentaire de Thao qui donne la base de la compréhension de Derrida à propos de ce concept. Sur la notion complexe du présent vivant, voir Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

difficulté fondamentale de conceptualiser le temps. Comme nous allons le voir, Derrida développe son idée du temps, tantôt à partir de cette analyse de Husserl, tantôt contre elle.

Chapitre deuxième (1-2)

Deux dialectiques du temps :

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl

Entrons maintenant dans les textes de Jacques Derrida. Comment ce dernier interprète-t-il la phénoménologie husserlienne ? Son premier ouvrage est *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* rédigé en 1953-1954 en tant que « mémoire pour le diplôme d'études supérieures ». Il a entamé sa recherche en phénoménologie sous l'influence de l'existentialisme, comme en témoigne son usage du terme d'existence – ce mot disparaîtra quasiment dans ses textes dans les années 1960. Mais déjà dans ce premier écrit, il gardait ses distances avec deux grands phénoménologues français, Sartre et Merleau-Ponty, se référant plutôt aux interprétations données par Tran Duc Thao et Jean Cavaillès. Or, après la publication de cet ouvrage en 1990, Derrida ajoute un « Avertissement », dans lequel il montre ce qui reste constant chez lui depuis cette époque et ce qui change. Selon lui, « il s'agit d'une complication originaire de l'origine, d'une contamination initiale du simple, d'un écart inaugural qu'aucune analyse ne saurait *présenter, rendre présent* dans son phénomène ou réduire à la ponctualité instantanée, identique à soi, de l'élément » (PG, p. VI-VII). Et cette loi de contamination « n'aura cessé, *depuis lors*, de commander tout ce que j'ai tenté de démontrer » (PG, p. VI). La complication originaire constitue le thème permanent dans la pensée derridienne³³.

Ce qui change après le premier texte sur Husserl, selon toujours l'auto-interprétation de l'auteur, c'est d'abord la terminologie. Dans *Le problème de la genèse*, Derrida nomme « dialectique » la « complication originaire ». Cependant, dans ses textes des années 1960, comme *La voix et le phénomène*, il renonce à l'utilisation « positive » de ce concept non « sans remords » (PG, p. VII). Pour indiquer cette complication, il invente le mot ou l'« opérateur » de *différance, supplément, dissémination*, etc. Mais, ce qui semble

³³ En effet, Jean-Luc Nancy écrit dans sa lettre à Derrida : « [c]e qui est terrible avec ce livre, c'est qu'on ne peut pas y trouver le jeune Derrida [...]. La genèse de Derrida, oui, mais pas le jeune Derrida. Il est déjà là tout entier, tout armé et casqué comme Athéna. Pourtant, ce qui lui manque est visible, et c'est justement une certaine jeunesse, celle du jeu » (Lettre de Jean-Luc Nancy à Jacques Derrida, 10 octobre 1990, cité dans Benoît Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 93).

impressionner le plus le Derrida de 1990, c'est non pas le changement de la terminologie, mais celui de la manière de parler, donc le changement de ton :

Parmi les inquiétudes, les réticences, voire les objections qui se sont multipliées en moi à la relecture de cet ouvrage, parmi les malaises que j'ai ressentis alors, c'est à m'écouter que je fus le plus troublé, dans l'expérience qui consiste à s'entendre à peine, avec peine, comme sur une bande magnétique ou à l'écran, et à reconnaître sans reconnaître, je veux dire sans l'accepter, sans même la tolérer, à travers la mémoire de déplacements philosophiques, rhétoriques, stratégiques, une manière de parler, à peine changée peut-être, la position ancienne et presque *fatale* d'une voix, du ton plutôt (PG, p. V).

C'est « une manière de parler » et « la position ancienne presque *fatale* d'une voix, du ton plutôt » qui lui fait sentir la difficulté de s'écouter ou de se *ré-écouter*³⁴. En ce qui concerne notre thème, le mot « fatal », utilisé deux fois dans « Avertissement », est intéressant. Pour le Derrida devenu mature, la position de sa voix lorsqu'il était jeune semble « presque fatale ». Cela signifie qu'il n'y avait *presque* pas d'autres possibilités de parler. Pourtant, on peut penser que le ton adopté dans cet ouvrage n'apparaît pas forcément « fatal » pour le jeune auteur, puisqu'il approfondissait sa réflexion sur le problème de la genèse en élaborant sa propre méthode de démonstration. Autrement dit, dans cet ouvrage, comme tout ouvrage, il y a une sorte d'invention du ton³⁵ – « [l']écriture est pour l'écrivain [...] une navigation première et sans grâce »³⁶. C'est précisément par l'effet de l'après-coup que son ancienne voix lui semble fatale. De plus, Derrida utilise, dans son écriture, un ton un peu théâtral, se « demand[ant] pourquoi le mot même de “contamination” n'a cessé depuis lors de s'imposer à [lui] » (PG, p. VII). La contamination originaire a, selon lui, la « nécessité fatale » – c'est la deuxième apparition de ce mot « fatal » dans l'« Avertissement ». C'est comme si tout obéissait à la fatalité du destin... Mais, encore une fois, une telle fatalité n'apparaît que pour

³⁴ Le problème du ton ou du style de l'écriture sera approfondi notamment dans *Glas* et *Carte postale* : l'auteur y cherche une tonalité inouïe de l'écriture. En raison de certaines lacunes – linguistiques et philosophiques –, nous nous bornons à suggérer que personne ne peut être à l'abri du problème de son propre ton. Sur le « style » du *Problème de la genèse*, voir Javier Bassas Vila, « Derrida avant Derrida : Trois écritures dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* », *Rue Descartes*, n° 89-90, 2016, p. 80-94.

³⁵ Cf. PG, p. 18-27, 31-34. Derrida affirme dans un entretien : « Oui, le plus difficile, c'est l'invention du ton, et avec le ton, de la scène qu'on peut faire, qu'on se laisse faire, la pose qui vous prend autant que vous la prenez » (J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 201).

³⁶ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 22 (désormais ED).

une vision rétroactive ; c'est sans doute pourquoi Derrida écrit « *presque fatal* ». Nous cherchons ici à être à la fois fidèle et infidèle à cette quasi-fatalité. En constatant « la stabilité étonnante » de la loi de contamination qui traverse toute son œuvre, et en suivant ses « déplacements philosophiques, rhétoriques, stratégiques », il nous faut analyser aussi rigoureusement que possible la pensée du premier Derrida – comme si son développement était fatal. Notre lecture doit être, en un sens, *téléologique*, car nous ne pouvons pas ignorer le fait que nous connaissons *déjà* le futur du jeune auteur³⁷. D'autre part, il s'avère également nécessaire de réanimer les virtualités oubliées des premiers écrits de Derrida, ses futurs irréalisés, ses secrets cachés, sans doute ses cryptes qui résistent à l'intégration dans la « pensée derridienne », afin d'ouvrir – de rouvrir – son avenir. Il s'agirait là peut-être de la « parcelle du pouvoir messianique » dont parle Benjamin.

Dans ce deuxième chapitre de la première partie, nous esquissons d'abord la thèse majeure du *Problème de la genèse* (1-2-1), et puis mentionnons brièvement le rapport entre le temps et l'éternité chez Husserl et chez Derrida (1-2-2), et enfin envisageons l'analyse derridienne des *Leçons* développée dans cet ouvrage (1-2-3).

1-2-1. Dialectique, genèse et existence : la *philosophie* du jeune Derrida

Le problème de la genèse se compose d'un « Avertissement » ajouté en 1990, d'un « Avant-propos » consacré aux réflexions théoriques et méthodiques, et de quatre parties dans lesquelles se déroule la « lecture panoramique qui balaie ici tout l'œuvre de Husserl avec l'impudence imperturbable d'un scanner » (PG, p. VI). L'architecture du livre semble s'appuyer sur l'opposition entre la spéculation philosophique et les études historiques. Mais, c'est la possibilité de la distinction entre philosophie et histoire que Derrida remet en question. En niant « la possibilité d'une telle distinction méthodique et conventionnelle », l'auteur tente de révéler « dans ses implications radicales l'inséparabilité essentielle de ces deux modes de significations : l'histoire de la philosophie et la philosophie

³⁷ Derrida lui-même écrit dans *Glas* : « [n]ous ne pouvons donc ni éviter ni accepter en principe l'anticipation téléologique », car « il faudrait quelque part anticiper, fût-ce la fin de la première phrase du premier texte. La généalogie ne peut commencer par le père » (*Glas, Ibid.*, p. 12).

de l'histoire » (PG, p. 1). La conciliation entre la philosophie et l'histoire paraît difficile. En effet, l'historicisme rendrait impossible l'idéalité de la vérité objective, impliquant la dépendance de toute connaissance aux faits historiques. Inversement, la philosophie prétend son autonomie par rapport aux réalités historiques. Il faut choisir, dans cette alternative, ou bien la philosophie ou bien l'histoire. Pourtant, les deux sont, pour Derrida, essentiellement inséparables ; c'est cette dualité irréductible qu'il nomme « dialectique ». Bien que Husserl refuse le concept de dialectique, le jeune Derrida, en suivant les tendances de l'époque où les « 3H » sont introduits en France quasi simultanément³⁸, l'utilise comme mot-clé pour lire les textes husserliens, et pour élaborer sa propre *philosophie*. Ainsi, le problème *philosophique* de la genèse et les études *historiques* des textes husserliens sont-ils solidaires. Les visées du *Problème de la genèse* consistent à élucider « le sens dernier de la philosophie de la genèse » – ce qui constitue l'« ultime conclusion *philosophique* » du livre – et à montrer « que le mouvement constituant de cette “dialectique” [...] serait à la fois la motivation et le sens dernier de la tentative phénoménologique » (PG, p. 9) – c'est le but de ce travail comme étude *historique*.

À partir de l'opposition entre philosophie et histoire, Derrida trouve nombre d'oppositions équivalentes dans la phénoménologie de Husserl, à savoir celles entre logicisme et psychologisme, idéalité et réalité, sens et être, essence et existence, éternité et temps, origine et devenir, phénoménologie statique et phénoménologie génétique³⁹. En d'autres termes, il existe deux enchaînements des notions : d'un côté, la philosophie, le sens, la logique et l'origine, de l'autre, l'histoire, l'être, la psychologie et le devenir. La contamination irréductible et la dépendance réciproque entre ces deux enchaînements constituent le thème central de cet ouvrage. Et c'est la dialectique qui à la fois produit ces oppositions et interdit leur assimilation définitive. Notre philosophe nomme aussi cette contamination « synthèse » au sens non hégélien : chacun des termes, « parce qu'il est

³⁸ Cf. Vincent Descombes, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p. 13 et *passim*.

³⁹ Derrida semble utiliser, dans cet ouvrage, le mot « être » pour indiquer tantôt la facticité et la réalité (*Realität*), tantôt l'existence dans laquelle la facticité et l'eidétique sont inséparables. Il en va de même pour le terme d'ontologie ; celui-ci n'est pas utilisé de façon proprement heideggerienne, parce que l'auteur ne tiendrait pas suffisamment compte de la différence entre l'ontique et l'ontologique. C'est au milieu des années 1960 que la lecture derridienne de Heidegger s'approfondit. Nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie.

impliqué dans une synthèse, [doit] renvoyer à autre chose qu'à lui-même » (PG, p. 12), et ce renvoi réciproque continue, sans jamais arriver à l'unification⁴⁰. De plus, la dialectique dont parle Derrida n'est pas identique aux dialectiques du platonisme et de l'hégélianisme, en tant que celles-ci sont « instituées à partir d'une opposition [...] déjà formalisée, entre la forme et la matière, le sens et le sensible, etc. » (PG, p. 8). À la différence de ces dialectiques qualifiées de « formelles » ou de « mondaines », celle que l'auteur élabore *à partir de* Husserl est reliée à la « genèse transcendantale », car « elle est précisément transcendantale au sens husserlien du mot », écrit-il (PG, p. 6). Si la dialectique est décrite de la façon la plus aiguë dans la phénoménologie, c'est qu'elle est renvoyée à l'« origine » philosophique que seule la phénoménologie peut fonder légitimement par sa réduction eidétique et transcendantale : la philosophie du jeune Derrida reste « fidèle à Husserl dans sa référence à un absolu originaire » (PG, p. 6). La phénoménologie est, pour lui, une méthodologie rigoureuse par laquelle on doit commencer en droit⁴¹.

Le problème de la genèse est le lieu où apparaît cette dialectique. D'après Derrida, le nœud de la pensée husserlienne consiste à « thématise[r] simultanément l'exigence d'un commencement absolu et la temporalité du vécu comme ultime référence philosophique ; qui tout à la fois revendique pour la philosophie une nouvelle rigueur scientifique et la renvoie à la pureté du vécu concret » (PG, p. 3-4). Husserl veut donc construire la philosophie comme une science rigoureuse en s'appuyant sur le vécu concret. Comme le vécu est essentiellement temporel, il essaie de respecter à la fois la vérité philosophique et le temps. Néanmoins, il semble à première vue que « le temps et la vérité s'excluent *a priori* » (PG, p. 53). Si la vérité n'est pas éternelle mais temporelle, ne pourrait-elle pas être

⁴⁰ Ici, Derrida entend par le mot « synthèse » non pas le moment supérieur résolvant l'opposition antithétique, mais ce qui interdit l'unicité pure d'une origine. En ce sens, il ne serait pas impossible d'appeler cette dialectique derridienne « dialectique sans synthèse » ou « dialectique sans *Aufhebung* ». Pourtant, il importe de se demander si la dialectique peut vraiment se soustraire à la logique de l'*Aufhebung*. Ce serait à cause de ce soupçon que Derrida aurait renoncé au terme de dialectique.

⁴¹ Comme Husserl ne thématise pas la dialectique en tant que telle, il est nécessaire, pour Derrida, de *dépasser* la phénoménologie. Toutefois, le « dépassement » ne signifierait pas dire *autre chose* que Husserl, mais plutôt interpréter la phénoménologie *autrement* que lui, car la dialectique se trouve déjà implicitement dans son texte. Le dépassement de la phénoménologie n'est donc que son prolongement. *Le problème de la genèse* est alors « un dépassement qui ne sera qu'un prolongement ou, inversement, une explication radicale qui sera toute une conversion » (PG, p. 41). Les travaux précoces de Derrida sont « à la fois fidèles et infidèles à Husserl » (PG, p. 28).

digne de ce nom ? Il existerait un dilemme : soit on renonce à la vérité universelle au nom de l'existence temporelle, soit on sacrifie la temporalité du vécu pour l'éternité de la vérité. Pour Husserl, il est nécessaire de satisfaire en même temps ces deux exigences qui paraissent contradictoires, d'où la difficulté et l'instabilité constantes de sa tentative. La philosophie husserlienne est « marquée » par une ambiguïté essentielle : le problème de la genèse s'inscrit au cœur même de cette ambiguïté. D'une part, Husserl soutient que la logique et la philosophie sont des sciences absolues qui ne sont pas affectées par des faits réels (*real*). Par conséquent, il convient de réduire la genèse « mondaine » censée interdire l'idéalité de la vérité, sinon, on retombe dans l'empirisme ou le psychologisme qui ne peut être philosophie. D'autre part, puisque la phénoménologie doit se fonder sur l'expérience concrète, elle doit retourner à la genèse de l'objectivité dans le vécu temporel, sinon on retourne, cette fois, à l'idéalisme formel ou au logicisme abstrait – l'idéalité husserlienne ne réside pas au « ciel intelligible ». En évitant ces deux écueils, il faut défendre à la fois l'originarité du sujet constituant et l'indépendance de la vérité vis-à-vis du sujet empirique.

Nous devons préciser davantage le terme de genèse. Husserl développe ce concept dans une étape de sa phénoménologie dite « génétique ». Cependant, *Le problème de la genèse* n'analyse pas seulement les textes appartenant à cette étape, donc ses textes d'après 1919, il tente de parcourir l'ensemble des ouvrages husserliens disponibles à cette date. Car à ses yeux, le problème de la genèse est toujours « à la fois la motivation essentielle de sa pensée et le moment d'un dilemme » (PG, p. 35). En décelant le moment génétique même dans le premier ouvrage de Husserl, Derrida élargit la problématique de la genèse. Traditionnellement, ce concept signifie le commencement ou la naissance : il indiquerait l'apparition *pour la première fois* de quelque chose. Mais, la genèse pourrait être ou bien la création du monde – la *Genèse* – ou bien une naissance dans l'histoire continue – la *généalogie*. Derrida formule cette ambiguïté en ces termes :

[L]a genèse, examinée naïvement et le plus formellement possible, réunit dans son concept deux significations contradictoires : celle d'origine et celle de devenir. D'une part, en effet, la genèse est naissance, surgissement absolu, création, radicalité, autonomie par rapport à autre chose que soi ; bref, il n'est pas de genèse sans origine absolue [...] ; toute production génétique apparaît et prend sens par une transcendance à ce qui n'est pas elle. Mais, dans le même moment, il n'est de genèse qu'au sein d'une totalité ontologique et temporelle qui la comprend ; tout

produit génétique est produit par autre chose que soi, porté par un passé, appelé, orienté par un futur. Il n'est et n'a sa signification qu'inscrit dans un contexte [...]. La genèse est aussi une inclusion, une immanence (PG, p. 7).

La genèse est à la fois l'origine et le devenir, transcendance et immanence. D'un côté, toute genèse étant irréductible au devenir immanent à la continuité successive, elle comprend l'irruption surgissante dont la nouveauté n'est pas prévisible. C'est en ce sens qu'elle est appelée « origine » ; elle est un « événement ». D'autre part, la genèse n'apparaît que comme le résultat des moments précédents et l'anticipation des moments à venir ; sinon, elle serait une « création ex nihilo ». Toutes les choses sont enchaînées et relatives dans un contexte. La genèse est ainsi le « devenir » et l'« immanence ». Telle est la contradiction interne du concept de la genèse. Tandis que la genèse en tant que devenir appartient à l'histoire, celle en tant qu'origine rend possible l'originarité philosophique parce qu'elle ne se fonde que sur soi-même. La genèse comprend en elle-même une tension dialectique entre origine et devenir. Et Derrida pense que « cette dialectique [...] est à la fois la possibilité d'une continuité de la continuité et de la discontinuité, d'une identité de l'identité et de l'altérité, etc. » (PG, p. 8), c'est-à-dire une dialectique entre dialectique et non-dialectique.

Nous pouvons relier cette contradiction interne du concept de la genèse à la question du temps. D'une part, tous les maintenant doivent être considérés comme quelque chose d'absolu, au sens où un maintenant est absolument différent d'un autre. Sinon, la singularité d'un maintenant serait impossible et une confusion entre plusieurs maintenant aurait lieu ; de ce point de vue, le maintenant inscrit la discontinuité dans la succession temporelle. D'autre part, tous les maintenant doivent être enchaînés avec d'autres maintenant. Un maintenant est toujours le résultat des maintenant passés et le germe des maintenant futurs. Étant donné qu'un nouveau maintenant est déjà plus ou moins anticipé dans des maintenant antérieurs, sa singularité absolue n'est pas possible. Un maintenant n'est qu'un des éléments qui constituent une succession du temps. En d'autres termes, le maintenant est toujours différent et absolument nouveau, mais il est toujours le même, n'étant qu'un maintenant parmi d'autres. Une telle difficulté ou aporie en matière de maintenant sera reprise plusieurs fois dans les textes de Derrida, ce qui constituerait, nous semble-t-il, une de ses thèses centrales sur le temps.

À partir de là, dans quelle mesure le concept de genèse permet-il d'articuler les textes husserliens ? Son premier ouvrage, *La philosophie de l'arithmétique*, défend la thèse psychologiste. Bien que Husserl renonce à une telle position, Derrida y voit le germe d'une thématique de la genèse. Dans ce premier écrit, le phénoménologue allemand trouve l'origine du concept mathématique, le nombre, dans l'opération psychologique. À l'opposé de Frege, il soutient que le nombre est produit par l'acte d'abstraction. Il est donc déjà question de la genèse du concept de nombre, même si elle n'est encore qu'une « genèse empirique »⁴². Comme on le sait, Husserl rétracte sa position psychologiste dans les *Recherches logiques*. L'approfondissement de l'idée d'intentionnalité lui permet de penser le rapport entre la conscience et l'objet idéal sans le réduire à cette dernière. L'objet visé reste extérieur à la conscience, ne relevant pas de ses composantes réelles (*reell*). Comme l'objectivité transcende la conscience, les objets peuvent demeurer identiques indépendamment de l'état psychologique du sujet. Dans les *Idées I*, l'auteur parvient à saisir cette relation entre conscience et objet comme *transcendantale*. On pourrait dire que la phénoménologie se révèle être l'archéologie transcendantale qui assigne, selon le terme d'Eugen Fink, l'« origine du monde » à la conscience pure.

Cependant, le domaine recherché dans les *Idées I* n'est pas le dernier pour la phénoménologie, car la conscience est essentiellement temporelle et, donc, historique. Husserl écrira rétrospectivement dans les *Méditations cartésiennes*⁴³ que « [l]a phénoménologie élaborée en premier lieu est *statique*, ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui étudie les types particuliers et [...] les ordonne d'une façon systématique » (Hua I, S. 110 ; MC, p. 130). Par exemple, l'acte perceptif qui fonctionne souvent comme fil conducteur dans les *Idées I* pourrait, à première vue, sembler original et inaugural. Mais, à vrai dire, « la construction par l'activité présuppose toujours et

⁴² Dans « Genèse et structure », Derrida cite un passage de la *Logique formelle et logique transcendantale* : « quelque défaut de maturité qu'elle [*Philosophie de l'arithmétique*] comportât en tant que premier écrit, représentait pourtant un premier essai pour obtenir la clarté sur le sens véritable, sur le sens authentique et originel des concepts de la théorie des ensembles et de la théorie des nombres » (Hua XVII, S. 90-91 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, traduit par Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 119, cité dans ED, p. 231).

⁴³ Nous abrégeons dorénavant la traduction des *Méditations cartésiennes* par MC et nous nous référons à la version poche, traduction historique présentée par Levinas ; *Méditations cartésiennes*, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin (poche), 1992.

nécessairement [...] une passivité » (Hua I, S. 112 ; MC, p. 133). C'est parce que « la conscience postérieure est nécessairement motivée par la conscience antérieure » – que Husserl nomme « légalité *a priori* de la genèse » (Hua XIII, S. 356). Par exemple, la perception de cette table nécessite à la fois la synthèse passive qui lui fournit la matière *et* les anciens actes qui deviennent des habitus sédimentés – cette table peut être aperçue *en tant que* table, car je possède déjà l'expérience de percevoir la table⁴⁴. L'acte actif n'est pas possible sans la genèse qui le précède temporellement ; autrement dit, il demande l'« histoire » (*Geschichte*). « C'est grâce à une genèse universelle que je peux, moi, l'ego [...] avoir l'expérience d'une "chose" » (Hua I, S. 113 ; MC, p. 134). Husserl propose de revenir à cette histoire en remontant à la première genèse – *Urstiftung*. Si une telle analyse est réalisable, c'est que, selon lui, « une histoire sédimentée » est « impliquée » dans l'objet intentionnel. Il est possible pour lui de la « mettre à nu avec une méthode rigoureuse » (Hua XVII, S. 252)⁴⁵. La phénoménologie génétique ne retombe pas dans l'empirisme : il s'agit d'une genèse selon des lois originaires, c'est-à-dire la « genèse transcendantale » (Hua I, S. 100 ; MC, p. 115).

Dans « Genèse et structure », Derrida présente les trois voies de la phénoménologie génétique (Cf. ED, p. 246-250). 1) La voie logique ; dans *Logique formelle et logique transcendantale* et *Expérience et jugement*, Husserl thématise la genèse de la logique en retournant au monde « anté-prédicatif ». 2) La voie égologique ; comme chaque acte actuel du cogito est rendu possible par la genèse, il est finalement nécessaire d'élucider « l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle », contenu dans « l'ego monadique concret » (Hua I, S. 102 ; MC, p. 118). L'ego transcendantal n'est plus simplement pur et formel, mais pensé comme *concret*. Husserl écrit même que « la phénoménologie de cette constitution de soi pour soi-même coïncide avec *la phénoménologie en général* » (Hua I, S. 103 ; MC, p. 119). Or, la subjectivité transcendantale est aussi le « nous transcendantal », d'où 3) la voie historico-téléologique qui questionne non seulement l'histoire de l'ego, mais aussi celle de la communauté humaine – c'est le sujet principal de la *Crise*.

⁴⁴ Sur la thématique de la passivité chez Husserl, cf. Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.

⁴⁵ La référence de la traduction française est la suivante : *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 328.

Dans cette philosophie de la genèse, le temps, l'histoire, l'ego concret, le monde, en somme ce qui est passivement toujours déjà là pour l'activité constituante semble en être la condition. Cela ne revient-il pas à « accorder une valeur constituante à tout ce qui jusqu'ici est toujours apparu comme constitué : l'attitude naturelle et tout ce qui lui répondait ou faisait l'objet de sciences naturelles et humaines » (PG, p. 166) ? En d'autres termes, les sphères « qui ne sont pas, en tant que telles, originairement investies d'un sens à partir de l'activité de l'«ego» » (PG, p. 38), ne sont-elles pas, elles aussi, constitutives ? La phénoménologie peut-elle enfin parvenir à reconnaître la dialectique entre l'activité et la passivité ? Derrida ne le pense pas. Selon lui, Husserl tente toujours de défendre le privilège de l'activité constituante comme donateur de sens. Par exemple, dans *Expérience et jugement*, il nous appelle à retourner au « monde de la vie » (*Lebenswelt*) en tant qu'origine de la prédication logique, par le « dégagement » (*Abbau*) des sédimentations historiques. Mais, ce monde antéprédicatif n'est pas la source ultime de la logique, parce qu'il est, à son tour, constitué par des opérations subjectives⁴⁶. De même, le thème de la genèse passive révélerait la sphère qui est « dépourvue de tout sens intentionnel produit par l'activité de l'ego » (PG, p. 247). D'après Derrida, cette sphère est toujours déjà constituée sans participation active de l'ego. Mais dans ce cas-là aussi, Husserl sauve la priorité de l'activité : « en élargissant le transcendantal aux dimensions de l'histoire en général, et par une idée téléologique, [il tente de] redonner à la genèse passive elle-même un sens intentionnel que le seul ego ne pouvait lui conférer » (PG, p. 240-241). La genèse précédant le sujet monadique est, en fait, « originairement animée par quelque intentionnalité » (PG, p. 247) qu'est l'Idée téléologique de l'histoire. Ce qui forme l'activité transcendantale constituante, c'est maintenant l'histoire en tant qu'« activité suprasubjective, supra- ou omnitemporelle » (PG, p. 248). Cependant, comme cette idée ne peut jamais être donnée dans l'intuition, elle réduit en fait l'histoire réelle qui est inondée par l'événement

⁴⁶ D'après Husserl : « le retour à cette subjectivité transcendantale constituant ce monde qui nous est pré-donné s'effectue en deux étapes : 1) *Dans le retour du monde pré-donné*, pris avec tous les sens déposés en lui, avec la science et la détermination scientifique, *au monde originaire de la vie* ; 2) *Dans la question récurrente qui va de ce monde de la vie aux opérations subjectives desquelles il s'engendre lui-même* ». En réalité, ce monde « n'est pour nous qu'un cas exemplaire sur lequel nous devons étudier la structure et l'origine d'un "monde possible en général" » (*Expérience et jugement*, traduit par Denise Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970, p. 57-58).

insignifiant et contingent. Dans la mesure où Husserl continue à dissimuler la genèse effective, il reste, affirme Derrida, « toujours fidèle à une intention profondément idéaliste et rationaliste » (PG, p. 217).

Au contraire, le jeune Derrida veut penser la dialectique *originnaire* entre l'origine phénoménologique et le « primitif » – il entend par primitif l'antériorité dans l'ordre temporel et chronologique (cf. PG, p. 20). Husserl dit que la réduction phénoménologique est « immotivée » pour le sujet mondain, car seule l'attitude phénoménologique peut en comprendre la valeur. En ce sens, la réduction est le commencement absolu, et elle est inaugurée par l'acte de la liberté transcendantale, rompant de manière décisive avec l'attitude naturelle⁴⁷. Néanmoins, elle présuppose le monde étant déjà là pour le mettre entre parenthèses. Le monde et la conscience naturelle sont plus « primitifs » que la réduction qui se prétend originaire. Ainsi :

D'une part, il faut mettre entre parenthèses l'existence d'un monde qui précède la conscience transcendantale ; d'autre part, il faut, dans cette réduction, convertir une attitude naïve qui, chronologiquement du moins, semble toujours antérieure à l'attitude phénoménologique (le sens de cette antériorité et de cette chronologie déterminera, nous le verrons, toute notre problématique de la genèse) (PG, p. 20).

Le monde réel et l'ego dans l'attitude naturelle existent toujours antérieurement à la réduction phénoménologique permettant l'originarité phénoménologique. Il est évident que Husserl ne nie pas l'antériorité temporelle de l'attitude naturelle, il la comprend seulement *à partir de* l'attitude phénoménologique. Pourtant, d'après Derrida, le phénoménologue ne prend pas suffisamment en considération le sens de la nécessité irréductible de cette antériorité chronologique, et en dernière instance, il essaie de faire dépendre exclusivement le monde de la conscience transcendantale, le primitif de l'origine phénoménologique, et la dialectique de la non-dialectique. Pour le dire autrement, Husserl rêve de remonter vers l'origine pure et non-dialectique, tout en sachant que ce rêve, comme tous les rêves, est irréalisable *de fait*. Puisqu'il ne prend pas au sérieux la facticité et le chronologique, il est

⁴⁷ Comment le sujet, dans une attitude naturelle, peut-il décider de faire la réduction ? Nous pouvons adresser la même question à Hegel qui parle, à la fin de la *Logique*, de la « décision » (*Entschluss*) de l'Idée de se déprendre librement.

« idéaliste ». Au contraire, Derrida cherche à penser l'originarité de la dialectique, en thématissant « la dépendance ontologique du constituant à l'endroit du constitué »⁴⁸. Alors que Husserl veut dériver la dialectique de l'origine non-dialectique, Derrida prend comme point de départ la dialectique originaire ou synthèse *a priori* de l'être et du sens : tout commence par une complication. Ainsi, la notion de l'origine pure est ébranlée – il y a « rature de l'origine ».

On pourrait dire, en un sens, que le jeune philosophe veut assumer la finitude humaine. La réduction phénoménologique n'est effectuée que par le sujet dans l'attitude théorétique qui n'est, évidemment, pas première dans l'ordre chronologique : « c'est d'elle que doit partir absolument une prise de conscience radicale dont Husserl reconnaît qu'elle est toujours "ultérieure" (*die nachkommende philosophische Besinnung*) » (PG, p. 204). C'est la nécessité de cette postérité ou de l'« après-coup » que l'auteur veut ici penser. Derrida ose soutenir qu'en premier lieu – au sens chronologique – il existe une existence temporelle et qu'en second lieu, elle *se* constitue et *se* trouve comme sujet phénoménologique constituant. Si l'existence, qui n'est pas pour lui une simple facticité brute, peut *se* constituer, c'est qu'elle est essentiellement temporelle – il y a la « synthèse originaire et dialectique de l'être et du temps » (PG, p. 40). Comme nous venons de le voir, la forme de la temporalité originaire est inséparable du *fait* qu'elle s'écoule. L'existence dont parle Derrida est donc l'existence temporelle originaire dans laquelle « le fait et l'essence, l'empirique et le transcendantal sont inséparables et dialectiquement solidaires » (PG, p. 256-257). La conscience théorique, seule voie par laquelle la phénoménologie est possible, « n'est plus qu'un moment modifié de l'existence ». Derrida procède ainsi à « un étrange renversement » (PG, p. 213) de l'idéalisme husserlien. Dans son ontologie à la manière « existentialiste »,

l'être, se constituant lui-même, se dépasse dans ses moments constitués comme fait empirique et s'apparaît dans sa productivité constituante comme sujet transcendantal. L'existence humaine où l'être devient dialectiquement sujet « pour-soi », assume la temporalité originaire et prend conscience de la nécessité de la dialectique comme de sa finitude originale, est le point de départ d'une réflexion ontologique (PG, p. 257).

⁴⁸ Raoul Moati, « Phénoménologie et dialectique : Derrida critique de Tran Duc Thao », Jocelyn Benoist (éd.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao*, Malakoff, Armand Colin, 2013, p. 153.

Il va même jusqu'à écrire que la phénoménologie « est un moment de l'auto-constitution de l'être synthétiquement et originairement identique au temps » (PG, p. 214). Mais cela ne revient pas à donner, inversement, le primat à la réalité empirique : celle-ci non plus ne peut être l'origine non-dialectique. Il n'est pas question du simple renversement entre le sujet phénoménologique et la réalité brute. Donner le privilège exclusif à la réalité empirique, c'est, selon Derrida, ce qu'opère Tran Duc Thao. Ainsi, celui-ci, en identifiant la matière à l'origine non-dialectique, ne peut expliquer le passage de la matière en soi au sujet phénoménologique pour-soi : il « reste prisonnier d'une métaphysique » (PG, p. 257)⁴⁹. L'origine pure et simple n'est toujours pas possible, ni sous l'aspect idéaliste ni sous l'aspect empiriste, elle doit être déjà dialectique. En un sens, c'est la complicité entre l'idéalisme et l'empirisme qui est ici critiquée. Chez Derrida, c'est l'existence s'identifiant avec la temporalité originaire – donc avec la « temporalité de l'existence humaine » (PG, p. 41) – qui est l'origine dialectique. De plus, la réalité pure et brute en tant que telle, s'il y en a une, ne peut être l'objet de descriptions rigoureuses : « [l]'existence elle-même, dans son surgissement le plus originaire, ne pourrait apparaître à un regard philosophique » (PG, p. 225). Pour satisfaire à la demande de scientificité, il faut commencer par la réduction eidétique. Certes, l'essence est constituée par sa genèse, mais nous ne pouvons remonter vers cette genèse qu'à partir de l'essence déjà constituée. Sans ce commencement idéaliste ou essentialiste, « on reste en deçà de toute signification, de toute philosophie et de toute science » (PG, p. 226). Derrida prend l'existence comme originaire *et* reconnaît en même temps l'impossibilité de la saisir immédiatement. Le renversement radical de l'idéalisme phénoménologique prétendant accéder immédiatement à l'être brut n'est qu'un empirisme non scientifique. Le refus derridien de l'empirisme est, au contraire de ce que pensent certains, constant depuis cette première étude⁵⁰.

⁴⁹ Sur le rapport entre Derrida et Thao, nous pouvons nous référer aux travaux suivants : L. Lawlor, *Derrida and Husserl, op. cit.*, p. 49-56 ; Daniel Giovannangeli, « Husserl entre Tran Duc Thao et Derrida », *L'itinéraire de Tran Duc Thao, op. cit.*, p. 133-145 ; R. Moati, « Phénoménologie et dialectique », art. cit.

⁵⁰ Il est significatif que Derrida commence son étude de Husserl par la question épistémologique de la scientificité, et non pas par le sujet comme monde de la vie, alter ego, etc. Le problème des conditions du discours rigoureux est important dans toute l'œuvre derridienne. Sur ce point, il reste « fidèle » à l'exigence husserlienne de la rigueur, même lorsqu'il s'en prend publiquement au logocentrisme – ce qui garde son discours de la confusion avec l'empirisme non-philosophique. On

L'origine phénoménologique présuppose toujours le monde factice qu'elle met entre parenthèses, et seule l'existence temporelle finie peut procéder à cette réduction ; la phénoménologie est chronologiquement précédée par l'ontologie. Mais c'est seulement à partir du point de vue phénoménologique que nous avons le droit de soutenir cela. Nous devons donc commencer par réduire la couche constituée et questionner « en retour » l'être originaire qui toutefois n'est jamais intuitivement donné⁵¹. La phénoménologie en tant qu'eidétique est méthodologiquement antérieure à l'ontologie. Tandis qu'il existe l'antériorité *de facto* de l'ontologie, il existe la priorité *de jure* de la phénoménologie. L'originarité phénoménologique est précédée par la primitivité ontologique, mais celle-ci n'apparaît comme telle que par la réduction phénoménologique. L'inspiration « existentialiste » conduit le jeune Derrida, contre l'idéalisme de Husserl, à prendre l'existence finie comme fondement de sa *philosophie*, d'une part. Cependant, il admet, contre le matérialisme dialectique de Tran Duc Thao, l'authenticité de la phénoménologie comme point de départ du discours *philosophique*, d'autre part. Il écrit même que « [l]e commencement absolu de la philosophie doit être essentialiste. [...] Toute réflexion doit commencer pas assumer cet idéalisme, sans quoi elle restera toujours dans la confusion et dans l'inauthenticité. C'est ce qui nous autorise à parler d'une philosophie dialectique comme seule philosophie possible de la genèse » (PG, p. 226). Étant donné que la philosophie est toujours en *retard* sur l'être originaire, « [t]oute philosophie est condamnée à parcourir en sens inverse l'itinéraire effectif de tout devenir » (PG, p. 226). Par conséquent, il n'est possible ni de commencer immédiatement par l'origine simple – il est d'abord nécessaire de réduire la couche constituée – ni d'arriver complètement au niveau constituant

pourrait donc dire que Derrida partage avec Husserl deux exigences, celle de la vérité universelle et celle qui consiste à s'appuyer sur le vécu concret. Il affirme dans une interview : « [d]ans les premières années de mes études philosophiques, quand j'ai commencé à lire et à écrire sur Husserl, au début des années 50, après l'introduction de la phénoménologie par Sartre et Merleau-Ponty, je sentais le besoin de poser la question de la science, de l'épistémologie, à partir de la phénoménologie, ce que Sartre et Merleau-Ponty n'avaient pas fait d'une certaine manière. Par conséquent, j'ai écrit mes premiers essais sur Husserl en les orientant vers les questions de l'objectivité scientifique et des mathématiques ». Il ajoute : « [m]ême dans les moments où j'ai cru devoir interroger certaines présuppositions de Husserl, j'ai essayé de le faire en restant fidèle à la discipline phénoménologique » (J. Derrida, *Sur parole : instantanées philosophiques*, Paris, Aube, 1999, p. 20 et p. 84).

⁵¹ Il écrit dans l'*Introduction* : « la Réduction n'est que la pensée pure de ce retard, la pensée pure en tant qu'elle prend conscience de soi comme retard en une philosophie » (IOG, p. 170).

le plus originaire en réduisant tous les constitués – tout commence par une complication. Dans cette philosophie dialectique de la genèse, il reste une « insuffisance » parce qu'elle ne peut accéder directement à l'être originaire :

C'est au prix de cette insuffisance que se paie toute rigueur philosophique. La prise de conscience simultanée ou *a priori* synthétique de cette insuffisance nécessaire et de cette rigueur possible constitue, nous semble-t-il, l'idée même de la philosophie comme dialectique infinie (PG, p. 226).

Husserl détermine la phénoménologie comme tentative *sans fin* d'atteindre « l'idée cartésienne d'une science universelle à partir d'un fondement absolu » (Hua I, S. 178 ; MC, p. 244). Il est très conscient qu'il s'agit là d'une « tâche infinie » – ou plutôt tâche *indéfinie* – et ainsi que cette Idée est l'Idée au sens kantien qui est *de fait* inatteignable. Derrida, quant à lui, veut saisir le fondement de ce caractère indéfini de la philosophie *en tant que tel*, à savoir saisir la dialectique *en tant que telle*. Autrement dit, le fait que l'Idée de la philosophie soit non réalisable n'est pas, pour Derrida, seulement factuel, mais *essentiel*. Il n'est pas question de penser la philosophie *à partir de* ou *en vue de* l'idéal irréalisable, mais d'en *assumer* l'essence la rendant à jamais imperfectible. « Cesser d'en être “marqué” [par la nécessité d'ambiguïté] et l'assumer indéfiniment, c'est là ce qui nous paraît définir la véritable “tâche infinie”, “l'idée pratique” de la philosophie ». Dans une note de la même page, il mentionne même la nécessité de « définir le “thème” ou le “motif” dialectique, comme la prise de conscience et l'accomplissement de la philosophie » (PG, p. 125). Alors que Husserl souhaite dépasser la finitude du sujet philosophique vers l'idée infinie téléologique tout en connaissant son impossibilité, Derrida, sans doute inspiré par les existentialistes français, ainsi que par Heidegger, s'efforce d'assumer la finitude humaine et le caractère indéfini de la philosophie sans toutefois renoncer à la rigueur scientifique – il n'y a pas de fin de la philosophie⁵².

⁵² Cette philosophie de la dialectique, parce qu'elle est indéfinie, exige un recommencement sans fin. Tout à la fin du *Problème de la genèse*, Derrida cite les mots husserliens, censés être les derniers, comme si Husserl acceptait cette thèse à la fin de sa vie : « Justement maintenant que j'arrive au bout et que tout est fini pour moi, je sais qu'il me faut tout reprendre au commencement... » (PG, p. 283). Mais Derrida ne pose pas encore la question du rapport entre la philosophie et la vie factuelle ou la biographie.

Ainsi, Derrida trouve partout la dialectique. Cependant, nous nous demandons si le concept de dialectique ne devient pas le « dernier mot » qui assure toute la démonstration de cet ouvrage. Il est vrai que l'auteur soutient que la conclusion de ce livre ne doit pas « immobiliser » la dialectique. La conclusion doit non pas être un point ultime et stable, mais engagée dans le mouvement dialectique indéfini. Derrida cherche à maintenir la dialectique ouverte, mobile et indéfinie. Mais, s'il considère la dialectique absolue entre la dialectique et la non-dialectique comme le sens ultime de la philosophie de la genèse, n'est-il pas impossible d'éviter, comme c'est le cas de Hegel, de totaliser ou de clôturer cette dialectique ? En se fondant sur l'auto-mouvement infini de l'esprit, le système hégélien est à la fois ouvert et clos. Il constitue la totalité, paradoxalement, dans son ouverture absolue. Bien que notre philosophe veuille distinguer sa propre dialectique de la dialectique hégélienne, sa philosophie infinie ne construit-elle pas néanmoins une totalité à la fois ouverte et close par son indéfinitude même ? Nous venons de voir que l'assomption de l'indéfini de la philosophie, renoncement à l'orgueil philosophique selon lequel la philosophie peut effectivement s'accomplir, est pour le jeune Derrida « l'accomplissement de la philosophie » – nous réfléchissons sur la proximité profonde de cette idée avec l'hégélianisme à la fin de la quatrième partie.

1-2-2. La question du temps et de l'éternité

À ce stade de notre étude, nous voudrions nous concentrer davantage sur la question du temps qui occupe une place importante dans la phénoménologie de Husserl et dans sa lecture par Derrida. En effet, le temps phénoménologique constitue une essence irréductible de la conscience même. La conscience et le temps sont inséparables, la première étant toujours vécue comme un écoulement temporel. Afin d'éclaircir la subjectivité transcendante, il importe d'analyser la conscience du temps qui est « la forme universelle de toute genèse égologique » (Hua I, S. 109 ; MC, p. 128). Mais, avant d'examiner la lecture derridienne des *Leçons*, nous mentionnons brièvement le problème du rapport entre le temps et l'éternité, car il annonce la difficulté de thématiser le temps.

Dans l'ouvrage en question, Derrida souligne plusieurs alternatives dans la pensée husserlienne, dont la première est celle du psychologisme et du logicisme. Le psychologisme est une position qui veut fonder les autres sciences sur la base de la psychologie. La logique n'est alors qu'un sous-domaine de la psychologie, car « l'affirmation ou la négation, l'erreur ou le jugement vrai qui sont nécessaires à la constitution de toute logique formelle ne sont rien en dehors des interventions réelles, comprises dans un devenir réel et historique dont la psychologie nous fournit les lois » (PG, p. 83). Si la logique est la science absolue et qu'elle est indépendante des faits réels, n'est-il pas impossible d'expliquer la relation entre les règles logiques et les actes humains, ou encore le fait que la logique est née dans une histoire réelle ? Inversement, le logicisme soutient l'autonomie de la logique par rapport à toutes les autres sciences. La logique « doit être entièrement construite sur son propre terrain, sans emprunter ses fondements à une autre science » (PG, p. 48). Ainsi, si la logique dépend de la psychologie, comment celle-ci peut-elle se constituer en tant que science ? Le logicisme avance que les lois logiques ne peuvent être réduites aux actes empirico-psychologiques. Le dilemme est le suivant : tandis que le logicisme ne peut expliquer l'enracinement de la logique dans les actes réels et dans l'histoire, le psychologisme rend impossible la scientificité de la science et revient à l'empirisme ou au scepticisme⁵³.

Cette alternative pourrait se traduire par l'alternative entre le temps et le supra-temporel. On pourrait ainsi avancer que, alors que le psychologisme recourt au temps réel (*real*) dans lequel le sujet produit effectivement les lois logiques, le logicisme souligne plutôt leur supra-temporalité. Comment la vérité *supra-temporelle* peut-elle se produire dans le temps ? Quel est le rapport entre la temporalité et la supra-temporalité ? Pour le psychologisme, comme pour le logicisme, « [l]e temps et la vérité s'excluent *a priori* » (PG, p. 53). Derrida décèle cependant la solidarité dissimulée entre le temps et la vérité supra-temporelle. Par exemple, dans la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl parle du temps comme facteur psychologique nécessaire pour la production du concept de nombre. L'acte psychologique produisant le nombre *prend du temps* ; c'est le temps du processus de

⁵³ Ce serait sans doute sous l'influence de Jean Cavailles que Derrida place ce problème au cœur de ses recherches : Cavailles s'interroge sur le dilemme entre l'autonomie de la science et son origine historique. Cf. L. Lawlor, *Derrida and Husserl, op. cit.*, p. 57-67.

collection et de numération. Or, puisque ce temps psychologique est strictement distingué de l'ordre logique, « la vérité de [l'ordre logique] est, en quelque sorte, indépendante de la temporalité psychologique à travers laquelle elle est visée » (PG, p. 62). Ce temps n'est qu'un facteur extrinsèque qui ne peut constituer la supra-temporalité de l'objet mathématique. Et comme le psychologisme ne peut expliquer l'éternité de la vérité, il ne peut rien faire d'autre que de la présupposer. Derrida voit, par là, la conversion du temps empirique en éternité supra-temporelle :

Le psychologisme et la genèse absolue se convertissent en leur contraire et se confondent avec lui. Le devenir absolu devient, comme toujours, éternité et négation de l'histoire. Mais cette dialectique n'a pas encore pris possession de son sens dans la *Philosophie de l'arithmétique* (PG, p. 62).

Ainsi, le psychologisme, qui considère l'origine des lois supra-temporelles dans le temps psychologique, présuppose implicitement la supra-temporalité de ces lois – « le devenir absolu devient éternité ». Au contraire, la position logiciste ne peut, en aucun cas, tenir compte de l'existence de la logique dans le monde. De ce fait, la genèse de la logique dépend totalement de la temporalité mondaine. La dialectique du temps et de l'éternité existe : malgré, ou *à cause de* la séparation radicale entre le temps mondain et l'éternité de la logique, ils dépendent l'un de l'autre. Dans un tel dilemme, « [i]l fallait choisir entre le devenir et les essences. Celui-là menait à une temporalité empirique et factice ; c'était le psychologisme. Ce qui supposait une idéalité et une "vanité" du temps, c'était le logicisme. Dans les deux cas, on manquait l'origine et le devenir de la logique, en un mot, sa genèse » (PG, p. 103). Afin de dépasser ce dilemme, il convient de saisir l'identité dialectique entre l'essence et l'être, entre l'éternité et le temps.

Derrida trouve une même dialectique dans *Expérience et jugement*, lorsque Husserl détermine le monde antéprédicatif comme source du monde logique prédicatif. Le fondateur de la phénoménologie définit le monde antéprédicatif comme domaine de la doxa, qui est le « domaine du fluent », car l'unité d'identité n'y est pas saisie comme identité objective. Ce monde essentiellement temporel est au fondement des objectivités supra-temporelles. Or, les idées, qui font l'objet des sciences exactes, sont une sorte de « vêtement [...] jeté sur le

monde de l'intuition et de l'expérience immédiate, sur le monde de la vie »⁵⁴. D'après l'interprétation de Derrida, le monde antéprédicatif est le « fondement absolu et unique de la prédication », et « la genèse prétendue transcendantale de la logique ne serait que la confection d'artifices qui dissimulent la nudité de l'existence antéprédicative » (PG, p. 189-190). Mais, Derrida soupçonne que le monde antéprédicatif puisse devenir l'origine pure et absolue, donc sans être constituée, du domaine de prédiction. Et une telle origine doit être, parce qu'absolue, quelque chose de formel et de vide, manquant de détermination concrète. En d'autres termes, si l'on pense le domaine fluent de l'antéprédicatif comme fondement *absolu* de la genèse, il est figé dans son absolutité. Cette sphère fluente devient absolument immobile – il s'agit non pas de l'immobilité séparée de la fluidité, mais de l'immobilité *de* la fluidité même. Lorsque Husserl désigne l'antéprédicatif comme source de la connaissance, il pense l'expérience temporelle comme origine de la vérité intemporelle ; mais l'absolument temporel devient, parce qu'absolu, une matrice purement intemporelle.

La temporalité n'est donc pas l'originarité puisqu'elle ne se définit et n'apparaît que par rapport à une *pureté intemporelle* qu'elle altère. On a cru trouver le pôle originaire et absolu de la genèse, mais une fois de plus l'absolu de la genèse est seulement la négation et la dévalorisation de la genèse. Par son indétermination même, l'absolu s'est converti en son contraire. *L'absolu du temps, c'est l'intemporalité* (PG, p. 190, nous soulignons).

L'absolutisation du temps nous conduit à l'intemporalité. En un sens, la temporalité absolue n'est *plus* temporelle, n'étant rien d'autre que l'intemporalité même. Le flux pur – s'il y en a – serait immobile dans sa fluidité totale. Cette dialectique entre la temporalité et l'intemporalité est en partie mise en lumière dans le même ouvrage, *Expérience et jugement*. Husserl les relie par l'introduction du concept d'« omni-temporalité » (*Allzeitlichkeit*). D'abord, il distingue l'objectivité individuelle réelle et irréal. La différence entre ces deux objectivités dépend de celle de leur temporalité. Ce qui définit l'objet réel, c'est le fait qu'il a une place temporelle *fixe* dans le temps objectif. Selon Husserl, les objectivités irréelles ne sont pas temporelles de la même manière que les objectivités réelles, mais « elles ne sont pas pour autant sans aucune relation au temps, ni dépourvues de toute temporalité »⁵⁵.

⁵⁴ E. Husserl, *Expérience et jugement*, op. cit., p. 52.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 307.

L'objet irréel, n'ayant pas de situation temporelle fixe, peut apparaître *partout* dans le temps. Chaque fois que le jugement est répété, son objet apparaît en tant que même. L'absence de la situation temporelle fixe de l'objet irréel signifie son « partout et nulle part » (*überall und nirgends*).

Ainsi, l'intemporalité ou supra-temporalité n'est plus séparée de la temporalité ; elle ne se trouve pas à l'extérieur du temps, elle est l'omni-temporalité comme un mode de la temporalité. Même si Husserl ne l'explicite pas, nous pouvons voir, dans ce concept d'omni-temporalité, la dialectique entre le temps et l'éternité. Son caractère « partout et nulle part » résumerait bien son ambiguïté. Dans la mesure où l'omni-temporel peut apparaître partout dans le temps – il n'habite pas le ciel intelligible – il est *encore* temporel. Cependant, puisqu'il n'a pas de situation temporelle fixe dans le temps, il n'est *plus* temporel. Nous pourrions compliquer encore ce schème. Pour que l'omni-temporel puisse apparaître partout dans le temps, ce concept présuppose ou anticipe la totalité du temps, sinon la répétition *infinie* du même objet idéal ne pourrait être assurée. Dans la mesure où la totalité du temps enveloppe toutes ses possibilités, l'omni-temporalité est le temps dans toute sa pureté – ce qui est omni-temporel, c'est d'abord l'essence du temps. C'est dans ce sens que Husserl écrit que « l'omni-temporalité est un mode de la temporalité »⁵⁶. Pourtant, il serait aussi possible de penser que le temps est essentiellement indéfini et inachevable. Comme la totalité contredit la nature indéfinie du temps, en un sens, l'omni-temporalité, qui anticipe la totalité du temps, n'est *plus* temporelle. Autrement dit, elle implique l'*accomplissement* ou l'*Aufhebung* du temps. L'omni-temporalité est donc *encore* temporelle, mais dans le même temps, elle *ne* l'est *plus*. Étant donné qu'elle est la temporalité même, on pourrait dire, en dernière instance, que c'est la temporalité elle-même qui est *déjà* intemporelle. Ainsi, le temporel et l'intemporel sont solidaires.

Nous pouvons entrevoir ici la difficulté de thématiser le temps, car le temps pris en tant que tel est, en un sens, déjà intemporel. Le jeune Derrida avance la nécessité de penser

⁵⁶ En citant cette phrase dans *Expérience et jugement*, Tran Duc Thao soutient l'enracinement de l'éternité dans la temporalité chez Husserl (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, op. cit., p. 107). Lawlor indique que Derrida répète ce même geste (*Derrida and Husserl*, op. cit., p. 54). Mais ce dernier pense, nous semble-t-il, non seulement que la supra-temporalité est enracinée dans la temporalité, mais aussi que la seconde se convertit en la première, en raison de leur dialectique. Pour Derrida, il n'est pas question de renverser simplement la hiérarchie entre le temps et l'éternité.

la « temporalité de l'existence humaine », dans laquelle l'être et l'eidos sont inséparables. Mais, cette temporalité existentielle s'est toujours déjà soustraite, en partie, au discours philosophique, car c'est seulement l'essence ou l'eidos du temps – qui *n'est plus* temporel ou *déjà* omni-temporel⁵⁷ – dont nous pouvons parler avec rigueur. L'auteur se demande si « [t]raiter la genèse comme un thème [ne revient pas à] la réduire à son sens noématique et dans cette mesure à un devenir “canonisé”, à une essence d'ores et déjà présente sur laquelle il suffit à une conscience intemporelle de projeter la lumière de son regard » (PG, p. 178). *Mutatis mutandis*, nous pouvons adresser la même question à la temporalité : le seul temps auquel nous pouvons accéder n'est plus temporel – c'est pourquoi la réponse à la question « qu'est-ce que le temps ? » ne peut être simple. Le scepticisme à l'égard de la possibilité de thématiser le temps – question qui se trouve aussi dans les *Leçons* de Husserl – hantera et inquiétera tout au long de notre itinéraire.

1-2-3. La lecture derridienne des *Leçons* : dialectique du temps, dialectique entre le temps et l'être

Nous voudrions prendre maintenant l'interprétation derridienne des *Leçons* donnée dans *Le problème de la genèse*. D'une part, Derrida apprécie hautement le fait que Husserl a découvert la dialectique du temps – complication entre l'impression originaire et la rétention. D'autre part, cette dialectique n'est pas suffisamment approfondie à ses yeux, car Husserl n'est pas parvenu à saisir « une synthèse originaire et dialectique de l'être et du temps »⁵⁸. Autrement dit, les analyses dans les *Leçons* ne visent que la « temporalité noématique » ou l'eidos du temps. Cette appréciation ambivalente en matière du temps phénoménologique demeure dans l'*Introduction* et dans *La voix et le phénomène*.

⁵⁷ Les adverbes de temps que nous soulignons témoignent l'irréductibilité du temporel. Ce qui *n'est plus* temporel est en même temps *encore* temporel ; et ce qui *n'est pas encore* intemporel est en même temps *déjà* intemporel. Cf. J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 244-245, 254.

⁵⁸ Derrida suit ici l'analyse d'Yvonne Picard qui décrit la structure dialectique de la temporalité phénoménologique. Cette étude nous semble être une des sources d'inspiration pour le jeune Derrida. Mais il trouve aussi des insuffisances dans l'analyse de Picard, car cette dernière « ne voit pas que la dialectique est exclusivement “phénoménologique” chez Husserl » (PG, p. 123). Cf. Yvonne Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger » (1946), *Philosophie*, n° 100, 2009, p. 3-37. Sur ce point, voir également D. Giovannangeli, « La lecture dialectique des *Leçons* », *Figure de la facticité*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2010, p. 99-122.

Derrida commence par admettre la légitimité de la critique de Husserl à l'égard de Brentano. En acceptant cette critique, il problématise le psychologisme brentannien à cause duquel l'origine du temps est assignée à la faculté d'imagination. Si l'on suit la doctrine de Brentano, « l'évidence du passé et la possibilité essentielle d'un futur ne présenteraient aucune garantie absolue puisqu'elles seraient construites par une activité de l'imagination » (PG, p. 116) : la perception de la succession devient impossible. Et comme la nouveauté du présent dépend de son rapport avec le passé et le futur, alors « une imagination, faculté exclusivement “reproductrice” [doit] engendrer la nouveauté absolue d'un présent ». Mais cela est impossible. Le présent, « évidence originaire absolue s'il en est, ne peut être construit ou reconstruit pas une faculté psychologique » (PG, p. 116). En fin de compte, l'imagination ne peut créer le temps. Si elle en est l'origine, il s'ensuit que le vécu actuel est d'abord intemporel, puis il reçoit la détermination temporelle par l'imagination. Mais, on risque alors d'être enfermé dans le « présent absolu et sans faille », parce que le rapport avec le passé et le futur survient au présent. Comme un tel présent est en soi autosuffisant, il ne nécessite pas de sortir de soi⁵⁹. Cependant, le vécu doit être *originairement temporel* : on est *originairement* ouvert au passé et au futur. Derrida soutiendra donc la loi plus originaire que le présent, laquelle le relie avec le passé et le futur de façon irréductible. Derrida nomme cette loi dialectique dans *Le problème de la genèse* et différence ou complémentarité dans ses textes ultérieurs.

Dans le même temps, Derrida apprécie la doctrine de Brentano parce qu'elle permet de thématiser la dialectique de la conscience temporelle. Dans l'association originaire, les moments discontinus, présent et passé imaginés, sont unifiés *en tant que discontinus*. Alors que seul le présent actuel est *réel*, les passés et les futurs sont *irréels*. Cela revient à admettre leur différence abyssale : ils sont néanmoins réunis par l'association originaire. La continuité et la discontinuité du temps semblent ici bien respectées. En un sens, se trouve l'enchevêtrement dialectique entre la présence du présent et l'absence du passé. Derrida écrit

⁵⁹ Nous évoquons la condamnation schellingienne de Hegel, selon laquelle l'Idée ne nécessite pas d'aller hors de soi, parce qu'elle est déjà pleinement présente à soi. Si la Logique hégélienne est vraiment divine, pourquoi s'incarne-t-elle dans la nature ? Pourquoi prend-elle la « décision » (*Entschluss*) de quitter le monde logique pour entrer dans le monde naturel ? La critique derridienne de la téléologie de la phénoménologie ressemble, nous semble-t-il, à celle de Schelling adressée à Hegel.

donc que « [s]i l'on écarte de la théorie de Brentano certaines inconséquences [...], il reste que, dans son propos le plus valable, elle tentait d'instituer le temps à partir d'une dialectique du constituant et du constitué dont les termes étaient à la fois solidaires et distincts » (PG, p. 117). Pourtant, une difficulté demeure. L'idée de différence abyssale entre présent et passé risque de réintroduire le concept traditionnel de « présent absolu et sans faille » qui ne permet pas de penser la contamination originaire. Mais, en même temps, cette idée serait obligatoire pour penser l'altérité radicale entre présent, passé et futur. Comme nous le verrons, Derrida cherche à penser ensemble deux idées contradictoires, contamination originaire et altérité radicale entre des maintenant.

Notre penseur décèle également la dialectique dans les descriptions husserliennes de la temporalité, notamment dans la relation entre l'impression originaire et la rétention. Nous redécrivons cette problématique du point de vue du jeune Derrida. Selon Husserl, le champ temporel se compose de l'impression originaire, de la rétention et de la protention. Or, si ce qui est retenu n'est pas la chose réelle, c'est que « la rétention ne définit pas la persistance d'une impression affaiblie mais une "quasi"-présence du passé » (PG, p. 120). Grâce à la rétention qui nous *donne* le passé, l'accès au passé comme tel, au passé qui n'est réellement plus, est ouvert. Autrement dit, « sans [rétention] nous ne saurions nous dégager d'un perpétuel présent » (PG, p. 119). Étant donné que le présent lui-même est *saturé* de choses réelles, aucun passé ne se présente au présent : il est évident que si le passé est présent, ce n'est plus le passé. La « quasi-présence » du passé dans la rétention nous permet d'échapper au présent instantané, figé et incapable de percevoir une durée. Cette expression de « quasi-présence »⁶⁰ est assez significative en ce qu'elle représente bien le caractère particulier du passé dans la rétention, lequel n'est irréductible ni à la présence ni à l'absence. La simple alternative de présence/absence ne peut expliquer la survie originale du passé. C'est-à-dire, le concept de rétention fait signe vers l'au-delà du règne de la présence. Même si Derrida remplace le mot de rétention par celui de trace, cette idée restera valide dans sa pensée ultérieure.

⁶⁰ Le préfixe « quasi » joue un rôle important dans l'interprétation de Derrida par Gasché, *The Tain of the Mirror*, op. cit.

L'impression originaire est la source absolue à partir de laquelle tous les autres moments se produisent ; elle est donc, pense Derrida, l'originarité phénoménologique absolue. Cependant, pour autant que le maintenant pur n'est qu'une limite idéale, l'originarité de l'impression originaire est toujours en commerce continuuel avec le passé retenu dans la rétention, donc avec le non-maintenant. Derrida en tire la conclusion que l'impression originaire a « quelque densité temporelle » et que « l'originarité absolue est *déjà une synthèse* puisqu'elle implique *a priori* une “modification rétentionnelle” » (PG, p. 120). Cette synthèse serait la « synthèse passive », car la rétention n'est pas un acte thétique. Contrairement au ressouvenir qui relève de la liberté transcendantale du sujet, la rétention n'est pas un acte que le sujet peut *ne pas* opérer à volonté ; elle est toujours déjà là. Parallèlement, la protention n'est pas l'attente en tant qu'acte actif : on est toujours déjà sorti d'un maintenant pour en viser un nouveau. La rétention et la protention rendent le sujet *irréductiblement* temporel : il ne peut pas ne pas être temporel. Husserl formule ainsi la contamination interdisant la simplicité du maintenant. En outre, selon l'interprétation derridienne, tandis que le présent est phénoménologiquement *constituant*, la rétention retient « un passé immédiatement *constitué* ». De ce fait, l'unité du présent et du passé montre la dialectique entre le constituant et le constitué⁶¹.

[I] appartient à l'essence du temps de ne pas se constituer selon un mode purement actif ; la rétention du passé constitué implique une synthèse ou une genèse passive du « maintenant » nouveau. Aucune activité transcendantale ne peut « retenir » le passé déjà constitué comme tel dans la conscience. Si la constitution et la rétention du passé étaient actives, elles s'enfermeraient comme toute activité pure dans l'actualité d'un « maintenant » originaire, ou dans le projet ou la protention d'un futur ; jamais le passé ne serait retenu et reconnu comme tel (PG, p. 163).

⁶¹ Mais nous ne sommes pas sûrs que cette interprétation soit correcte, dès lors que la rétention ne retient pas des passés *constitués*, mais des consciences tout-juste-passées *constitutives* de l'objet immanent. L'objet rétentionnel ne se trouve pas réellement dans la rétention, il est visé *à travers* elle. La rétention, tout au moins dans la terminologie de Husserl, n'introduit pas la confusion entre le constituant et le constitué. Il n'en est pas moins vrai que la rétention et la protention impliquent un enchevêtrement entre l'impression originaire et ce qui n'est pas réellement compris dans la conscience présente, donc avec une certaine absence.

Le présent originaire n'est originaire que dans son rapport avec le passé passivement maintenu dans la rétention ; l'originarité du présent est ainsi ébranlée. En anticipant jusqu'à un certain point sa thèse future, Derrida affirme avec force que :

Le présent originaire et constituant n'est donc absolu que dans sa continuité avec un « non-présent » qui est tout à la fois constitué avant lui, par lui, et en lui. La synthèse originaire est justement celle du constitué et du constituant, du présent et du non-présent, de la temporalité originaire et de la temporalité objective. Il est nécessaire que la temporalité du vécu immanent soit le commencement absolu de l'apparition du temps, mais elle s'apparaît précisément comme commencement absolu grâce à une « rétention » ; elle n'inaugure que dans la tradition ; elle ne crée que parce qu'elle a un héritage historique (PG, p. 123).

Telle est ce que l'auteur nomme « dialectique de la constitution temporelle » (PG, p. 264) : un maintenant originaire n'est originaire que dans le rapport avec un passé maintenu dans la rétention et un futur anticipé dans la protention, lesquels n'existent pas réellement dans le présent. Un passé et un futur, à leur tour, ne se définissent que par leur rapport à un maintenant. Tout en étant à peu près d'accord avec l'analyse husserlienne sur le champ temporel originaire, Derrida arrive à une conclusion quelque peu différente. Pour Husserl, dans la mesure où la modification rétentionnelle est *continue*, l'unité du maintenant et du passé constitue un *continuum* indivisible. Derrida, quant à lui, regarde la relation entre le maintenant et le passé comme *synthèse*, concept impliquant le rapport entre deux éléments *distincts*. On pourrait dire en ce sens que son idée est proche de celle de Brentano qui élabore l'*association* originaire du maintenant et du passé⁶². En d'autres termes, Derrida souligne la différence entre des éléments temporels plutôt que leur continuité présupposée par le concept de modification. Puisque le temps est « pluridimensionnel », le jeune auteur est amené à défendre le fait que la dialectique du temps implique l'« irréductible altérité » ou la « dialectique du Même et de l'Autre »⁶³.

Il existe entre les maintenant à la fois une complication irréductible *et* une altérité. L'idée derridienne du temps est marquée par ce caractère paradoxal. Une telle dialectique a

⁶² Cf. Paola Marrati, *La genèse et la trace*, op. cit., p. 18-20.

⁶³ PG, p. 29-30. Mais, il nous semble que ce motif de l'altérité ne soit pas encore suffisamment développé dans *Le problème de la genèse*. Il faudra attendre l'*Introduction*, ouvrage dans lequel est abordée la « disparition de la vérité », ainsi que les trois livres parus en 1967, où l'auteur utilise la notion de « trace » qui marque nécessairement l'effacement de ce qui laisse cette trace.

été déjà annoncée dans l'analyse des *Leçons*. Le travail de Derrida consiste à thématiser et à assumer explicitement ce qui est déjà annoncé chez Husserl. D'une part, ce dernier définit l'impression originaire comme « ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience », « elle est la création originaire » (Hua X, S. 100 ; *Leçons*, p. 131). Elle est l'événement singulier dont la venue est imprévisible et sans cette singularité foncière, la différence entre les maintenant devient incertaine. Mais d'autre part, il souligne l'originarité du rapport d'un maintenant à l'autre, « une différence originaire » : le maintenant pur n'est donc qu'une limite idéale. Puisque chaque maintenant est absolu et originaire, les maintenant sont séparés. Cependant, ceux-ci se rapportent irréductiblement les uns aux autres. Le concept du maintenant est ainsi déterminé de façon ambiguë dans les *Leçons*. Aux yeux de Derrida, bien que Husserl décrive de fait une telle ambiguïté, il ne la thématise pas explicitement, mais se laisse par elle paralyser. Pour lui, ce qui importe, c'est de mettre en lumière la dialectique originaire entre l'originaire et le non-originaire. Il s'agit non pas de la simple absence de l'origine, mais plutôt du caractère dialectique de l'originaire. Tandis que Husserl décrit le mouvement dialectique de la temporalité *à partir du* maintenant pur et non-dialectique comme limite idéale, Derrida thématise ce mouvement *en tant que tel* et le considère comme originaire. L'originarité non-dialectique du maintenant n'est qu'un moment de la dialectique originaire entre dialectique et non-dialectique.

D'ailleurs, comme le présent, le passé et le futur se conditionnent réciproquement, il n'est plus possible, soutient Derrida, de représenter le temps originaire comme succession des maintenant ponctuels qui forment une ligne continue. Le temps originaire est, en effet, « heurté ; sa progression est un retour » (PG, p. 212). Tout d'abord, un avenir peut arriver comme avenir *de* mon passé, dans la mesure où un avenir est déjà attendu dans la protention et que mon passé est encore retenu dans la rétention. Ensuite, si la reproduction du passé est possible – la condition phénoménologique de l'idéalité – c'est que le passé est encore saisi dans la rétention et qu'il est déjà anticipé dans la protention. D'un côté, sans fondement de la rétention, aucune protention effective ne serait impossible ; l'avenir devient alors absolument insaisissable. De l'autre côté, sans le guide de la protention, la rétention ne serait qu'une sédimentation morte que l'on ne peut réactiver ; le souvenir a « un horizon orienté vers le futur, vers le futur du remémoré » (Hua X, S. 53 ; *Leçons*, p. 72). La rétention et la

protention, le passé et le futur, se conditionnent réciproquement : telle est la « dialectique de la rétention et de la protention ». Étant donné que l'avenir arrive en se référant au passé et que le retour au passé n'est que l'avancée vers l'avenir, ce dernier ne suit pas simplement le passé, il « précède, en quelque sorte, le présent et le passé » (PG, p. 14). C'est pourquoi, « le temps originaire ne peut prendre l'aspect d'une ligne spatiale continue ; [...] ses instants sont, dans la pureté de leur évidence, plus et moins que des points, encore et déjà leur passé et leur futur » (PG, p. 212). La linéarité composée de points – l'une des caractéristiques du concept vulgaire du temps, selon Heidegger – est inapte à représenter la structure dialectique du temps.

Si la dialectique du temps joue un rôle exceptionnel dans *Le problème de la genèse*, c'est qu'elle se situe à l'origine des autres dialectiques. Derrida affirme dans une note que « c'est sur cette dialectique originaire du temps que se fonde toute synthèse ; c'est par elle qu'elle demeure irréductible comme synthèse *a priori* » (PG, p. 9). À ses yeux, Husserl s'efforce toujours d'arriver à la couche la plus originaire et exclusivement constituante. Cependant, son but final est irréalisable en fait, car, en dernière instance, la rétention inscrit de façon inéluctable le moment constitué dans le maintenant originaire ; la dialectique de la temporalité rend ainsi impossible l'originarité non-dialectique. Le problème du temps se situe donc au cœur de cette recherche précoce. Mais pourquoi la temporalité est-elle le fondement ultime de toutes les autres synthèses ? C'est parce qu'il y a une « synthèse originaire et dialectique de l'être et du temps » (PG, p. 40). Étant donné que tout être se constitue temporellement, aucun n'est exempté du temps. Husserl ne s'opposerait pas à une telle thèse. Pour lui, même la supra-temporalité est l'omni-temporalité comme un mode de la temporalité ; tout objet a sa propre temporalité. La constitution du temps par une activité intemporelle est donc impossible. « Tout ce qui est en soi-même étranger au temps se constituant dans le temps, c'est bien l'auto-constitution de celui-ci qui sert de dernier fondement à toute autre structure » (PG, p. 163). Mais la synthèse de l'être et du temps signifie aussi que le temps est essentiellement inséparable de son être. Dans le problème du temps, « [l']ontologie serait déjà dans la place » (PG, p. 117). C'est cette dimension ontologique, toujours selon notre penseur, dont manquent les recherches des *Leçons*.

Tout en thématissant la dialectique de la temporalité, la dialectique husserlienne reste, d'après Derrida, uniquement phénoménologique : il convient de penser aussi la dialectique du phénoménologique et de l'ontologique. Si l'ontologique est absent dans l'argumentation des *Leçons*, c'est que la « mise hors circuit » (*Ausschaltung*) du temps objectif en exclut les moments ontologiques. Derrida soutient que cette mise hors circuit correspond à la « réduction eidétique » :

Même si nous commettons une erreur sur la situation, le rôle, la détermination réelle de ces objectivités temporelles, même si, à la limite, elles n'existaient pas, l'essence du temps nous serait accessible. C'est l'idée de la fiction et de la variation imaginaire, toujours solidaire de la réduction eidétique. Cette réduction, qui, excluant le contenu factice d'une signification, dégage la pureté de son « eidos » [...] (PG, p. 114)⁶⁴.

Husserl fixe son regard sur l'eidos, sur la loi *a priori* du temps. De fait, « l'*a priori* du temps est ce que nous cherchons à tirer au clair, en explorant la conscience du temps » (Hua X, S. 10 ; *Leçons*, p. 15)⁶⁵. Derrida se demande si la réduction eidétique serait satisfaisante pour penser la temporalité originaire, car l'essence et le fait – donc l'essence et l'être – sont inséparables dans cette temporalité. Alors même que la temporalité originaire « est génétique *par essence* », l'essence *a priori* du temps dégagée par la réduction eidétique resterait statique. « Il semble que la réduction eidétique du temps vécu sépare ce qui, par essence, n'est pas séparable. L'«eidos» du temps vécu est lui-même temporel, constitué dans une

⁶⁴ Derrida soutient que la « mise hors circuit » dans les *Leçons* n'est pas encore la réduction phénoménologique à proprement parler ; elle supprime simplement le temps transcendant. Étant donné qu'elle reste privative, elle ne peut saisir suffisamment le caractère *intentionnel* de la conscience, d'où la nécessité d'approfondir le thème de la réduction qui sera réalisé dans les *Idées I*. Sur le concept de la « réduction » dans les *Leçons*, voir Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005, p. 379-398. Il serait possible de consentir à l'interprétation derridienne qui assimile la « mise hors circuit » à la réduction eidétique. Derrida conclut donc que, dans les *Leçons*, « [e]n un sens, on en restait encore à un stade pré-phénoménologique » (PG, p. 131). C'est avec les *Idées I* qu'on atteint la sphère proprement phénoménologique. Pourtant, comme les *Leçons* se composent de manuscrits rédigés entre 1905 et 1917, il ne semble pas possible, à l'instar de Derrida, de penser le rapport entre *Leçons* et *Idées I* comme un simple progrès. De fait, l'analyse de la troisième section et de quelques suppléments des *Leçons* est souvent considérée comme « plus profonde » que celle des *Idées I*. Par exemple, G. Granel, *Le sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, op. cit., p. 29-30. L'interprétation derridienne obéirait trop à un schéma chronologique, sans tenir compte de l'hétérogénéité interne des *Leçons*.

⁶⁵ Husserl affirme : « pour nous la question de la genèse empirique est indifférente » (Hua X, S. 9 ; *Leçons*, p. 15). Curieusement, dans un manuscrit original, le terme d'« empirique » était absent (Hua X, S. 396).

temporalité » (PG, p. 117). Or, Derrida trouve, dans la rétention, une référence inéluctable à la facticité. La rétention, telle qu'il la comprend, est l'intentionnalité qui retient ce qui vient d'être constitué dans le tout-juste-passé. Il suggère qu'il n'y a pas de « discontinuité radicale [...] entre ce passé déjà constitué [dans le temps phénoménologique] et le temps objectif qui s'impose à moi, constitué sans aucune intervention active de ma part » (PG, p. 112), attendu que tous deux sont *constitués*. Il rapproche ainsi le temps phénoménologique et le temps objectif. Le temps objectif étant transcendant comme monde factice, on peut probablement écrire que « [l]a rétention du passé renverrait ainsi à la facticité du monde »⁶⁶. Puisque la rétention est un des moments de la présentation, le temps constitué et la facticité mondaine viennent contaminer la pureté de l'activité constituante du maintenant. Le temps transcendant qui semble, à première vue, constitué, joue en réalité le rôle constituant. La rétention inscrit, pense Derrida, la facticité ontologique dans la temporalité. L'être est impliqué dans le temps par la structure même de celui-ci.

Les analyses des *Leçons* ne portent que sur l'*eidos* du temps. C'est-à-dire, la temporalité qu'elles envisagent est une temporalité *noématique* apparaissant *pour* la conscience : « c'est le temps *tel qu'il apparaît* comme "noème" ou comme thème, c'est la loi *a priori* du déroulement temporel, en un mot, c'est la signification du temps » (PG, p. 117). Cette temporalité *noématique*, comme tous les *noèmes*, doit se référer à une temporalité *noétique* plus originaire. Aux yeux de Derrida, l'analyse de la temporalité noétique n'est pas suffisamment élaborée dans les *Leçons*. Bien que le fondateur de la phénoménologie aborde le problème du flux de subjectivité absolue, il « est encore loin d'avoir mis au jour la synthèse originaire absolue qui unit la subjectivité absolue et la temporalité absolue » (PG, p. 125). Derrida cherche à penser la temporalité *dialectiquement* liée à la subjectivité. Or, puisque le rapport du temps à la subjectivité est la synthèse dialectique, leur tension reste indissoluble. Dans la mesure où le temps n'est pas parfaitement disponible pour la subjectivité, et qu'il dépasse dans une certaine mesure son

⁶⁶ D. Giovannangeli, *Le retard de la conscience ; Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 101. Selon Giovannangeli, la différence entre la dialectique dans le temps *et* la dialectique entre le temps et l'être correspond à celle entre le retard *dans* la conscience et le retard *de* la conscience. Il avance aussi l'idée que Derrida se réfère ici à Sartre qui souligne que « facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose » (*L'Être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 1976, p. 162).

« je peux », il inscrit l'altérité en la subjectivité. D'après Derrida, la temporalité et l'intersubjectivité contestent la souveraineté du sujet à l'intérieur de la phénoménologie⁶⁷ :

Dans l'identité absolue du sujet avec lui-même, la dialectique temporelle constitue *a priori* l'altérité. Le sujet s'apparaît originairement comme tension du Même et de l'Autre. [...] Le dernier fondement de l'objectivité de la conscience intentionnelle n'est pas l'intimité du « Je » à soi-même mais le Temps ou l'Autre, ces deux formes d'une existence irréductible à une essence, étrangère au sujet théorique, toujours constituées *avant lui*, mais en même temps seules conditions de possibilité d'une constitution de soi et d'une apparition de soi à soi (PG, p. 126-127).

De même, la temporalité profonde introduit la passivité foncière dans la subjectivité, parce qu'elle n'est pas la temporalité constituée *par* et *pour* celle-ci, mais, si l'on peut dire, c'est cette temporalité qui la constitue *ontologiquement*. Le temps « en-soi » *se* dépasse et *se* constitue comme subjectivité « pour-soi ». En d'autres termes, « la subjectivité, c'est le temps *se* temporalisant lui-même. Le temps, c'est la subjectivité *s'accomplissant* elle-même comme subjectivité » (PG, p. 126). Pour autant que ce temps existentiel précède chronologiquement et ontologiquement la subjectivité phénoménologique, il n'est plus – ou ne pas encore – noétique, il est « temps pré-noético-noématique ». C'est ce temps pré-noético-noématique qui est, pour Derrida, « absolument originaire [...] et] l'ultime source transcendante » (PG, p. 171). Il écrit d'ailleurs que « [l]e temps originaire est un temps plus fondamental que celui de l'immanence vécue » (PG, p. 185). La temporalité originaire, selon lui, est celle de l'existence, de la facticité originaire qui est toujours plus « primitive » que la subjectivité phénoménologique. C'est « le temps dans son existence la plus originaire et la plus dépouillée » (PG, p. 207). Derrida est finalement conduit à l'identifier à la

⁶⁷ En se basant sur les derniers manuscrits de Husserl, Derrida assimile la temporalité à l'intersubjectivité : « Tous les manuscrits de cette période mêlent le problème du temps, de la hylé et de l'intersubjectivité. C'est au fond du point de vue d'un idéalisme transcendantal, leur signification est la même : [...] Husserl [...] définit la hylé originaire (*Urhytle*) comme le noyau de l'alter ego (*ichfremde Kern*) » (PG, p. 239-240). Le rapprochement des deux thèmes, intersubjectivité et temporalité, c'est-à-dire l'autre présent et le présent de l'autre, se répète sans cesse dans ses textes, constituant un des motifs centraux de son interprétation de Husserl. Ainsi, l'altérité de *mon autre maintenant* est aussi profonde que celle du *maintenant de l'alter égo*. Sur les problèmes de la hylé et de la temporalité dans les derniers manuscrits husserliens, voir Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p. 240-295.

« [temporalité] de l'existence humaine » (PG, p. 41) que nous, êtres finis, sommes et que nous vivons effectivement⁶⁸.

Pourtant, ce temps originaire – au sens derridien – n'est pas l'origine absolue et non-dialectique, car le temps est, comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, essentiellement dialectique – « il appartient à l'essence du temps de ne pas se constituer selon un mode purement actif » (PG, p. 163) – et de plus, l'originarité ontologique est toujours dans le rapport avec l'originarité phénoménologique. Il importe de souligner la complication originaire entre la subjectivité transcendantale et la temporalité originaire. Le temps originaire constitue ontologiquement le sujet phénoménologique. Cependant, il ne peut apparaître que pour ce dernier. De fait, la temporalité originaire ne peut s'annoncer qu'à travers l'analyse eidétique du temps phénoménologique. Par exemple, la rétention, qui montre l'enchevêtrement entre l'ontologique et le phénoménologique, est concevable non pas dans le concept naïf du temps objectif, mais uniquement dans les études phénoménologiques du temps. Il convient donc d'abord de réduire le temps objectif, de *traverser* la phénoménologie pour penser l'au-delà du domaine phénoménologique. La philosophie dialectique de Derrida ne peut commencer immédiatement par décrire la temporalité originaire ; elle « n'a par conséquent aucun droit à se proclamer philosophie première. Elle se superpose à une phénoménologie » (PG, p. 32). Le temps originaire de l'existence en tant que tel « ne pourra apparaître à un regard philosophique » (PG, p. 225), parce qu'il se confond originairement avec l'être brut qui nous échappe toujours. Seul l'eidos intemporel ou omni-temporel⁶⁹ du temps peut faire l'objet d'une description rigoureuse. Ce temps originaire étant toujours déjà passé, nous sommes inévitablement en retard par rapport à lui. Autrement dit, même si ce temps est ontologiquement constitutif de la subjectivité, il est « toujours irréductiblement [...] “déjà” constitué au moment où [il] appara[ît] comme

⁶⁸ Dans *Le problème de la genèse*, l'auteur semble admettre que sa philosophie est l'« existentialisme au sens profond de ce terme » (PG, p. 238). Sur l'existentialisme du jeune Derrida, voir Edward Baring, *Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

⁶⁹ Il s'agit du rapport dialectique du temps et de l'éternité dont il était question plus haut. L'eidos du temps est *intemporel* ou *omni-temporel*, parce qu'il est séparé de l'être du temps. Si un concept de temps n'est pas omni-temporel, ce n'est pas un *concept* de temps. Mais, si un concept de temps est omni-temporel, ce n'est pas non plus un concept *de temps*.

constituant » (PG, p. 30). Tout en donnant le rôle décisif au temps, le jeune Derrida serait déjà conscient de l'aporie de sa conceptualisation.

Dans les *Leçons*, Husserl n'envisage que la temporalité noématique, ne thématissant ni la temporalité noétique ni la temporalité originaire. Mais cette interprétation derridienne est-elle convaincante ? Comme nous l'avons vu, dans la troisième section des *Leçons*, il s'agit du flux absolu de conscience, auquel Derrida semble ne pas accorder une attention suffisante. Husserl s'interroge explicitement sur le flux de conscience en tant que phénomène constitutif du temps : le flux se distingue essentiellement des objets constitués *dans* ce flux. Le jeune normalien soutient que, « dans les *Vorlesungen* [*Leçons*], Husserl se contente de laisser voilé, tel l'ineffable, ce domaine de constitution originaire qui paraît échapper à toute eidétique et par suite à tout “Logos” » (PG, p. 125-126). Cette condamnation nous semble toutefois hâtive, compte tenu du fait qu'il est question de la constitution ultime de la conscience. Il est possible de dire que le flux absolu est la temporalité noétique qui *se* constitue. Et l'inséparabilité de l'être avec l'essence du temps est aussi déjà suggérée dans les *Leçons*, car le phénoménologue considère la mutation continue du temps comme « fait originaire » (*Urtatsache*). Ce problème sera repris dans les manuscrits ultérieurs en tant que rapport entre *nunc stans* et *nunc fluens*.

C'est ainsi que certains motifs, que Derrida considère comme absents dans les *Leçons*, peuvent en fait y être découverts. Mais il ne serait pas constructif de chercher les défauts de cette étude précoce en profitant du décalage documentaire entre les années 1950 et aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, Derrida tente d'explicitier les deux dialectiques concernant la temporalité. Tout d'abord, la dialectique entre les moments temporels interdisant la simplicité pure du maintenant, laquelle est élaborée *à partir des* analyses phénoménologiques du temps : il est nécessaire de reconnaître que « le “maintenant” originaire n'apparaît que par une synthèse passive du temps avec lui-même et par une rétention immédiate du passé, que le présent n'est constituant que parce qu'en émergeant dans sa nouveauté radicale d'un passé immédiatement constitué, il s'enracine en lui et n'apparaît comme présent que sur le fond de sa continuité passive avec le moment antérieur » (PG, p. 111-112). Ensuite, la seconde dialectique est celle entre l'être et le temps que, selon Derrida, Husserl ne thématise pas clairement. Comme il y a l'entrelacement entre

être et temps, il n'y a aucun étant qui puisse se soustraire au temps, et le temps n'est pas, en principe, pleinement donné pour le regard théorique. Ce temps originaire qui se confond avec l'être est, pour le Derrida de 1954, le temps de l'homme essentiellement fini. Husserl, loin de dénier la finitude factuelle à l'homme, cherche à atteindre la réalisation de la phénoménologie infinie. Autrement dit, il tente *indéfiniment* de dépasser la finitude de la facticité humaine, tout en connaissant son caractère indépassable⁷⁰. En s'opposant à Husserl, le jeune auteur veut assumer la finitude de l'homme. À présent, nous pouvons comprendre les phrases suivantes du *Problème de la genèse* :

La phénoménologie du temps avait mis en lumière le caractère dialectique de la temporalité constituante et de la temporalité constituée. Mais dans la mesure où cette phénoménologie restait eidétique, réservait la thèse ontologique et la possibilité d'une synthèse originairement intemporelle ou éternelle, son mouvement s'épuisait dans une réduction phénoménologique indéfinie [...]. Seule la temporalité originaire pouvait fonder la synthèse *a priori* de l'existence et de l'essence. Pour avoir sans cesse renvoyé à une temporalité plus profonde qui était justement celle de l'existence humaine se confondant dialectiquement avec son essence et résistant à toute réduction, Husserl n'en a pas moins fini, obéissant ainsi à un rationalisme et à un idéalisme foncier, par réduire la temporalité à une structure eidétique déjà constituée par une originarité intemporelle. Décrivant ainsi tantôt la synthèse, tantôt l'*a priori* de la genèse, Husserl se refusait à reconnaître que tout point de départ de la philosophie et du sens est une synthèse *a priori* dont l'évidence absolue renvoie à un indéfini irréductible ; c'était se refuser à faire naître la philosophie dans une existence dont la finitude s'apparaît à elle-même. Malgré l'immense révolution philosophique que Husserl a entreprise, il reste prisonnier d'une grande tradition classique : celle qui réduit la finitude humaine à un accident de l'histoire, à une « essence de l'homme », qui comprend la temporalité sur le fond d'une éternité possible ou actuelle [...] (PG, p. 40-41).

Il est à noter que le jeune Derrida enquête à la fois sur la structure dialectique de la temporalité et sur l'impossibilité de la déterminer de manière décisive. Si l'on veut conceptualiser la temporalité dialectique en tant que telle, on doit décrire son eidos. Mais comme nous l'avons dit, l'eidos étant séparé de l'être, il n'est *plus* la temporalité originaire elle-même. Ce serait sans doute pour cette raison que sont absentes les descriptions concrètes de la temporalité originaire de l'existence humaine dans *Le problème de la genèse*. Bien que Derrida souligne l'originarité de cette temporalité, celle-ci ne peut être thématisée *en tant*

⁷⁰ Cf. R. Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », *La vie du sujet*, op. cit., p. 121-138.

que telle. Cette ambiguïté se trouve également dans sa réflexion ultérieure sur le temps. Ainsi, il s'efforcera de déconstruire le concept traditionnel du temps tout en remettant en question la possibilité même de la thématization du temps comme tel. Ce serait dans « une certaine impossibilité [...] de déterminer le temps »⁷¹ qu'il continue néanmoins d'en parler, d'où l'inquiétude ou l'instabilité incessante de notre démarche. Tout en synthétisant l'idée derridienne du temps – s'il y en a une –, il s'agit pour nous d'analyser la fonction de cette idée dans son explication avec la phénoménologie, plutôt que de la thématiser directement. Nous ne voudrions pas répéter et imiter simplement le geste derridien de refus de la conceptualisation ou de la thématization, mais nous ne voudrions pas non plus ignorer l'enjeu de ce geste.

Nous avons vu que le jeune Derrida élaborait sa *philosophie* comme dialectique indéfinie entre phénoménologie et ontologie. Et selon lui, c'est la « dialectique de la constitution temporelle », « dialectique de la rétention et de la protention », qui interdit, en dernière instance, l'annulation des oppositions dialectiques et la réduction à l'origine pure et simple. Comment cette idée se développe-t-elle dans l'*Introduction* où il est question de l'histoire, de la sédimentation, de la réactivation et de la *disparition* ? Nous nous intéressons notamment à cette dernière qui est impliquée par un autre motif décisif de Derrida, l'« *écriture* ».

⁷¹ J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 33.

Deuxième partie

Histoire, écriture et idéalité : la temporalité historique dans l'*Introduction*

Après avoir obtenu son diplôme d'études supérieures en 1954, Derrida poursuit dans le domaine de la phénoménologie ; il présente « “Genèse et structure” et la phénoménologie » dans un colloque « Genèse et structure » en 1959. Cette intervention, dans laquelle nous pouvons trouver une forte continuité avec *Le problème de la genèse*, ne sera publiée qu'en 1965. La première publication de Derrida est celle de la traduction d'un manuscrit tardif de Husserl, *L'origine de la géométrie*, en 1962. L'objet principal de cette partie concerne l'*Introduction* qu'il a rédigée pour cette traduction. Nous commençons par décrire le problème de l'histoire et de la géométrie chez Husserl dans le premier chapitre (2-1), puis nous analysons la structure de la temporalité historique qui permet la réactivation du sens passé (2-2). Le troisième chapitre est consacré à la question du langage et de l'écriture qui peut menacer la possibilité de cette réactivation (2-3). Et nous terminons cette partie par l'examen du concept phénoménologique de l'Idée et de la pensée de la différence qui s'ébauche à la fin de l'*Introduction* (2-4).

Chapitre premier (2-1)

La question de l'histoire et de la géométrie dans la phénoménologie

Ce chapitre préparatoire a pour objectif d'esquisser le problème husserlien de l'histoire élaboré dans ses derniers textes (2-1-1), et de confirmer la place qu'occupe la géométrie dans cette histoire (2-1-2).

2-1-1. La question de l'histoire chez le dernier Husserl

L'origine de la géométrie est un manuscrit rédigé en 1936 comme appendice à la section 9 de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, section « La mathématisation galiléenne de la nature » : elle s'inscrit donc dans la pensée tardive de Husserl sur l'histoire. À première vue, le thème de l'histoire n'occupe aucune place dans ses textes jusqu'aux années 1920. Husserl souligne, dans le premier tome des *Recherches logiques*, le caractère intemporel et anhistorique de la vérité. L'historicisme est sévèrement critiqué dans *La philosophie comme science rigoureuse*. Il ne réinterrogera jamais sa position anti-historiciste, mais celle-ci restera la présupposition de sa pensée. De fait, il déclare résolument la mise entre parenthèses de l'histoire au début des *Idées I*, livre s'interrogeant sur une originarité non-historique¹. La réduction eidétique et transcendantale exige nécessairement celle de l'histoire factuelle. La science de l'histoire n'est donc qu'une science mondaine comme les autres sciences de l'esprit, telles que la sociologie, l'anthropologie, etc. C'est pour ces raisons, selon Ricœur, que « l'homme historique est un moment, un degré de la mondanité, une “couche” du monde constitué : en ce sens, il est “inclus” comme toute “transcendance” dans la conscience absolue »². Or, le phénoménologue avait déjà commencé une minutieuse enquête sur la temporalité dans les

¹ Husserl soutient que son concept d'origine ne relève pas d'histoire : « [n]ous ne parlons pas ici en termes d'histoire. Ce mot d'origine [*Ursprung*] ne nous contraint, ni ne nous autorise à penser quelque genèse entendue au sens de la causalité psychologique ou au sens d'un développement historique » (Hua III/1, S. 10 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 13, désormais *Idées I*).

² P. Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire » (1949), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 26. Nous nous référons ici à cette recherche classique de Ricœur, laquelle constitue aussi une référence pour notre penseur.

années 1900. Cependant, cette temporalité qu'il thématise alors relève du flux de la conscience *individuelle*. C'est la temporalité immanente de l'ego, et non pas celle de l'histoire intersubjective – en effet, le temps du monde est constitué *dans* le temps immanent. Mais, lorsque Husserl parle de l'histoire téléologique de la Raison, il semble qu'il problématise l'histoire universelle dont le sujet monadique n'est qu'un composant. Bien que la phénoménologie doive s'appuyer sur le vécu concret de l'ego, peut-on penser le sens unificateur de l'histoire dans laquelle les egos sont englobés ? L'apparition du motif de l'histoire chez le dernier Husserl peut donc paraître surprenante et difficile à concilier avec sa philosophie transcendantale que l'on regarde souvent comme un solipsisme.

À partir de la conférence de Vienne en 1935, Husserl commence à parler du problème de l'histoire de l'esprit européen et de la responsabilité des philosophes dans cette histoire. Pourquoi « [l]'histoire [...] rentre[-t-elle] dans les préoccupations du philosophe le plus anhistorique et le plus apolitique »³ ? C'est par la conscience de la crise. Notre phénoménologue découvre la « crise » des sciences modernes et de l'humanité européenne, par laquelle l'homme perd la foi en la raison ; c'est la crise de l'humanité elle-même qui est définie comme un animal rationnel. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les sciences positives étaient prospères à tel point qu'elles déterminaient l'humanité moderne. Cependant, après la Première Guerre mondiale, on perd confiance en ces sciences parce qu'elles excluent les questions sur le sens de l'existence humaine. En fin de compte, c'est la raison elle-même qu'on perd confiance⁴. Si les sciences positives ne peuvent poser de question transcendantale, c'est que « la vérité scientifique et objective [pour elles] n'est que la constatation de ce que le monde [...] est en fait »⁵ ; elles deviennent aveugles à « l'énigme de la subjectivité » laquelle est, en réalité, l'origine transcendantale du monde.

³ *Ibid.*, p. 29. Comme nous l'avons vu, Derrida a soutenu, dans *Le problème de la genèse*, que le problème de l'histoire était introduit dans la phénoménologie afin de sauver son idéalisme transcendantal : selon son interprétation, Husserl tente de domestiquer la genèse passive qui semble inassimilable à une activité égologique, élargissant le domaine transcendantal jusqu'à l'histoire en général. L'histoire est considérée comme « une activité suprasubjective, supra- ou omnitemporelle » (PG, p. 248) animant à l'avance la genèse passive qui pourrait paraître inerte et insignifiante pour le sujet individuel.

⁴ Nous aurions tendance à relier la crise de son époque à celle de *sa vie*. Nous nous bornons à suggérer que Derrida, tout en refusant l'interprétation du « biographisme » qui réduit la philosophie à la vie biographique, remettra en question la possibilité de leur séparation rigoureuse.

⁵ Hua VI, S. 4 ; *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 11 (désormais abrégée en *Crise*).

La crise est donc le triomphe de l'objectivisme sur le transcendantalisme subjectiviste. Puisque la philosophie, pour Husserl, est le proto-phénomène de la culture européenne, la véritable racine de la crise des sciences modernes existe dans la philosophie. D'après son analyse, l'histoire de la philosophie moderne est marquée par l'opposition entre l'objectivisme et le transcendantalisme. L'objectivisme, dont la source moderne est la mathématisation galiléenne de la nature, s'interroge sur la vérité objective de ce monde. En revanche, le transcendantalisme, qui s'achève avec la phénoménologie, questionne la validité du monde et son contenu, en retournant radicalement à la subjectivité comme ultime origine du monde. Aux yeux de Husserl, la crise a lieu quand l'objectivisme « isole pour faire un absolu autonome ce qui n'est que le produit d'une subjectivité transcendante » (PG, p. 273). Il s'agit alors d'être fasciné par la chose-objet en oubliant son origine subjective⁶ : ainsi, c'est une sorte de fétichisme, si l'on peut dire. Le sujet transcendantal va hors de soi en s'aliénant dans ce qu'il produit. Le rapport entre le sujet et l'objet, l'originaire et le dérivé est renversé dans l'objectivisme. La phénoménologie qui découvre le pouvoir constitutif de la subjectivité transcendante est présentée, d'après le commentaire de Ricœur, comme une « catharsis » pour cette maladie de la modernité.

Husserl avait déjà entamé une enquête génétique après les années 1920. Néanmoins, aux yeux de Derrida, « [l]a thématization de la genèse transcendante maintenait la réduction de l'histoire », c'est-à-dire, « la genèse n'est pas encore l'histoire » (IOG, p. 7). Au contraire, *L'origine de la géométrie* et la *Crise* problématisent l'histoire concrète où le nom propre semble irremplaçable. Pour le dire autrement, « c'est l'histoire elle-même qui fait irruption dans la phénoménologie, un nouvel espace d'interrogation est ouvert » (IOG, p. 8). Afin de dépasser la crise des temps modernes, il faut que le philosophe prenne conscience de l'historicité propre de la philosophie : l'Idée de la philosophie comme « tâche

⁶ Pourtant, cette crise n'est pas un accident que la science peut éviter, mais « une condition nécessaire » (IOG, p. 10) de son progrès et de son succès. Si les scientifiques reviennent chaque fois à l'origine de leurs sciences, il est impossible de les faire progresser effectivement. Dans un sens, l'oubli objectiviste est irréductible pour la science, et même pour la phénoménologie. Derrida écrit : « [m]algré tous les motifs antagonistes qui animent la phénoménologie, le privilège de l'espace y est à certains égards remarquable. Il y témoigne de cette tendance "objectiviste" que Husserl combat simultanément avec tant de vigueur et qui n'est qu'une période, un mouvement essentiel, donc irréductible, de la pensée. Cette tension entre l'objectivisme et le motif transcendantal, si remarquablement décrite dans la *Crise*, imprime aussi à la phénoménologie son rythme profond » (IOG, p. 78).

infinie » (*unendliche Aufgabe*) ne se lit que dans l'histoire, car le caractère indéfini de l'Idée supra-historique nécessite une révélation progressive et sans fin. Dans un manuscrit cité par Ricœur, Husserl écrit que « la philosophie [est] le mouvement de la raison pour se réaliser à travers des degrés de développement »⁷. Ainsi, la quête de l'histoire de la *Raison* devient-elle indispensable. La subjectivité transcendantale est maintenant située dans cette histoire. En déterminant la philosophie comme tâche infinie qui cherche à réaliser la science universelle, Husserl défend le fait que la phénoménologie est « une *Forme-Finale* [*Endform*] de la philosophie transcendantale » (Hua VI, S. 71 ; *Crise*, p. 81.) vers laquelle progresse l'histoire de la philosophie moderne. La philosophie doit « comprend[re] son propre projet, l'explicit[er] et le pense[r] comme tel, c'est-à-dire se converti[r] en *phénoménologie* »⁸. Or, des scientifiques modernes donnent naissance, le plus souvent, à des connaissances par la simple manipulation de signes sans retourner aux vécus originaux et subjectifs ; ils sont alors *irresponsables*. Quand le philosophe assume sa propre historicité, il devient *responsable*. Ce serait la conscience de responsabilité éthico-politico-philosophique qui aurait mené Husserl, à la fin de sa vie, à rattacher sa philosophie à l'histoire.

Néanmoins, cela ne revient pas à faire des recherches sur les « faits » historiques ou philologiques. La mise hors circuit de l'histoire en tant que science de faits n'est pas levée dans les réflexions tardives de Husserl qui maintient toujours la dénonciation de l'historicisme. Si ses dernières études sont « historiques », elles le sont « en un sens insolite » (*ungewohnten Sinn*). Elles visent non pas les faits extérieurs de l'histoire de la philosophie, mais son sens *interne* et sa *téléologie cachée*, donnant l'unité aux doctrines des philosophes et son essence universelle qui ne se modifie pas *dans* l'histoire – si l'on peut dire, il ne s'agit pas de l'histoire, mais de l'*historicité*. Husserl ne s'intéresse donc pas à la *lettre* des philosophes, mais l'unique *esprit* commun qui les anime : les noms propres dans la *Crise*, Galilée, Descartes, etc., ne fonctionnent qu'en tant qu'exemplaires ou métonymies⁹.

⁷ P. Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », art. cit., p. 37.

⁸ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'histoire : Cours de l'ENS Ulm (1964-1965)*, Paris, Galilée, 2013, p. 173 (désormais HEH). Husserl joue ici le rôle du « dernier philosophe » dans l'histoire, comme Hegel. Pourtant, même si la phénoménologie est la dernière philosophie, elle n'est pas *sa fin définitive en tant que telle*, parce que la tâche philosophique est *infinie* : Husserl n'*annonce* que l'achèvement final de la philosophie.

⁹ « [...] la vérité absolument unique d'une telle "théorie téléologique de l'histoire" ne peut jamais être réfutée de façon décisive par la citation de "témoignages propres", d'ordre documentaire, tirés

C'est en ce sens que Husserl peut écrire que « nous ne sommes de part en part rien d'autre que "devenus" dans l'histoire de l'esprit » (Hua VI, S. 72 ; *Crise*, p. 82) et que « nous sommes les porteurs de cette téléologie et que notre dessein personnel est de contribuer à l'accomplir » (Hua VI, S. 71 ; *Crise*, p. 81). La phénoménologie est justifiée à la lumière de la fondation finale (*Endstiftung*), du *telos* de l'histoire de la philosophie. Il s'agit de la rétrospection à partir du *telos* anticipé – c'est le futur antérieur. Mais, cette fondation finale est toujours différée *de fait*, car elle n'est qu'un pôle à l'infini.

Nous voudrions ici mentionner quelques difficultés à propos de cette problématique : premièrement, comment peut-on saisir cette Idée téléologique de l'histoire, si elle est infinie et ne se réalise jamais *en fait* ? Si elle n'est pas donnée dans l'évidence, ne dépasserait-elle pas les limites de la phénoménologie en tant que science rigoureuse ? À cette question, Husserl répond par le concept d'« idéalisation » (*Idealisierung*). En admettant l'impossibilité de l'intuition sensible de l'Idée, il soutient que son idéation de type particulier est possible. Nous reviendrons sur cette question plus loin. Deuxièmement, si Husserl ne parle que de l'histoire téléologique de la Raison : cette histoire n'est-elle plus *historique* ? N'est-elle pas « marqué[e] par l'unicité et l'irréversibilité, c'est-à-dire la non-exemplarité » (IOG, p. 9) irréductible à la téléologie ? De fait, l'analyse de la *Crise* « sacrifie systématiquement la problématique *singulière* de chaque philosophe à une unique problématique »¹⁰. Mais sans cette histoire téléologique et universelle, l'histoire factuelle est inaccessible. L'histoire singulière et événementielle suppose l'*apriori* invariant de l'histoire – l'historique et l'anhistorique s'enchevêtrant ainsi. Troisièmement, la relation entre l'histoire téléologique et la subjectivité est obscure. D'une part, l'histoire – au moins l'histoire empirique – demeure une histoire mondaine constituée par la subjectivité dont le vécu est la seule source légitime de la phénoménologie. D'autre part, Husserl prétend la nécessité de saisir le sens final de l'histoire téléologique pour comprendre le sens de la phénoménologie. L'histoire est-elle une couche dérivée par rapport à l'ego ou bien la totalité

des philosophes antérieurs. Car cette vérité ne se montre que dans l'évidence d'un regard critique d'ensemble, qui derrière les "faits historiques" que sont les philosophèmes entendus en un sens documentaliste, et derrière leurs apparentes oppositions ou leurs apparents voisinages, laisse luire l'aube d'une harmonie finale pleine de sens » (Hua VI, S. 74 ; *Crise*, p. 84-85).

¹⁰ P. Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », art. cit., p. 51.

originnaire qui englobe ce dernier ? Est-il possible de penser le sens unificateur de l'histoire sans détrôner l'ego individuel ? Ricœur exprime cette question en ces termes :

[C]omment comprendre que d'une part l'homme historique soit constitué dans une conscience absolue et que, d'autre part, le *sens* que développe l'histoire englobe l'homme phénoménologique qui opère cette conscience ? Il semble que s'annonce une difficile dialectique de l'englobant-englobé, entre l'*Ego* transcendantal et le *sens* qui unifie l'histoire¹¹.

Nous cherchons la réponse à cette question dans l'*Introduction* rédigée par Jacques Derrida. Celui-ci découvre la dialectique entre l'ego individuel et la totalité historique.

2-1-2. La géométrie comme science exacte et la réactivation de son origine

La géométrie est déterminée par Husserl comme étant une « science exacte ». Il importe tout d'abord de comprendre la notion d'« exactitude » chez ce philosophe. Dans la conceptualité des *Idées I*, il existe deux subdivisions de l'essence en général, l'essence morphologique et l'essence idéale ou exacte. L'essence morphologique est utilisée dans les sciences descriptives dont l'une est la phénoménologie. Elle est donnée sur la base de l'intuition sensible, mais elle est en principe vague, inexacte et non-mathématique. Pourtant, « [l]e caractère vague des concepts, le fait qu'ils ont des sphères floues d'application, ne sont pas une tare qu'il faut leur imputer ; en effet ils sont absolument indispensables à la sphère de connaissances qu'ils servent, ou y sont les seuls autorisés » (Hua III/1, S. 155 ; *Idées I*, p. 236). Ce type d'essence possède une « rigueur » (*Strenge*) qui est toute différente de l'exactitude ; la phénoménologie n'est pas une science exacte, c'est une science rigoureuse. Le concept exact et idéal sert, au contraire, à la science exacte comme géométrie¹² ; la détermination du triangle équilatéral, par exemple, est absolument *univoque*.

¹¹ *Ibid.*, p.26.

¹² La géométrie en tant que science portant sur l'essence pure de l'espace peut « maîtriser véritablement et avec exactitude toutes les possibilités ». Afin d'exprimer le caractère de la science exacte, Husserl introduit également le terme de « multiplicité mathématique au sens fort ». L'essence de cette multiplicité réside dans le fait qu'« un nombre fini de concepts et de propositions, qu'on doit dans un cas donné tirer de l'essence du domaine considéré, détermine totalement et sans équivoque l'ensemble de toutes les configurations possibles du domaine » (Hua III/1, S. 152 ; *Idées I*, p. 231-232).

Bien qu'il puisse être défini exactement de façon déductive, le concept idéal est inexistant dans le monde sensible ; le triangle équilatéral parfait n'existe pas dans la nature. L'essence idéale est la « limite idéale », et son essence morphologique s'en « rapproche plus ou moins, sans jamais l'atteindre » ; de plus, « [l]es concepts exacts ont pour corrélat des essences qui ont le caractère “d'idées” au sens kantien du mot » (Hua III/1, S. 155 ; *Idées I*, p. 237). L'objet idéal et exact n'a aucune existence factice, de telle sorte qu'il se dispense de l'opacité mondaine. L'objectivité naturelle n'est pas absolument objective, au contraire de l'objectivité idéale. Celle-ci est identique pour tout le monde et pour toujours, puisqu'elle n'a aucun lien avec la mondanéité. L'objet idéal est donc « le modèle absolu de l'objet en général » et l'exemple privilégié pour l'œuvre de Husserl, depuis la *Philosophie de l'arithmétique* jusqu'à *L'origine de la géométrie*¹³.

Même si la géométrie est la science exacte dont la vérité demeure à jamais valide, d'après le diagnostic de Husserl, la géométrie actuelle se trouve dans un état critique. De fait, les sciences exactes « peuvent se développer de manière vivante à travers les siècles, sans être moins inauthentiques » (Hua VI, S. 376 ; OG, p. 196). On effectue le plus souvent les activités et l'apprentissage de la géométrie sans se soucier de leurs rapports au pouvoir constitutif inhérent à la subjectivité : ce que nous apprenons effectivement dans l'enseignement de la géométrie consiste « à savoir manier, à l'intérieur d'une méthodologie rigoureuse, des concepts et des positions *tout prêts* » (Hua VI, S. 376 ; OG, p. 195). On oublie alors l'origine de cette science. Un premier acquis de la géométrie *a dû* être donné dans l'intuition concrète subjective ; la géométrie a été créée, comme nous le verrons, par l'acte fondateur d'idéalisation à partir du monde sensible et pré-scientifique. Cet oubli ne ruine pas immédiatement la validité de la vérité de la géométrie dont le progrès pourrait, au contraire, être accéléré par la formalisation et l'application de l'opération purement technique des signes – comme si on obéissait aux règles d'un jeu de cartes ou d'échecs. Il n'en demeure pas moins que cela conduit à vider le sens de la géométrie. En opérant

¹³ Sur la différence entre l'essence morphologique et l'essence idéale, voir aussi R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 55-61.

formellement sur les signes, l'homme réalise des activités géométriques sans connaître le sens de son action¹⁴.

Il s'agit ici du « sens effectif » ou du « sens de vérité », étant différent du « sens logique toujours sédimenté et accessible à une *élucidation* » (IOG, p. 99). Une thèse ne peut « avoir originairement un sens » (*ursprünglich sinnhaft*) que lorsqu'elle est donnée dans l'évidence originaire, qu'elle est vivement présente à la conscience. L'évidence originaire diverge de l'évidence des axiomes qui « sont principalement déjà les résultats d'une formation de sens originaire » (Hua VI, S. 375 ; OG, p. 193). Or, en particulier dans une science exacte et déductive comme la géométrie, un nouvel acquis ne peut être donné dans l'évidence originaire de façon individuelle, car son sens présuppose tous les sens précédents dans cette science : la géométrie est donc essentiellement historique. Afin de rendre vivant un sens géométrique, il faut « réactiver » tout l'enchaînement des acquis géométriques jusqu'à l'origine de la géométrie. C'est le concept-clé de ce texte, c'est-à-dire la « réactivation » (*Reaktivierung*) qui assure la possibilité de sauver la science de la crise. La réactivation signifie l'acte de répétition ou de revivre de façon *active* une évidence déjà acquise – que ce soit par soi-même, soit par autrui – qui est maintenant sédimentée. Elle est totalement différente de la réception *passive* des signes. Quand sera réalisée « la réactivation intégrale et authentique jusqu'à la pleine originarité, par une récurSION vers les archi-évidences » (Hua VI, S. 375 ; OG, p. 193), le sens de la géométrie sera parfaitement rétabli. Ainsi, l'enracinement caché de la géométrie au sujet transcendantal se révélera, car elle a été créée, à son origine, par le premier (proto-)géomètre à partir du monde pré-géométrique.

Mais l'acte fondateur de la géométrie étant un acte historique déjà *passé*, est-il possible de le réactiver ? Qu'est-ce qui assure l'identité d'une évidence originaire telle

¹⁴ Les mathématiques comme géométrie sont non seulement dans un état critique comme d'autres sciences, mais aussi à l'origine de la crise de l'objectivisme en général. C'est parce que, selon Husserl, la nouvelle idée de la science universelle tire sa source dans la révolution galiléenne des mathématiques, d'où la valeur exemplaire de la géométrie. Par cette révolution, la nature même est idéalisée, elle devient donc l'objet de la science exacte. Mais Galilée fait sa révolution sans retourner à l'origine de l'évidence mathématique. Alors même que le monde exact de l'épistémè a son fondement dans le monde sensible de la doxa, « *dès Galilée* commence la substitution [*Unterschiebung*] d'une nature idéalisée à la nature pré-scientifique donnée dans l'intuition » (Hua VI, S. 50 ; *Crise*, p. 58). Ainsi, est oublié l'enracinement de l'exactitude dans le monde de la vie qui est produit par la subjectivité transcendantale : la mathématisation de la nature mène donc à l'« inversion » (*Umkehrung*) de la hiérarchie entre l'originaire et le dérivé. « Galilée [...] est un *génie*, à la fois *dé-couvrant* et *re-couvrant* » (Hua VI, S. 53 ; *Crise*, p. 61).

qu'elle était et celle d'une évidence que l'on croit revivre ? Ce qui permet la réactivation, d'après Husserl, c'est la structure totalisante de l'histoire culturelle dans laquelle tous les passés constituent la présupposition du présent et du projet vers l'avenir. Le passé n'est jamais perdu, mais il est sédimenté dans cette histoire. Par conséquent, il est toujours possible, en droit, d'en retrouver le sens. Dans *L'origine de la géométrie*, Husserl s'interroge sur la structure de l'historicité – « apriori de l'histoire » ou « apriori historique »¹⁵ – ainsi que sur ce qui la constitue – le langage et l'écriture qui attirent l'attention tant de Merleau-Ponty que de Derrida. En prenant le cas de la géométrie pour fil conducteur, Husserl s'efforce de « dévoile[r] [le] temps historique concret [...] dans la totalité de sa structure universelle d'essence » (Hua VI, S. 380 ; OG, p. 204). Il s'agit de deux « questions en retour », le retour à l'origine de la géométrie et le retour du domaine régional de géométrie à la question de l'historicité en général. L'implication entre un exemple particulier et la question universelle est ici non pas linéaire mais *spirale* : il existe un « mouvement en vrille ». Selon les mots de notre traducteur, « ce qui semble importer à Husserl au premier chef, c'est autant une opération, la réactivation elle-même, en tant qu'elle peut ouvrir un champ historique caché, que la nature de ce champ lui-même en tant qu'il rend possible quelque chose comme la réactivation » (IOG, p. 37).

¹⁵ Cette expression paradoxale d'« apriori historique » exprime bien la difficulté de la pensée de Husserl. En tant qu'*apriori*, il est invariant et indépendant de l'histoire empirique – donc, en un sens, déjà anhistorique. Mais en tant qu'*apriori de l'histoire*, on pourrait dire qu'il est encore historique. La transcendance par rapport à l'histoire empirique se révèle être, en fait, l'historicité elle-même. Puisqu'il n'y a pas de substance anhistorique, l'anhistoricité ou la supra-historicité n'est rien d'autre que l'omni-historicité.

Chapitre deuxième (2-2)

La singularité de l'historicité phénoménologique et la temporalité de l'histoire

2-2-1. L'historicisme et le logicisme

Comment Derrida interprète-t-il *L'origine de la géométrie* ? Dans l'*Introduction*, il précise d'abord la singularité des recherches husserliennes sur l'histoire, lesquelles se distinguent de celles du géomètre qui ne posent pas la question historique – la pratique géométrique est possible sans questionner en retour sur l'origine génético-historique. Mais il ne faut pas non plus confondre la quête de Husserl avec les études historiques au sens habituel. Ce qu'il tente de faire n'est ni une « enquête historico-philologique à la recherche des propositions déterminées, que les premiers géomètres ont découvertes ou formulées » (IOG, p. 18), ni une recherche des « premiers actes, [d]es premières expériences, [d]es premiers géomètres qui furent responsables *en fait* de l'avènement de la géométrie » (IOG, p. 19), car ces études ne peuvent élucider le « sens » des premiers « actes géométriques ». Ce qui est en question dans notre texte, ce ne sont pas les premiers actes dans leur facticité, mais leur sens « selon lequel, pour la première fois, [la géométrie] est entrée dans l'histoire – doit y être entrée » (Hua VI, S. 366, OG, p. 175). Husserl ne s'intéresse ni aux « noms » du premier géomètre ni aux « dates » de la première invention qui appartiennent au « romantisme », il réfléchit sur ce qui rend la géométrie, originairement et premièrement, telle qu'elle est : il s'agit de la genèse transcendantale. Sans connaître le sens originaire de la géométrie, c'est-à-dire sans savoir ce qu'elle est, le « savoir empirique ne peut se donner comme savoir historique *de* choses se rapportant à la géométrie » (IOG, p. 19). En conséquence, l'essai de Husserl n'est ni une pensée intra-géométrique qui ne se soucie pas de sa propre historicité, ni une étude empirique sur l'histoire qui ne peut expliquer le sens de la géométrie. Aux yeux de notre penseur, « jamais les deux dénonciations de l'historicisme et de l'objectivisme n'avaient été si organiquement unies que dans *L'Origine de la Géométrie* » (IOG, p. 4).

Afin de comprendre la particularité de la tentative de Husserl, Derrida la compare avec celle de Kant qui, elle aussi, est attentive à l'historicité et à la genèse originale de la vérité universelle. L'historicité de la géométrie, chez Kant, n'est pas l'histoire factuelle, de telle sorte qu'il se montre indifférent à son origine factice. Les deux philosophes partagent donc un intérêt pour la dimension historique de la vérité et leur indifférence par rapport au contenu empirique de cette histoire. Le point divergent réside dans le fait suivant : tandis qu'il est question, chez Kant, de la transformation (*Umänderung*) qui libère la géométrie, Husserl parle de sa « création » – c'est son « institution originaire » (*Urstiftung*). Pour Kant, le premier géomètre construit la géométrie en expliquant les concepts *a priori* et idéaux de la spatialité et de la temporalité pures dont la genèse historique n'est pas en question. Pour la phénoménologie, il convient de questionner l'historicité originale de ces concepts idéaux et non-empiriques :

Puisque toute objectivité idéale est produite par l'acte d'une conscience concrète, seul point de départ pour une phénoménologie transcendantale, toute objectivité idéale a une histoire qui s'annonce toujours déjà en elle, même si nous ne savons rien de son contenu déterminé (IOG, p. 25).

L'objet idéal et omni-temporel naît toutefois dans l'histoire, parce qu'il n'est pas une substance qui existe dans un monde intelligible comme le pense le platonisme conventionnel – Derrida souligne toujours l'écart que Husserl maintient avec le « platonisme conventionnel ». L'objet idéal est le corrélatif de la répétition infinie opérée par le sujet transcendantal. En somme, selon l'interprétation derridienne, alors même que Kant parle de la découverte de ce qui est déjà là – ou de ce qui est toujours – Husserl tente de thématiser la création *de* ce qui est toujours : « [l]'intuition husserlienne, en ce qui concerne les objets idéaux des mathématiques, est absolument constituante et créatrice : les objets ou objectivités qu'elle vise n'existaient *pas avant* elle ; et cet "avant" de l'objectivité idéale marque plus que la veille chronologique d'un fait : une préhistoire transcendantale » (IOG, p. 23). Il s'oppose ainsi à la fois au platonisme et au kantisme, tâche extraordinairement difficile.

Husserl se focalise sur l'entrée première (*erste*)¹⁶ de l'objet idéal dans l'histoire. Comme cette idéalité n'existait pas avant la création, elle doit être enracinée dans le monde factice : « il faut revenir à une expérience créatrice à partir du monde réel » (IOG, p. 29). Cette expérience est alors unique et invariable, parce qu'elle a le caractère irréductible d'un *hic et nunc*. La facticité est ainsi en question dans le problème de l'historicité. Mais, cela ne revient pas à aborder le fait dans sa pure facticité qui est « éternellement l'ἄπειρον » pour la phénoménologie. En effet, ce que thématise Husserl, c'est non pas le fait singulier de l'institution originaire, mais son sens ou son essence. Pour dégager le sens de l'institution originaire, il est nécessaire d'effectuer une « réduction historique » qui se distingue de la réduction eidétique. Alors que cette dernière est « l'itération d'un noème » déjà constitué, la première est « réactivante et noétique ». C'est-à-dire, « [a]u lieu de répéter le sens constitué d'un objet idéal, on devra réveiller la dépendance du sens à l'égard d'un acte inaugural et fondateur, dissimulé sous les passivités secondes et les sédimentations infinies ; acte originaire qui a créé l'objet dont l'*eidos* est déterminé par la réduction itérative » (IOG, p. 32). À partir du sens donné par la réduction eidétique, Husserl tente de retourner au sens du *premier* acte qui le constitue de façon originale – ce sens original est sédimenté dans le sens actuellement accessible.

Or, pouvons-nous vraiment réactiver le sens du premier acte, bien que nous n'en connaissions pas le contenu factuel ? Il est vrai que la réduction historique est une entreprise difficile et périlleuse, car l'acte fondateur à réanimer est déjà passé, n'étant plus présent à la conscience ; elle s'avère cependant possible, parce qu'il y a des nécessités, « celle d'un *Quod*

¹⁶ D'après Derrida, le terme de « premier » (*erste*) « désigne presque toujours chez Husserl [...] une priorité chronologique de fait dans le temps cosmique constitué, c'est-à-dire une facticité originelle » : au contraire, « *Proto-, Arche-, Ur*, renvoie à l'originarité phénoménologique, celle du sens, du fondement, du droit, après la réduction de toute facticité » (IOG, p. 19). Il s'ensuit que la naissance de la géométrie « a eu lieu "un jour" (*dereinst*), "pour la première fois" (*erstmalig*), à partir d'un "premier acquis" (*aus einem ersten Erwerben*) » (IOG, p. 31). Cette expression « première fois » est importante en ce qu'elle semble indiquer le caractère absolument irremplaçable de l'événement historique, donc d'un maintenant singulier. Certains penseurs, par exemple Jankélévitch, soulignent la singularité inouïe de chaque instant ; un maintenant n'a jamais lieu *deux fois* (cf. Vladimir Jankélévitch, *La nostalgie et l'irréversible* (1974), Paris, Flammarion, 2011, p. 45-51). Mais, le mot « fois » implique déjà la répétition qui complique, sinon annule, la singularité pure d'un maintenant. Derrida pense *ensemble*, nous semble-t-il, ces deux caractères contradictoires du temps, à savoir la singularité absolue du maintenant *et* sa répétition fatale. Il écrit de manière énigmatique que « [l]e tragique n'est pas l'impossibilité mais la nécessité de la répétition » (ED, p. 364).

et d'un *Quomodo*, nécessité d'*avoir eu une origine* historique et d'*avoir eu telle* origine, tel sens d'origine » (IOG, p. 35, souligné par Derrida). La première nécessité est une « *essence-de-première-fois* en général », « *Erstmaligkeit* ». Comme aucun objet idéal ne peut habiter le ciel intelligible, il doit avoir sa genèse transcendantale. Tous les objets sont nés, ils ont donc leur propre naissance, et « il n'y a pas d'historicité concrète qui n'implique nécessairement en elle le renvoi à une "*Erstmaligkeit*" » (IOG, p. 35). Deuxièmement, il y a une nécessité d'un *Quomodo* qui concerne le contenu du sens de l'origine. Derrida affirme qu'« il est *a priori* nécessaire que les gestes instaurateurs aient eu un sens tel que la géométrie en soit issue *avec le sens que nous lui connaissons* » (IOG, p. 35, souligné par le philosophe). En effet, le sens de la géométrie est créé « une fois pour toutes » par l'institution originaire. Il est vrai que cette institution n'est pas la création, d'un seul coup, de toutes les potentialités de la géométrie qui ne restent qu'à être dévoilées : la géométrie est irréductiblement *historique*. Mais, la mutation intra-géométrique ne remet pas en question le sens de la géométrie qui forme son unité, sans laquelle nous ne pourrions même pas parler de mutation *de* la géométrie. Le sens de la géométrie est, selon Husserl, la recherche de la spatialité pure et idéalisée. Et comme cette spatialité est essentiellement infinie, la recherche géométrique est une tâche également infinie :

Le fondement de cette unité étant le monde lui-même, non pas comme totalité finie d'êtres sensibles, mais comme totalité infinie des expériences possibles dans un espace en général, l'unité de la géométrie, qui est aussi son unicité, ne se confine pas dans la cohérence systématique d'une géométrie dont les axiomes sont déjà constitués ; elle est l'unité de sens géométrique d'une tradition infiniment ouverte à toutes ses révolutions (IOG, p. 38).

Toutes les révolutions ont donc lieu « à l'intérieur de cette unité d'horizon géométrico-mathématique en général, comme unité ouverte d'une science » (IOG, p. 39)¹⁷. C'est en ce

¹⁷ Aux yeux de Derrida, Husserl pense la géométrie ou les mathématiques comme une science essentiellement et infiniment ouverte. Il est vrai que Husserl se base sur une théorie aujourd'hui réfutée : par exemple, la « décidabilité » n'est plus considérée comme valable à cause de la célèbre théorie de Gödel. La philosophie de l'histoire de Husserl appartient, bien évidemment, à une époque historique déterminée. Néanmoins, s'agissant de l'histoire *infinie* de la géométrie, hors de laquelle on ne peut même parler de géométrie, la portée de sa philosophie transcendantale de l'histoire excède l'époque où elle est née. En s'opposant à l'interprétation donnée par Foucault, Derrida découvre aussi chez Descartes l'excès débordant la totalité de l'histoire de fait (cf. ED, p. 86-88). Curieusement, il écrit que cet excès hyperbolique ne peut avoir lieu qu'au point instantané, ou plutôt

sens que la géométrie est instituée *une fois pour toutes*. Or, nous saisissons d'abord le sens de la géométrie par la réduction eidétique et, en nous appuyant sur ce sens, nous cherchons ensuite celui de son origine génétique par la réduction noétique. Cette dernière suppose donc la réduction eidétique. Néanmoins, l'eidos omni-temporel n'a de sens plein que lorsqu'il est renvoyé à sa genèse par la réduction historique : se manifeste alors « le *Wechselspiel* de cette double réduction » (IOG, p. 37). En d'autres termes, il est nécessaire de « partir de la géométrie toute prête, telle qu'elle a cours maintenant et dont la lecture phénoménologique [nous] est toujours possible » ; et, selon Derrida, cette nécessité « n'est rien moins qu'une fatalité accidentelle et extérieure » (IOG, p. 35). Il est vrai que la géométrie *a dû* avoir un tel sens lorsqu'elle est apparue pour la première fois dans l'histoire, mais « ce “devoir” ne s'annonce qu'*après* le fait de l'événement. Je ne pourrais pas définir – dit Derrida – le sens nécessaire et la nécessité de l'origine avant que la géométrie ne fût née *en fait* et qu'elle ne m'eût livrée en fait » (IOG, p. 35). Ainsi, il est nécessaire de questionner le sens originaire *à partir de* la géométrie actuelle ; c'est cette nécessité non-accidentelle de la « *Rückfrage* » que Derrida traduit par le terme de « question en retour ». Autrement dit, nous sommes toujours *en retard* par rapport à l'origine : la fatalité de l'« après-coup » est inscrite dans l'enquête de Husserl. Pour lui, l'« après » indique seulement la nécessité *factuelle*, tandis que, pour Derrida, c'est la nécessité *essentielle*. L'*arkhè* n'est accessible que par le *telos*, le *telos* n'est élucidé que par l'*arkhè*, d'où la nécessité d'un mouvement en zigzag indéfini¹⁸. La question de l'« après-coup », déjà mentionnée dans *Le problème de la genèse*, est approfondie dans l'*Introduction*. À la fin de ce texte, Derrida va jusqu'à écrire que le « retard est [...] l'absolu philosophique » (IOG, p. 170).

à la *pointe* instantanée. Comme nous le verrons dans la dernière partie, le recours à la notion d'« instant » marque l'ambiguïté de l'idée derridienne du temps.

¹⁸ Cette « question en retour » est essentielle à l'*écriture*. La *Rückfrage* est, en fait, « marquée par la référence ou la résonnance postale et épistolaire d'une communication à distance. Comme la “*Rückfrage*”, la question en retour se pose à partir d'un premier envoi. À partir du *document* reçu et *déjà* lisible, la possibilité m'est offerte d'interroger à nouveau et *en retour* sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition » (IOG, p. 36). Il est intéressant de noter que le motif du « poste », important dans ses écrits des années 70, se voit déjà dans ce texte précoce.

2-2-2. Culture, tradition et science

Si l'unicité de l'histoire de la géométrie est possible, c'est que la géométrie est la « tradition » dans laquelle la sédimentation est possible. Ce que Derrida appelle la « doctrine de la tradition » permet la transmission du sens de l'acte qui n'est plus présent. De plus, comme la géométrie est la science exacte dont la valeur est toujours maintenue, elle peut être une tradition *pure*. Toutes les thèses géométriques restent – au moins en droit – à jamais valides, car l'omni-temporalité constitue leur caractère essentiel. En dernière instance, c'est cette omni-temporalité de l'idéalité géométrique qui assure l'unité du sens de la géométrie. En citant le passage husserlien où est utilisée la métaphore de la valeur de l'or, à savoir la valeur *économique*, Derrida affirme¹⁹ :

Sans doute, « *pas plus que l'histoire de sa transmission ne fonde la valeur de l'or* », aucune histoire mondaine ne peut livrer le sens de cet avoir-cours, puisqu'elle le suppose au contraire. C'est plutôt la maintenance de l'avoir-cours qui permet la neutralisation de l'histoire mondaine. Cette neutralisation ouvre alors l'espace d'une histoire intentionnelle et intrinsèque de l'avoir-cours lui-même et permet de comprendre comment une tradition de la vérité est possible en général (IOG, p. 36-37).

La vérité géométrique peut être maintenue parce que la géométrie est une culture qui forme la tradition. En même temps, elle est un modèle *exemplaire* de la culture dans lequel rien n'est perdu, parce qu'elle est la science exacte. Si la géométrie est une des cultures, c'est que l'idéalité géométrique a été historiquement créée par le sujet humain. Or, la tradition de la culture n'a pas le « style de la genèse causale » auquel est soumis le monde de la réalité naturelle. Dans le monde naturel, les événements ont lieu de manière successive – lorsqu'un nouvel événement surgit, l'ancien a déjà *disparu* : « [d]ans le monde de la réalité naturelle soumise à un développement de type causal, la sédimentation n'est pas celle du sens recueilli et se résumant sans cesse dans son intériorité » (IOG, p. 45). Dans la culture, au contraire, chaque nouveau moment recueille et résume *la totalité du passé* : c'est-à-dire, « une étape

¹⁹ Derrida utilisera ce mot « économie » pour indiquer le système qui négocie avec la non-présence. De fait, la différence est un concept économique ; il dirait même que « c'est le concept de l'économie » (J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 17, désormais PO).

scientifique n'est pas seulement "un sens survenu en fait plus tard", mais l'intégration dans un nouveau projet de la totalité du sens antérieur » (IOG, p. 49). Tous les passés sont sédimentés, conservés et, en même temps, dépassés dans le sens d'un nouveau présent qui deviendra, lui aussi, un passé. C'est pourquoi, « [p]as plus que pour Hegel, et pour les mêmes raisons, il n'y a d'histoire naturelle pour Husserl » (IOG, p. 45)²⁰. Dans la géométrie en tant qu'une culture parmi d'autres, une nouvelle thèse géométrique ne peut apparaître qu'en supposant toutes les thèses antérieures.

[I]l ne s'agit pas seulement d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continuelle en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, *de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisses totale pour les acquis de l'étape suivante* (Hua VI, S. 367 ; OG, p. 177, nous soulignons).

Le passé pouvant survivre, sa réactivation est possible dans cette temporalité de la tradition que Husserl nomme aussi « structure apriorique de l'historicité ». Derrida soutient qu'il existe une analogie, sinon une identité, entre cette temporalité et la conscience intime du temps que développent les *Leçons*. Dans le temps immanent, « [l]e nouveau présent ne s'apparaît ni comme la rupture, ni comme l'effet d'un passé, mais comme rétention d'un présent passé » (IOG, p. 45) : le passé ne peut être passé sans laisser de traces. Dans le temps naturel, il est *absolument impossible* de trouver des fragments du passé au présent – le monde réel est saturé de présences. Au contraire, dans le temps phénoménologique, le passé est, en un sens, resté dans la conscience rétentionnelle²¹. Si l'acquis passé peut être conservé dans la temporalité historique, c'est que celle-ci est *enracinée* dans le temps immanent²².

Dans la temporalité immanente, si le passé est encore maintenu dans la rétention, l'avenir est déjà anticipé sous forme de protention. Il existe une « dialectique de la protention et de la rétention ». D'un côté, la rétention donne une base pour la protention et pour le

²⁰ Il souligne dans son cours sur Heidegger que, « [d]ans l'esprit, [...] la réfutation se conserve dans la présence – ce qu'on peut appeler d'un terme qui n'est pas hégélien, mais ne trahit pas, je crois, l'intention hégélienne, la *sédimentation* – et la sédimentation des forces [...] est un phénomène non naturel mais spirituel » (HEH, p. 26).

²¹ Mais comme nous l'avons vu dans la dernière partie, le statut de ce « rester » est subtil : le contenu de rétention est différent du contenu actuel de l'impression originaire. Nous aborderons à nouveau cette question dans la dernière partie.

²² Autrement dit, c'est le temps immanent qui constitue le temps historique, et non l'inverse. Nous verrons que Derrida remet en question ce rapport unilatéral dans son cours sur Heidegger.

maintenant présent : on anticipe l'avenir en s'appuyant sur le passé. Sans rétention, la protention ne serait pas possible – « la rétention sédimentaire [est] condition de possibilité de [la] protention ». De plus, le présent actuel ne serait pas non plus possible ; le présent n'est reconnu comme présent que par sa différence avec les passés maintenus dans la rétention. À la fin de l'*Introduction*, l'auteur écrit que le présent « n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche » (IOG, p. 171). Mais d'un autre côté, écrit Derrida, la rétention « appartient essentiellement à la forme générale de la protention » (IOG, p. 45-46). Les passés ne sont pas simplement conservés dans la rétention ; cette dernière relie chaque fois tous les passés à un nouveau maintenant et les projette vers un présent à venir. La totalité de l'histoire est sans cesse résumée, réinterprétée et réanimée dans un nouveau maintenant comme « projet » vers l'avenir. Sans la protention, la rétention ne serait qu'un dépôt des passés morts et le maintenant non plus ne peut apparaître en tant que tel. Dans la mesure où le nouveau maintenant est déjà anticipé dans la protention, il peut se manifester comme avenir du passé et passé de l'avenir ; sinon, il deviendrait une irruption absolue qu'on ne saurait reconnaître en tant que maintenant. Derrida écrit en ce sens que « c'est dans le mouvement d'une protention que le présent se retient et se dépasse comme présent passé, pour constituer un *autre* Absolu originaire et original » (IOG, p. 46). Ainsi, la rétention et la protention ont besoin l'une de l'autre réciproquement et dialectiquement, structure que Husserl nomme « présent vivant » (*lebendige Gegenwart*). Étant donné que la temporalité de la tradition se réfère à la temporalité immanente, « ce qui est vrai du Présent Vivant est vrai de ce qui le suppose comme son fondement, le présent historique ; celui-ci renvoie toujours, plus ou moins immédiatement, à la totalité d'un passé qui l'habite et qui s'apparaît toujours sous la forme générale du *projet* » (IOG, p. 46).

Nous soulignons deux points importants concernant l'interprétation de la temporalité dans l'*Introduction* : 1) Derrida prend le « Présent Vivant » comme concept-clé pour décrire la structure de la temporalité originaire, concept qui deviendra la « cible » majeure de sa déconstruction de la métaphysique de la présence dans la seconde moitié des années soixante. À la différence des textes ultérieurs, la mention de ce concept dans l'*Introduction* ne semble pas « négative », si l'on peut dire. Le présent vivant est originaire dans la mesure où il permet, aux yeux du Derrida de 1961, l'originalité singulière de chaque maintenant – c'est-

à-dire l'altérité absolue entre les maintenant – et leurs rapports réciproques et irréductibles. La structure « dialectique » ou « différentielle » de temporalité est ici reconnue dans le « Présent Vivant »²³. 2) À la différence de nombre de commentaires sur la temporalité husserlienne, notre auteur souligne à présent l'importance de la protention en tant que projet. Le passé rétentionnel peut être vivant parce qu'il est animé par une protention, par « un projet qui est une *idée* », car le passé reçoit son sens à partir du *telos* vers lequel la protention le projette. Le passé n'est pas le fossile mort qui est absolument stable, mais ce qui est continuellement réactivé et revécu à partir de l'avenir anticipé. Le problème de l'avenir apparaît, chez notre penseur, d'abord avec celui de la téléologie, et se cristallisera comme thème du « messianique sans messianisme » dans ses textes des années quatre-vingt-dix²⁴.

Revenons au rapport entre la culture et la géométrie. Husserl considère la science non seulement comme une culture parmi d'autres, mais aussi « comme une forme unique et archétypique de la culture traditionnelle » (IOG, p. 46). La science est une culture privilégiée, parce qu'elle est dotée de la valeur universelle de *vérité*. Elle est « l'index de la culture pure en général ; elle désigne l'*eidos* de la culture *par excellence* » (IOG, p. 46). Derrida profite ici du double sens du mot « exemplaire » : d'une part, la science est un exemplaire (au sens d'exemple) de la culture qui sert à la réduction eidétique comme fil conducteur, d'autre part, elle est un modèle exemplaire vers lequel toutes les autres cultures empiriques s'orientent téléologiquement. La science, notamment la science exacte, est une idée dont les valeurs sont absolues et supra-temporelles ; l'idée de la science est donc *infinie* et universelle. Il importe de faire la distinction entre les cultures empiriques enracinées dans des époques finies et la culture de la science comme tradition de la vérité infinie. La science comme culture dans sa possibilité la plus haute est devenue possible dès l'irruption de l'infini dans la culture empirique, c'est-à-dire lorsque l'« idéalisation » a institué l'idéalité infinie.

²³ Dans *Le problème de la genèse* et *l'Introduction*, ainsi que dans les textes rédigés au milieu des années 1960, Derrida écrit fréquemment le mot important, comme « Présent Vivant », avec une majuscule. Ce style disparaîtra presque complètement de ses textes après 1967. Il expliquera dans « La différence », « elle [la différence] ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule » (MP, p. 22).

²⁴ Yvonne Picard a vu, sans doute sous l'influence de Heidegger et de Kojève, le privilège de l'avenir dans la phénoménologie husserlienne, parce que c'est l'avenir qui, en créant un espace ouvert, rend possible le mouvement intentionnel : Y. Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », art. cit., p. 22.

La temporalité de la tradition que nous venons de voir se réalise dans la science exacte comme géométrie, là où « le mode de sédimentation est tel qu'à aucun moment aucune signification ne cesse d'avoir cours, et qu'elle peut toujours être re-comprise et réveillée dans son avoir-cours » (IOG, p. 47). À vrai dire, dans la culture empirique, la disparition pourrait avoir lieu *en fait* ; il se peut que la trace des productions culturelles soit *en fait* définitivement et irréversiblement perdue de la surface de la Terre, car le sens est encore enraciné dans la langue, dans l'époque, etc., qui sont nécessairement mondaines. Mais dans la science exacte, la conservation du passé est *en droit* parfaite, car l'objet idéal peut être totalement libéré de la mondanité. Or, la temporalité totalisante n'est pas possible pour la subjectivité monadique, d'abord parce que la rétention est finie, ensuite parce que le pouvoir de la re-présentation (*Vergegenwärtigung*) est limité par la finitude de notre vie. Alors, « [l]a fonction de la sédimentation traditionnelle dans le monde communautaire de la culture sera de dépasser la finitude rétentionnelle de la conscience individuelle » (IOG, p. 45). C'est pourquoi « [s]eule une subjectivité communautaire peut produire le système historique de la vérité » et la « propre subjectivité d[u] savant est constituée par l'idée ou l'horizon de cette subjectivité totale » (IOG, p. 49-50). L'intersubjectivité occupe une place primordiale pour construire l'objectivité de la science. Néanmoins, cela ne revient pas à dire que la subjectivité totale devient l'origine phénoménologique *au lieu de* l'origine égologique, car « [p]hénoménologiquement, écrit Derrida, le *nous* transcendantal n'est pas *autre chose* que le *je* transcendantal » (IOG, p. 50). Le *je* transcendantal se révèle être le *nous* transcendantal en ne cessant d'être une monade qui est la seule origine authentique de la phénoménologie. La recherche scientifique est effectuée par un savant individuel au nom de la communauté scientifique. Afin de penser l'histoire de la vérité, l'implication réciproque entre la totalité communautaire et l'absoluité égologique est nécessaire.

Pourtant, une question demeure : pouvons-nous parler de l'*historicité* de la tradition pure de la science ? Comme cette discipline s'occupe des objets supra-temporels, elle n'est pas « intrinsèquement affectée par le contenu empirique de l'histoire réelle » (IOG, p. 48). La transmission pure des objets idéaux qui se soustrait à la mutation *dans* l'histoire, n'est-elle *plus historique*, mais *déjà anhistorique* ? Il nous semble difficile de répondre à cette question. Il est vrai que la tradition de la vérité n'est pas historique au sens de l'histoire

factuelle, mais, d'un autre côté, elle est « l'histoire la plus profonde et la plus pure » en ce qu'elle seule assure la « continuité sans laquelle il n'y aurait même pas d'histoire authentique, se pensant et se projetant comme telle, mais seulement un agrégat empirique d'unités finies et accidentelles » (IOG, p. 48)²⁵. L'histoire empirique regorge de changements, de discontinuité et de révolutions, mais cette discontinuité, cette mutation, cette rupture *intra*-historique – ou ce « changement du paradigme » – ne peut apparaître que sur fond de continuité constituée par la transmission de l'objet universel : ce qui change n'est changeant que par rapport à ce qui reste identique. En ce sens, la tradition ou la transmission de l'objet *supra*- ou *an*-historique est en même temps l'histoire profonde et pure. Pour le dire autrement, c'est cette tradition pure qui permet la forme invariante de l'histoire, donc l'*a priori* de l'histoire qu'est le « présent historique ». De même, seul l'objet se détachant de l'histoire empirique peut être purement transmissible et, par là, historique. On pourrait ainsi dire que l'objet n'est historique que lorsqu'il « doit avoir rompu toutes les amarres qui le retenaient au sol empirique de l'histoire » (IOG, p. 53). Paradoxalement, l'*a priori* de l'histoire – tant anhistorique qu'omni-historique – ouvre l'accès à l'histoire.

²⁵ Dans son article explicite sur *L'origine de la géométrie*, Dominique Pradelle décrit la « thèse du continuisme historique » de Husserl comme suit : « la seule différence entre l'origine et la fin réside dans le degré de remplissement » (« Phénoménologie des idéalités et historicité de la mathesis », *Alter*, n° 25, 2017, p. 38).

Chapitre troisième (2-3)

L'objectivation : langage, temps et écriture

Ce chapitre est consacré à examiner le processus d'objectivation qui est indispensable pour l'établissement de l'idéalité objective. La première section examine la relation entre l'idéalité objective et le langage (2-3-1). Il s'agit ensuite de la temporalité de ce processus – la première étape de l'objectivation consiste à la maintenir par le ressouvenir dans la conscience individuelle du géomètre (2-3-2). Nous envisageons enfin un des thèmes centraux de la pensée derridienne, celui de l'écriture, qui est à la fois la condition de l'objectivité et celle de l'impossibilité de son accomplissement (2-3-3).

2-3-1. L'objectivation comme processus historique et les idéalités du langage

La totalité du passé est sédimentée dans un « Présent absolu » de la temporalité de la culture. La réactivation de l'origine de la géométrie, qui reste sédimentée dans le présent actuel, s'avère possible. Elle est une sorte d'exhumation du sédiment caché et oublié. Mais est-il possible que l'idéalité puisse se transmettre sans perte ? Autrement dit, la temporalité historique de la culture est-elle vraiment possible ? Et dans ce cas, comment le devient-elle ? Comme nous venons de le voir, pour que l'histoire soit possible, la continuité établie par la transmission pure – et donc anhistorique – de l'objet idéal est nécessaire. Et pour qu'une telle transmission soit possible, l'objet transmis doit être absolument objectif, c'est-à-dire identique et accessible pour toujours et pour tout le monde. Or, puisque cet objet n'est rien hors de l'histoire, il a une origine subjective. Comment l'objet acquis d'abord par le sujet individuel devient-il absolument objectif ? Selon Derrida, Husserl dissocie ici l'idéalité et l'objectivité de l'objet idéal. La première évidence géométrique, qui a été réalisée dans la tête du premier géomètre, avait déjà une certaine idéalité ; mais cette évidence idéale n'était pas objective aussi longtemps qu'elle est temporaire et subjective. L'objectivité en tant que condition de transmission doit être constituée dans quatre étapes suivantes : l'incarnation dans une langue, la répétition dans une temporalité individuelle, la circulation dans une communauté scientifique et l'inscription dans le document écrit. C'est ce processus

d'*objectivation* que Husserl décrit avant d'analyser la genèse primitive du sens. Mais ce processus *prend du temps*, c'est-à-dire qu'il a lieu *dans* l'histoire. La constitution de l'objectivité absolue nécessite elle-même *une certaine* histoire, un certain enchaînement historique – l'objet *supra-historique* comme condition de l'histoire est à son tour constitué par ou dans *l'histoire* : « au lieu de l'enchaîner, l'incarnation historique délivre le transcendantal » (IOG, p. 70).

Cependant, le processus historique d'objectivation, histoire constitutive de l'historicité, n'est pas décrit par Husserl comme une histoire factice, mais comme « le schéma statique, structural et normatif des conditions d'une histoire ». C'est la possibilité d'un certain enchaînement historique qui permet d'advenir à l'objectivité absolue. Ainsi, il n'y a pas « le moindre grain d'histoire » dans le « récit » de Husserl. L'« avant » et l'« après » « sont neutralisés dans leur facticité et utilisés entre guillemets » (IOG, p. 55) dans sa description de l'histoire. Le retour à l'histoire réelle et constituante, dont rêve Tran Duc Thao, ne se trouve pas dans *L'origine de la géométrie*. Derrida affirme que le rêve matérialiste de Thao « n'est en rien légitime » au moins dans la phénoménologie, parce que Husserl ne s'intéresse qu'à l'*a priori* historique caché derrière toutes les histoires empiriques. On pourrait dire que c'est l'histoire non pas dans sa facticité empirique, mais dans sa facticité *originale* (*Urfaktum*) qui est en question dans notre texte. C'est l'histoire originale (*Urgeschichte*) qui constitue sa propre historicité²⁶. Derrida en arrive alors à déduire que :

Enchaînements-purs-de l'histoire, pensée-apriorique-de l'histoire, cela ne signifie-t-il pas que ces possibilités ne sont pas en elles-mêmes historiques ? *nullement*, car elles ne sont rien que les possibilités de l'apparaître de l'histoire comme telle hors de laquelle il n'y a rien. C'est *l'histoire elle-même qui fonde la possibilité de son propre apparaître* (IOG, p. 56, nous soulignons).

Nous voudrions nuancer ce terme de « nullement » : il est vrai que ces possibilités ne sont pas *anhistoriques*, si, comme écrit précédemment, on entend par « anhistorique » ce qui existe à l'extérieur de l'histoire. Mais on pourrait dire aussi qu'elles sont *déjà anhistoriques*

²⁶ Il s'agit donc de l'auto-constitution de l'histoire : « l'histoire fonde la possibilité de son propre apparaître » (Roberto Terzi, « La contamination et le retard : Phénoménologie de l'historicité et de la tradition chez Derrida », *Studia Phaenomenologica*, n° 11, 2011, p. 199).

au sens où elles se soustraient à l'histoire empirico-factuelle. En dernière ressource, ce serait l'historicité elle-même comme essence *a priori* et omni-historique de l'histoire qui serait anhistorique. L'historicité anhistorique doit être constituée par une histoire originaire ou transcendante, cette historicité étant nécessaire pour accéder à l'histoire en général. L'historique et l'anhistorique se déterminent réciproquement.

Husserl commence par décrire le processus d'objectivation qui a lieu *en fait* après la première institution de l'idéalité géométrique. Cependant, sa *possibilité* la précède *en droit*. Ainsi, l'ordre en fait et l'ordre en droit sont contraires. La naissance de la géométrie *présuppose* en droit ce qui la suit en fait. L'idéalité et l'objectivité sont profondément solidaires : d'une part, l'évidence proto-géométrique peut devenir absolument objective parce qu'elle était *déjà* idéale ; d'autre part, cette évidence n'est authentiquement idéale qu'à partir du moment où elle est absolument objective, d'où la nécessité du mouvement en zigzag. Husserl examine d'abord le problème de l'objectivation, qui suit *chronologiquement* l'acte instituteur de la géométrie, pour expliquer l'*a priori* universel de l'histoire. C'est parce que cet *a priori* nous assure le droit de thématiser l'événement passé, et, pour comprendre le sens de la première genèse, il faut d'abord comprendre le sens de ce qu'elle engendre²⁷. La question à se poser maintenant est donc la suivante : comment une évidence réalisée dans un sujet individuel devient-elle absolument objective, c'est-à-dire intersubjective et omni-temporelle, sachant que l'objectivité est déterminée par l'intersubjectivité et l'omni-temporalité ? Derrida consacre les sections V-VII de son *Introduction* à cette question. Ces sections sont cruciales pour l'itinéraire de sa pensée, parce qu'il s'agit, pour la première fois dans son œuvre, de l'écriture et de la « disparition de la vérité » provenant de l'extériorisation inhérente à l'écriture.

La première condition de l'objectivation est le « langage ». Une évidence intra-égologique doit être exprimée dans le langage pour devenir objective. Or, le langage en général est objectif, car il s'abstrait par son essence de la facticité. Mais l'objectivité idéale

²⁷ « On ne peut ainsi éclairer le sens pur de la praxis subjective qui a engendré la géométrie que *rétroactivement* et à partir de son résultat. [...] Et cette nécessité n'est pas une fatalité extérieure, mais une nécessité essentielle de l'intentionnalité. Le sens *originaire* de tout acte intentionnel n'est que son sens *final*, c'est-à-dire la constitution d'un objet [...]. C'est pourquoi seule une téléologie peut s'ouvrir un passage vers les commencements » (IOG, p. 53-54).

du langage est plus vaste et plus générale que celle de l'objet géométrique. Derrida discerne les trois degrés dans l'objectivité idéale relative au langage. Premièrement, il y a l'identité idéale du *mot* ; par exemple, « le mot *Löwe* n'advient qu'une seule fois dans la langue allemande, il est l'identique des innombrables expressions par lesquelles n'importe qui le vise » (Hua VI, S. 368 ; OG, p. 180). Malgré la diversité infinie de son incarnation phonétique ou graphique, le mot lui-même reste toujours le même. Ainsi, quand on utilise la langue, « l'existence factice du sujet parlant, des mots et de la chose désignée » est toujours déjà réduite. Cela correspond, selon Derrida, à la réduction eidétique qui met entre parenthèses la facticité de la chose²⁸. Pourtant, ce premier degré de l'objectivité idéale du langage n'est pas encore absolument objectif, car le mot *Löwe*, par exemple, est « enchaîné » à une langue mondaine. Dans la mesure où le mot est solidaire « de l'existence de fait d'une langue donnée, donc de la subjectivité factice d'une certaine communauté parlante » (IOG, p. 62), il n'est pas encore complètement libéré de l'enchaînement qui le relie aux sujets empiriques. Il s'ensuit que le langage, d'un côté, réduit la facticité empirique, de l'autre, maintient son lien avec elle.

La deuxième étape de l'objectivité du langage est celle de « l'unité de sens », du « contenu intentionnel », c'est-à-dire de ce que signifient *Lion*, *Leo*, *Löwe*, etc. Le sens de ces mots, qui appartiennent à des langues différentes, est toujours identique, donc *traduisible*. Mais selon Derrida, ce deuxième degré de l'objectivité idéale est différent de celui de l'objectivité absolue de l'objet géométrique. Tant que l'objet visé par le sens – Husserl fait la distinction entre le mot, l'objet et le contenu intentionnel dans les *Recherches logiques* – n'est pas idéal et qu'il est l'existence empirique et contingente, « la contingence du lion va retentir sur l'idéalité de l'expression et sur celle du sens » (IOG, p. 63). Comme le sens du mot lion dépend de l'expérience de l'intuition *réceptive* de quelque chose comme lion, ce sens n'est pas encore absolument traduisible.

²⁸ Et il évoque, sans doute en s'appuyant sur Blanchot, la proximité de ce thème avec le geste de Mallarmé, Valéry et Hegel. Comme on le sait, Mallarmé écrit : « Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets » (Stéphane Mallarmé, « Crise de vers » (1886), *Igitur, Divagations, Un coup de Dés*, Yves Bonnefoy (éd.), Paris, Gallimard, 1998, p. 251).

Le troisième degré de l'objectivité idéale est celui de l'objet idéal lui-même, ou du vrai *Sachverhalt*, qui est totalement délivré de la subjectivité empirique et de la contingence factuelle. L'objet géométrique est infiniment traduisible et transmissible, c'est-à-dire qu'il existe « une seule fois, si souvent et même en quelque langue qu'[il puisse] être exprimé » (Hua VI, S. 368 ; OG, p. 179)²⁹. Dans ce degré, l'idéalité du langage qui est encore « enchaînée » est finalement dépassée. Husserl affirme clairement que « les idéalités des mots et des propositions géométriques, les théories – considérées purement en tant que formations linguistiques – ne sont pas les idéalités qui [...] constituent ce qui est énoncé et accrédité comme vérité : les objets et les états-de-choses (*Sachverhalt*) géométriques idéaux » (Hua VI, S. 368 ; OG, p. 180). L'objectivité absolument idéale se trouve au-delà de l'idéalité linguistique : on parvient ainsi à l'objectivité accomplie qui est absolument libérée de tous sujets factices. Il n'en reste pas moins que l'incarnation linguistique est indispensable de sorte que la formation acquise dans la conscience individuelle devienne l'objectivité universelle. Pour que « l'idéalité en vien[ne] à son objectivité », il faut la « médiation du langage qui lui procure [...] sa chair linguistique » (IOG, p. 69). Sans le langage, la première évidence géométrique resterait solitaire à l'intérieur d'un sujet psychologique. Elle serait alors absolument enchaînée dans ce sujet empirique. Pour devenir

²⁹ Non seulement parce qu'il n'est plus affecté par la réalité mondaine, mais aussi parce qu'il est toujours et universellement *vrai*. Être absolument vrai, c'est la détermination de l'idéalité absolument objective ; « l'identité idéale absolument objective, traductible et traditionnelle, ce n'est pas n'importe quelle objectivité géométrique, mais l'objectivité *vraie* » (IOG, p. 65). Afin de rendre visible le rapport essentiel entre l'idéalité absolue et la vérité, Derrida compare celle-là avec l'idéalité des propositions portant des jugements descriptifs sur des choses mondaines. Il cite une proposition mentionnée dans *Expérience et jugement* : « l'automobile est le moyen de transport le plus rapide ». Bien que l'idéalité du sens de cette proposition soit omni-temporelle, elle n'est pas encore absolue, car elle se réfère à l'objet mondain, automobile. C'est pourquoi la valeur de ce jugement peut être perdue. Aujourd'hui, il est faux : l'automobile est moins rapide que l'avion. Au contraire, la véritable thèse géométrique ne peut perdre sa valeur, puisqu'elle est toujours omni-temporellement *vraie*. La notion de vérité joue ici un rôle prépondérant. En effet, même les propositions qui perdent leurs valeurs en maintenant leurs sens sont guidées par la vérité comme telos. Il se peut que la non-valeur devienne omni-temporelle, c'est-à-dire qu'il peut y avoir une proposition qui est toujours fautive, mais pour Husserl, « c'est toujours au sens de la possibilité empirique, c'est-à-dire de l'éventualité contingente ». C'est parce que toutes les propositions sont « unifiées[s] et animées[s] par une intention de vérité, d'authenticité ou de “clarté” (*Klarheit*) [...] ». Une éventuelle *intention d'absurdité* – comme “*non-sens*” ou comme “*contre-sens*” – pour être ce qu'elle est, doit sans cesse faire signe, comme malgré elle, vers ce telos d'authenticité et se laisser guider symboliquement par lui dans le geste même où elle prétend se désorienter » (IOG, p. 67). Autrement dit, la fausseté n'est fautive que par rapport à la vérité, et non l'inverse. Pour trahir le telos, il faut être dans un rapport avec lui. Derrida revient sur ce problème dans le dernier chapitre de *La voix et le phénomène*.

objective, donc intersubjective et omni-temporelle, elle doit *pouvoir* être dite. Alors que la vérité géométrique elle-même reste au-delà du langage, « l’objectivité de cette vérité *ne* pourrait se constituer *sans* la *possibilité pure* d’une information dans un langage pur en général » (IOG, p. 70, souligné par Derrida). Le langage, d’abord la parole, n’est pas seulement ce qui exprime l’idéalité déjà constituée, il « *constitue* [aussi] l’objet, [il] est une condition juridique concrète de la vérité » (IOG, p. 71). La vérité est, paradoxalement, constituée par ce qui l’ex-prime. Sans la « thésaurisation » dans le langage, il n’y aurait pas de vérité, car la perdurabilité et l’universalité intersubjective constituent son sens même. C’est pourquoi, selon Derrida, le discours transcendantal de la phénoménologie demeure à jamais « oblitéré par une certaine mondanité ambiguë » (IOG, p. 60) du langage, même au moment où l’idéalité absolue est réalisée³⁰. La mondanité du langage, qui empêche la transparence totale de la philosophie, occupe une place particulière dans la pensée de Derrida.

2-3-2. L’idéalité à l’intérieur d’un sujet et la question du temps

Nous nous interrogeons toujours sur l’objectivation du sens originaire de la géométrie : la première condition de l’objectivité est la possibilité du langage. Si cette possibilité est donnée au géomètre proto-fondateur, il est ensuite nécessaire de produire une certaine identité et une certaine permanence à l’intérieur de sa conscience individuelle pour pouvoir, finalement, la communiquer aux autres sujets. La première évidence proto-géométrique doit se réaliser, comme toute évidence, en tant que « saisie d’un étant dans la conscience de son être-là, de façon originale et en personne » (Hua VI, S. 367 ; OG, p. 178). Elle est donc d’abord présente à la conscience de quiconque. Cette évidence reste transitoirement *vivante* par la fonction de la rétention passive ; elle sort à la fin du champ temporel originaire qui est, par essence, fini. Mais, après son évanouissement, « le sens peut être re-produit comme le “même” dans l’activité d’un ressouvenir ; *il n’est pas retourné au*

³⁰ Cette thèse derridienne portant sur le langage semble inspirée par celle d’Eugen Fink qu’il énonce à la fin de son célèbre article « La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine » (1933), *De la phénoménologie*, traduit par Didier Franck, Paris, Minuit, 1974. Sur l’influence de l’article de Fink sur Derrida, voir L. Lawlor, *Derrida and Husserl, op. cit.*, p. 11-23.

néant. C'est dans ce recouvrement d'identité que s'annonce l'idéalité comme telle et en général, dans un sujet égologique » (IOG, p. 82, nous soulignons). C'est donc le ressouvenir ou la re-présentation active qui constitue une certaine idéalité à l'intérieur du sujet individuel – cette idéalité doit ensuite circuler dans la communauté des proto-géomètres par le langage oral, de telle sorte qu'elle devient plus objective.

Cela signifie que le sens apparaît comme identique « pour des moments *autres* du même sujet », avant pour d'autres sujets. En évoquant une description dans *Méditations cartésiennes* et dans des manuscrits du *Groupe C*, Derrida ose appeler « intersubjectivité » ce rapport entre plusieurs moments du même sujet. L'intersubjectivité existe d'abord à l'intérieur du sujet monadique. Citons ci-dessous le passage crucial pour notre propos :

L'intersubjectivité est donc d'abord, d'une certaine façon, le rapport non empirique de moi avec moi, de mon présent actuel avec d'autres présents comme tels, c'est-à-dire comme autres et comme présents (comme présents passés), d'une origine absolue avec d'autres origines absolues, qui sont toujours miennes malgré leur *altérité radicale*. C'est grâce à cette circulation des absolus originaires que la même chose peut être pensée à travers des moments et des actes *absolument autres*. On en revient toujours à la dernière instance : la forme unique et essentielle de la temporalisation. Par sa dialecticité même, l'originarité absolue du Présent Vivant permet *la réduction, sans négation, de toute altérité* ; il constitue *l'autre comme autre en soi et le même comme le même dans l'autre* (IOG, p. 82-83, nous soulignons).

Les mainteneurs sont « absolument autres » et restent néanmoins les « miens », *mes* mainteneurs, ce qui répète l'aporie classique du temps depuis Aristote. D'une part, le temps est toujours autre, car un moment temporel ne peut venir *deux fois*. Le temps étant irréversible, la singularité de chaque maintenant est absolue. D'autre part, cette structure de mutation incessante du temps reste la même. C'est la forme *unique* du présent vivant qui constitue le même à travers les mainteneurs absolument différents les uns aux autres : l'autre n'est autre que dans le même et le même n'est même que par l'autre. Les divers présents sont, malgré leur diversité, le même présent. Le Derrida de 1961 semble donc penser que la dialecticité du présent vivant rend possibles *à la fois* l'altérité radicale de chaque présent et la même irréductible du présent.

Nous voudrions ici noter quatre points importants afin d'approfondir la question du temps. Premièrement, Derrida avance que la « *mort du sens* en général à l'intérieur de la

conscience individuelle » (IOG, p. 92) est impossible dans le schème phénoménologique du temps. S'il est vrai que la rétention est finie, son « évanouissement » ne retourne pas au « néant », parce qu'un sens qui n'est plus *vivant* est encore conservé comme habitus sédimentaire que l'on peut, en droit, toujours re-présenter. C'est-à-dire que, « si le sens est apparu une fois dans la conscience égologique, son annihilation totale devient impossible » (IOG, p. 92). L'oubli est, pour la phénoménologie, « une catégorie historique » causée par l'extériorisation intersubjective – mais, comme nous allons le voir, l'oubli historique ne peut non plus être définitif. La disparition totale, à savoir l'annihilation irréversible serait difficile à traiter dans la phénoménologie. Husserl sait bien qu'un présent passé ne réapparaît jamais comme présent³¹, et que sa réactivation ne peut être *en fait* parfaite. Mais il semble que cette imperfectibilité soit la limitation factuelle, et que la re-présentation soit téléologiquement guidée par l'idée de la répétition parfaite. Cependant, il est possible de penser que l'irréversibilité est à la fois inévitable en fait et l'essence même du passé. Derrida commence à penser, avec la notion d'écriture, la disparition non seulement inévitable, mais aussi essentielle pour l'histoire.

Deuxièmement, le rôle de la *reproduction* (*Reproduktion*) – qui est différente de la rétention – est important dans cet argument, car il permet d'assurer la résurrection du passé et, par cela, la constitution de l'objectivité en dépassant l'évidence transitoire de la rétention. L'objet absolument objectif signifie ce qui peut être infiniment répété à l'identique. Certes, le ressouvenir est essentiellement obscur – il est plus obscur que la rétention, car ce qui est répété n'est plus vivant – mais la répétition des ressouvenirs améliore leur certitude. Après de nombreuses répétitions, on arrive à la conscience qu'on pourra toujours répéter à l'identique le même objet. La re-présentation peut se répéter *infiniment* en droit. C'est la liberté *transcendantale* inhérente au sujet phénoménologique. L'identité absolue est, par conséquent, un corrélatif de la répétition infinie comme pôle idéal. Le ressouvenir actif permet ainsi la constitution de l'idéalité ; et comme la constitution de l'idéalité authentique est une tâche décisive pour la phénoménologie, il est un de ses concepts primordiaux. Ce

³¹ « [A]ucun [instant] ne peut avoir lieu *deux fois*, de même aucun mode d'écoulement ne peut avoir lieu *deux fois* » (Hua X, S. 28 ; *Leçons*, p. 42, nous soulignons).

qui importe ici, c'est la possibilité idéale de restituer l'objet passé tel qu'il était. Remettre en question cette possibilité revient à remettre en cause la phénoménologie elle-même :

Ce passage de la rétention passive au souvenir ou à l'activité du ressouvenir, passage qui « produit » l'idéalité et l'objectivité pure comme telles et fait apparaître d'autres origines absolues comme telles, Husserl le décrit toujours comme une possibilité essentielle déjà donnée, comme un pouvoir structurel dont la source n'est pas problématisée. Elle n'est peut-être pas problématisable par une phénoménologie, car elle se confond avec la possibilité de la phénoménologie elle-même (IOG, p. 82).

Dans les *Leçons*, Husserl avance que la rétention donne la base au ressouvenir. Ce qui assure en dernière instance la répétition identique de l'objet passé, c'est le fait qu'il *est* encore là en tant que sédiment dans l'enchaînement des rétentions. Cependant, si le passé, n'étant plus vivant, *est encore là*, il est impossible de penser l'incertitude fondamentale du ressouvenir que Husserl fait contraster avec la certitude de la rétention. Il dit clairement que la rétention est certaine aussi longtemps qu'elle reste dans le champ temporel originaire. Après être sortie de ce champ, ne pourrait-elle plus donner de base au ressouvenir ? Dans ce cas, la rétention d'un passé n'est plus dans le champ présent, elle n'est plus là – elle est déjà *passée*. Comment pouvons-nous alors penser ensemble le passage et la sédimentation du passé ? C'est à cette question que Derrida, à son tour, tentera de répondre avec la notion de trace.

Troisièmement, en soulignant l'analogie entre l'intersubjectivité et la temporalité, Derrida relie l'altérité du présent passé ou du futur à celle de l'autre sujet. On pense le plus souvent que l'altérité d'un autre maintenant est moins profonde que celle d'un autre sujet. Les différentes monades ne partageant pas leurs flux de conscience, il est *absolument impossible* de vivre le temps de l'autre. Notre penseur veut inscrire cette altérité radicale d'un autre sujet dans *mon temps*, en soulignant leur racine commune. C'est, comme chacun le sait, Emmanuel Levinas qui défend la rupture radicale entre les maintenant, « diachronie » ou « discrétion ». En soulignant l'imprévisibilité absolue de l'avenir, ce dernier rapproche l'avenir et autrui dans *Le temps et l'autre*. L'altérité absolue d'autrui nous permet de penser celle de l'avenir. Levinas « ne défini[t] pas l'autre par l'avenir, mais

l'avenir par l'autre, puisque l'avenir même de la mort a consisté dans son altérité totale »³². Derrida semble se rapprocher à cette idée levinassienne après la seconde moitié des années 1960. Il lui empruntera le mot « trace » afin d'indiquer « un passé absolu » ou « un passé qui n'a jamais été présent ». Sur ce point, l'influence de Levinas est sans aucun doute considérable, mais la mention de l'analogie entre la temporalité et l'intersubjectivité dans l'*Introduction* témoigne que Derrida a déjà commencé à suggérer l'idée de l'altérité radicale des instants dans ses premiers textes, dans lesquels la pensée levinassienne n'occupe pas encore une telle place³³.

Quatrièmement, nous pouvons facilement trouver un point où l'*Introduction* diverge de ses textes ultérieurs ; il s'agit de l'interprétation du concept de « Présent Vivant ». Alors que, dans *La voix et le phénomène*, le présent vivant constitue, si nous simplifions les choses, une des cibles majeures de la déconstruction, dans le texte en cours, il est présenté comme ce qui permet la dialectique du même et de l'autre. C'est sous la « forme » de présent vivant qu'un nouveau maintenant peut apparaître *comme tel*, donc comme un maintenant étant tout *autre* qu'un maintenant tout-juste-passé ou à-venir, mais restant encore le *même* maintenant. La dialectique que poursuit le jeune Derrida trouve son ultime racine dans ce concept de présent vivant. Il est impossible de penser l'extériorité de cette forme originaire de présent, car « le Présent Vivant est l'absolu phénoménologique dont je ne peux jamais sortir parce qu'il est en ce quoi, vers quoi, à partir de quoi s'effectue toute sortie » (IOG, p. 149). Le « mouvement pur de la temporalisation phénoménologique » est la « sortie de soi en soi de l'Absolu du Présent Vivant » (IOG, p. 166). Pour le dire autrement, le présent vivant en tant que *forme* originaire du vécu est lui-même *non-dialectique*. D'un côté, se trouve la dialectique indéfinie de la protention et de la rétention, de l'autre, la non-dialecticité de la forme de présent. Pour ainsi dire, la structure dialectique de la temporalité n'est possible qu'avec la non-dialecticité de cette temporalité elle-même. Ainsi, Derrida écrit :

³² Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 1979, p. 74.

³³ Françoise Dastur souligne, à juste titre, l'importance de l'influence de l'idée levinassienne de l'altérité sur Derrida. Nous aussi pensons qu'il y a la grande proximité entre ces deux penseurs. Cependant, le temps étant présenté comme intersubjectivité dans l'*Introduction* sans doute écrite avant le « découvement » par Derrida de Levinas en tant que penseur singulier, cette proximité existait déjà avant leur rencontre réelle. Sur la rencontre de Derrida avec la pensée de Levinas, voir J. Derrida, « Parole : Donner, nommer, appeler », *Paul Ricœur*, Paris, L'Herne, 2004, p. 21-22.

[L]e mouvement de la temporalisation primordiale, ultime fondement de toute constitution, était dialectique de part en part ; et [...], comme le veut toute dialecticité authentique, il n'était que la dialectique de la dialectique – l'implication indéfinie, mutuelle et irréductible des protentions et des rétentions – avec la non-dialectique – l'identité absolue et concrète du Présent Vivant, forme universelle de toute conscience (IOG, p. 158).

Nous nous butons à l'enchevêtrement entre la temporalité et l'intemporalité. L'essence du temps consiste dans la mutation incessante ; il n'y a aucun maintenant qui survient deux fois. Cette essence ne change jamais, sinon, la mutation elle-même s'arrêterait. Autrement dit, la dialectique ne peut apparaître *en tant que telle* que dans la mesure où elle est non-dialectique. Mais ce concept de présent peut-il vraiment penser l'altérité radicale dans la temporalité, à savoir l'irréversibilité absolue du passé, l'imprévisibilité totale de l'avenir et le surgissement inouï du maintenant ? Même si le présent vivant ne « nie » pas l'altérité temporelle, la « réduit »-il pour autant ? Le passé et le futur sont déterminés comme présents modifiés : peut-il y avoir une différence originaire entre l'originaire et le modifié ? Et cela ne revient-il pas à faire de la dialectique elle-même l'origine ultime et non-dialectique ? Ces difficultés amènent Derrida à renoncer, dans les textes ultérieurs comme *La voix et le phénomène*, non seulement au concept de la dialectique et à celui du présent vivant, mais aussi à la thématique du temps elle-même.

2-3-3. L'écriture et la disparition de la vérité

Revenons au processus historique d'objectivation. La première évidence géométrique réalisée par un proto-géomètre obtient d'abord une certaine permanence et une certaine objectivité par le ressouvenir dans la conscience individuelle. Elle devient ensuite *plus* universelle et générale quand elle circule par la *parole* dans une communauté de proto-géomètres. Néanmoins, « [u]n geste décisif reste à faire », parce que « [l]a communication orale, c'est-à-dire actuelle, immédiate et synchronique, entre les proto-géomètres, ne suffit pas à donner aux objectités idéales leur "être-à-perpétuité" et la "présence perdurante" ». En effet, les objets idéals doivent « persiste[r] aussi dans les temps où l'inventeur et ses associés

ne sont plus éveillés à un tel échange ou en général quand ils ne sont plus en vie » (IOG, p. 83-84). Aussi longtemps que l'évidence géométrique sera exprimée dans la *parole*, sa survivance dépendra de la « présence » vivante de la personne qui en parle. L'idéalité de l'objet est alors encore *enchaînée* par la finitude du sujet parlant. Au-delà de cette présence, l'idéalité demeure absolument identique, même quand il n'y a personne qui en parle effectivement. L'objet doit être donc *écrit* :

C'est la possibilité de l'écriture qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendante universelle. Elle le fera en émancipant le sens à l'égard de son évidence actuelle pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l'intérieur d'une communauté déterminée (IOG, p. 84).

Lorsque l'objet devient libre par rapport à tous les sujets actuels et à toutes les communautés *synchroniques*, il peut être purement transmis. Il devient « virtuel ». L'écriture achève ainsi l'idéalité absolument objective en libérant l'objet de l'actualité. En d'autres termes, elle constitue un champ dans lequel tout sujet actuel et empirique *peut* s'absenter. Derrida cite ici les paroles de son maître : « J. Hyppolite évoque la possibilité d'un "champ transcendantal sans sujet" dans lequel "les conditions de la subjectivité apparaîtraient, et où le sujet serait constitué à partir du champ transcendantal" » (IOG, p. 85)³⁴. Néanmoins, cette possibilité de l'absence n'est qu'absence empirique. En effet, le fait que l'objet idéal ne dépend pas de sujets empiriques signifie qu'il est ouvert et accessible en droit pour tout sujet, donc pour le sujet transcendantal en général. Celui-ci doit pouvoir lire l'écrit, réactiver exactement le sens que vise le texte, lequel doit être *décriptable* pour la phénoménologie. De toute façon, l'idéalité absolument objective ne se constitue pas sans l'écriture, donc sans « la possibilité ou la nécessité d'être incarnée dans une graphie » (IOG, p. 86). L'incorporation par l'écriture ne « survient » pas à l'objectivité idéale par surcroît, elle la constitue dès le départ : « [c]ette perdurabilité étant son sens même, les conditions de sa *survie* sont impliquées dans celles de sa *vie* » (IOG, p. 87, nous soulignons). Par conséquent, pour que la vérité puisse être pleinement objective, elle doit pouvoir être dite et écrite.

³⁴ Ce concept de « champ transcendantal sans sujet » est d'abord utilisé par Sartre puis adopté par Hyppolite.

Nous avons vu que l'ambiguïté provenait de la nécessité de l'incarnation linguistique de la vérité qui se trouve au-delà du langage. Cette ambiguïté devient plus aiguë lorsqu'il s'agit de l'incarnation dans l'écriture, car la possibilité de l'absence de tous les sujets actuels rend possibles « la passivité, l'oubli et tous les phénomènes de crise » (IOG, p. 84). Le sujet s'extériorise ou s'aliène dans l'écriture. Premièrement, l'inscription dans l'écriture semble nécessiter l'incorporation dans le monde sensible, puisque l'écrit aurait toujours son support mondain ; l'écriture serait plus *extérieure* et plus *mondaine* que la parole qui peut potentiellement rester à l'intérieur du sujet parlant³⁵. L'incorporation dans l'écriture s'accompagnerait de la « localisation » et de la « temporalisation » du sens il-local et in-temporel. De plus, comme l'*incorporabilité* est une condition indispensable pour la constitution de l'idéalité, il serait possible de dire que « la non-spatio-temporalité n'advient au sens que par son *incorporabilité* linguistique » (IOG, p. 88). Ce qui mettrait l'idéalité objective en péril de contamination avec le mondain, l'empirique, etc. Deuxièmement, il serait difficile, voire impossible, de comprendre de façon exacte l'intention de l'auteur par l'écriture. L'incompréhension est déjà dangereuse dans le cas de la communication orale, mais celui qui parle est, en principe, *présent* à sa parole. Il peut donc la commenter, l'expliquer et la nuancer si nécessaire. Dans l'écriture, l'auteur est, par essence, absent : « l'écriture – le discours écrit – n'avait d'autre statut [...] que celui d'orphelin ou de parricide moribond »³⁶. L'auteur ne peut défendre ou protéger immédiatement son « enfant », son écriture. En conséquence, « [l]a non-communication et le malentendu ne sont-ils pas l'horizon même de la culture et du langage » (IOG, p. 77), *a fortiori* de l'écriture ?

Derrida se demande : « puisque, pour échapper à la mondanité, le sens *doit* d'abord *pouvoir* se recueillir dans le monde et se déposer dans la spatio-temporalité sensible, il lui faut mettre en péril sa pure idéalité intentionnelle, c'est-à-dire son sens de vérité » (IOG, p. 91). Il pose ici une question grave dont Husserl semble ne pas prendre suffisamment en compte : celle de la « possibilité d'une disparition de la vérité ». Dans la mesure où l'établissement de l'objectivité idéale exige l'écriture, ne peut-elle pas *disparaître* avec la

³⁵ C'est le cas du soliloque. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida tente de montrer que même le soliloque présuppose l'extériorité, l'écart, l'inscription, donc l'écriture comme *archi-écriture*.

³⁶ J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 170.

destruction du document dans lequel elle est inscrite ou avec son devenir-illisible ? Il est vrai que l'objectivité idéale elle-même est, en un sens, indépendante du document sensible. L'on pourrait donc dire que l'objectivité « cesse, de façon intermittente ou définitive, d'apparaître *en fait* sans être néanmoins atteint[e] dans son être ou dans son sens d'être » (IOG, p. 91). Mais l'objectivité idéale reste-t-elle vraiment intacte par la disparition factuelle de l'écriture dans laquelle elle est inscrite ? Peut-elle « survivre en droit à l'anéantissement, au bouleversement, en un mot à la “variation” totale de la facticité » (IOG, p. 96) ? La réponse de Husserl serait « oui ».

Comme nous venons de le mentionner, pour Husserl, la disparition n'a pas lieu à l'intérieur d'un sujet individuel, l'annihilation totale étant impossible dans la temporalité immanente. Cependant, lorsque l'évidence s'extériorise et s'inscrit dans l'écriture, la possibilité de la perte de son sens original a lieu ; c'est pourquoi « l'*oubli* est une catégorie historique » (IOG, p. 92). C'est l'extériorisation inhérente à l'inscription de l'écriture qui est censée pouvoir provoquer la disparition du sens : « [l]e signe graphique, caution de l'objectivité, peut aussi s'abîmer *en fait* », et Derrida ajoute de suite que « rien ne peut l'en préserver définitivement » (IOG, p. 92). L'écriture est constitutive de la vérité du fait que sa corporéité est perceptible par tout le monde et pour toujours : il semble alors que la destruction du signe « ne dissimul[er]ait pas seulement [le sens], il l'anéantirait dans l'être-au-monde spécifique auquel on a confié son objectivité » (IOG, p. 93). Mais Husserl ne s'intéresse pas à cette vulnérabilité mondaine du corps de l'écriture, car le « brûle-tout » de la bibliothèque mondiale, catastrophe du document en général, ne peut toucher l'idéalité absolument objective de l'objet géométrique, qui est totalement libérée de toute facticité empirique. Cette idéalité reste donc intacte après l'anéantissement (*Vernichtung*) de ce monde. Les accidents réels qui peuvent advenir aux choses géométriques dans ce monde ne peuvent atteindre *la* géométrie comme telle.

Or, il n'en demeure pas moins que l'écriture est à la fois un document sensible et une condition de l'objectivité idéale. Elle « n'[est] pas simplement un corps sensible constitué (*Körper*), mais aussi un corps propre (*Leib*) constituant, l'originarité intentionnelle d'un Ici-Maintenant de la vérité[.] Si elle est à la fois événement factice et surgissement de sens, si elle est à la fois *Körper* et *Leib*, comment sauverait-elle sa *Leiblichkeit* d'un désastre

corporel » (IOG, p. 97) ? C'est ainsi que Husserl sépare rigoureusement les deux et réduit sa *Körperlichkeit* pour saisir sa *Leiblichkeit* ; il « désarticule » donc l'ambiguïté. Ce qui est constitutif dans l'écriture, c'est « la dimension intentionnelle du corps propre animé, de la *geistige Leiblichkeit*, plus précisément [...] la *Geistigkeit* du *Leib*, à l'exclusion de toute corporéité factice » (IOG, p. 97). C'est-à-dire que, toujours selon Derrida, Husserl réduit la corporéité de l'écriture de telle sorte qu'il arrive à la spiritualité pure de sa chair³⁷. Il ne s'intéresse donc pas à son corps matériel, mais seulement à l'intention qui l'inspire. Ainsi, la vulnérabilité du corps du signe graphique ne peut toucher sa chair spirituelle. Bien que le corps et la chair « soient numériquement, en fait, un seul et même étant, leurs sens sont définitivement hétérogènes » (IOG, p. 98).

Pourtant, étant donné que l'écriture peut devenir absolument illisible, une crise peut avoir lieu. En effet, l'intention de l'auteur exprimée par l'écriture peut aussi être mal interprétée et mal comprise par le lecteur. Il existe toujours une différence temporelle entre la rédaction et la lecture, ainsi qu'une différence intersubjective entre l'auteur et le lecteur. Ne devrait-on pas dire que l'interprétation *exacte* du sens de l'écrit est absolument unimaginable ? D'après Husserl, il doit être possible, tout au moins en droit, de réactiver parfaitement ce sens originaire : la réactivation intégrale constitue un horizon téléologique de toute lecture. L'oubli de la vérité n'est pas l'anéantissement irréversible, c'est seulement l'échec ou la « défaillance » temporaire et factice de l'acte de réactivation. En fin de compte, « *l'oubli ne sera jamais radical*, si profond qu'il soit, et *le sens pourra toujours être* – au principe et en droit – *réactivé* » (IOG, p. 98, nous soulignons). Le sens, une fois apparu, ne retourne pas au néant, il reste comme « sédiment ». Et même s'il se dissimule sous des couches plus récentes, nous devons pouvoir le remettre au jour « comme la fondation, elle-même fondée, de stratifications supérieures » (IOG, p. 99). Dans la tradition, un acte originaire et des actes qui le suivent non seulement « se superposent », mais aussi « s'impliquent ». Ainsi, « une *activité* de fouille » qui réactive le sens sédimenté s'avère nécessaire.

³⁷ C'est pourquoi, selon Derrida, l'histoire phénoménologique est essentiellement une histoire *spirituelle* et *interne*.

Ce serait donc le pouvoir de « réactivation » qui sauverait en dernière ressource le sens, la vérité de la disparition définitive. La possibilité de la disparition de la vérité n'est qu'empirique et accidentelle pour la phénoménologie, car le sens, une fois constitué, peut toujours être réactivé. La cause de la crise consisterait dans la défaillance de la pratique de la réactivation. Cette dernière est un acte actif qui re-produit et re-vit une évidence dissimulée sous des couches sédimentées de la tradition. Or, la lecture commence par l'accueil *réceptif* du signe : « la synthèse qui éveille le signe à la signification est en fait nécessairement passive et associative » (IOG, p. 100). Husserl distingue la compréhension réceptive de l'expression et l'acte actif de la réactivation. Le langage constituant l'une des conditions de la vérité, la lecture du signe est indispensable pour la réactivation. Si l'on se satisfait du stade passif de réception en faisant l'économie de la réactivation, la lecture n'est que « l'association », source d'erreurs : on succombe alors à la « tentation du langage » (*Verführung der Sprache*). Comme la réception passive est toujours la première étape de la lecture, le danger du « libre jeu des formations associatives » est permanent. Mais, affirme Husserl, nous avons la « liberté » de réveiller le sens passivement reçu, laquelle est « la faculté de réactivation originairement propre à tout homme en tant qu'être parlant » (Hua VI, S. 361 ; OG, p. 186). Comme une lecture uniquement associative qui manque de réactivation est possible, pratiquer la réactivation est « l'acte même de toute *Verantwortung* et de toute *Besinnung* » (IOG, p. 100). Sous ma responsabilité, je reproduis le sens originaire qui est maintenant dissimulé sous les couches de sédimentation. D'après le diagnostic de Husserl, la géométrie de son époque ne s'imposait pas l'exercice du pouvoir de la réactivation et ne reconnaissait pas sa nécessité ; elle était donc « une tradition devenue vide de sens, dont il nous serait absolument impossible [...] de savoir si elle a ou a jamais eu un sens authentique et effectivement récupérable. Mais c'est hélas, notre situation et celle de tous les temps modernes » (Hua VI, S. 376 ; OG, p. 195).

Or, pour que l'acte de réactivation reproduise le sens de façon exacte, celui-ci doit être exprimé *univoquement*. Si l'expression est équivoque, il se peut que le lecteur l'interprète à contresens. Il est donc nécessaire que le géomètre se montre « soucieux de l'univocité de l'expression linguistique » (Hua VI, S. 372 ; OG, p. 188). Non seulement un héritier est responsable de la réactivation, mais le fondateur du sens est aussi responsable de

l'univocité de l'expression : la responsabilité de la tradition est une « co-responsabilité ». C'est l'univocité exacte qui assure la transmission pure du sens et, par cela, elle permet de vaincre la possibilité de l'oubli irréversible. Cependant, il semble difficile, voire impossible, de réduire toutes les plurivocités – notamment ce que Husserl appelle la « plurivocité essentielle » dans les *Recherches logiques*. Autrement dit, « les mots et le langage en général ne peuvent jamais être des objets absolus », car : 1) « le “même” mot est toujours “autre” selon les actes intentionnels toujours différents qui en font un mot signifiant » (IOG, p. 107) : le sens du mot renvoie finalement au vécu subjectif qui est essentiellement fluant ; de plus, 2) « l'identité du sens [...] est toujours relative parce qu'elle s'inscrit toujours à l'intérieur d'un système mobile de relation et prend sa source dans un projet d'acquisition ouvert à l'infini » (IOG, p. 106). Les termes linguistiques ne sont pas des substances, ce sont des différentiels qui tirent leur sens de leurs rapports avec d'autres termes et de leurs contextes toujours différents. L'équivocité est ainsi irréductible pour le langage, c'est pourquoi l'idéalité du langage reste une idéalité *enchaînée*.

Mais, Husserl rêve d'établir le langage absolument univoque qui est totalement transparent et qui n'a aucune « profondeur » empêchant la visibilité. Son désir peut être interprété aussi bien « comme un refus de l'histoire que comme une fidélité profonde au sens pur de l'historicité » (IOG, p. 103). Puisque la vérité exprimée de façon univoque se soustrait à la mutation intra-historique, elle n'est plus historique. Pourtant, c'est elle qui permet la communication exacte entre des générations différentes. La vérité unique rend possible l'« histoire pure comme transmission et recueillement du sens » (IOG, p. 103). C'est toujours l'historicité pure que vise Husserl par la réduction de l'histoire empirique. Ainsi, en thématissant une telle historicité dans laquelle le passé se transmet sans perte, il « veut assumer et *intérioriser* la mémoire d'une culture, en une sorte d'*Erinnerung* (au sens hégélien) » (IOG, p. 104)³⁸. Husserl sait que l'univocité absolue n'est qu'une limite idéale

³⁸ Curieusement, Derrida mentionne ici le projet de James Joyce comme un autre projet qui cherche à incorporer le passé. Selon son interprétation, l'essence de l'aventure de Joyce consiste à « répéter et reprendre en charge la totalité de l'équivoque elle-même, en un langage qui fasse affleurer à la plus grande synchronie possible, la plus grande puissance des intentions enfouies, accumulées et entremêlées dans l'âme de chaque atome linguistique, de chaque vocable, de chaque mot, de chaque proposition simple ». En somme, il « s'installe résolument *dans* le champ *labyrinthique* de la culture “*enchaînée*” par ses équivoques, afin de parcourir et de reconnaître le plus actuellement possible la plus profonde distance historique possible » (IOG, p. 104-105, souligné par Derrida). Bien que cette

et que son rêve est, en fait, irréalisable. Et puisque la vérité doit être incarnée dans la langue, « l'énonciation scientifique, sans être remise en cause dans sa vérité, reste toujours provisoire » (IOG, p. 107). C'est en ce sens que Husserl écrit, dans une note de *L'origine de la géométrie*, que « la connaissance objective, absolument établie, de la vérité est une idée infinie » (Hua VI, S. 373 ; OG, p. 189). L'univocité absolue est irréalisable en fait, mais elle continue à fonctionner comme « Idée au sens kantien ». Toutes les langues *de facto* équivoques doivent supposer la langue absolument univoque comme horizon. En fin de compte, pour Husserl, l'univocité est « la condition à la fois apriorique et téléologique de toute historicité. Elle est ce sans quoi les équivoques de la culture et de l'histoire empiriques elles-mêmes ne seraient pas possibles » (IOG, p. 107).

Le même schème se répète avec le problème de la réactivation. La géométrie est une science qui a une longue histoire. Si l'on veut réactiver son origine, il faut remonter tout l'enchaînement géométrique jusqu'à la première évidence. De plus, les thèses géométriques s'enchaînent et s'impliquent les unes les autres : « aucune pièce de l'édifice géométrique n'étant indépendante » (IOG, p. 108), on ne peut réactiver *immédiatement* et *isolément* une évidence. La réactivation doit être une réactivation d'emblée de la totalité de la géométrie. Or, puisque les géomètres sont finis, une telle réactivation est en fait impossible ; c'est-à-dire qu'« une récupération totale des origines n'est ici encore qu'un horizon téléologique » (IOG, p. 108). Derrida pose ici une question cruciale : pourquoi Husserl ne part-il pas de la finitude factuelle du pouvoir de réactivation, mais de l'idée téléologique de la réactivation totale ? Les réflexions husserliennes sur l'histoire se fondent sur le *telos* infini de l'histoire. L'histoire factice ne serait qu'un passage à traverser vers la destination finale – même si ce

méthode soit contraire à celle de Husserl qui veut réduire l'équivocité à l'univocité exacte, leur but est le même : conquérir la totalité de l'histoire. Ces deux projets ne peuvent cependant pas s'achever parfaitement. Le projet de Joyce ne peut être lu et compris qu'en présupposant une certaine univocité : le projet husserlien doit admettre que l'équivoque est *de facto* irréductible. « Si une équivocité radicale interdit en effet l'histoire en la plongeant dans les richesses nocturnes et mal transmissibles de l'idéalité "*enchaînée*", l'univocité absolue n'aurait elle-même d'autre conséquence que de stériliser ou de paralyser l'histoire dans l'indigence d'une itération indéfinie » (IOG, p. 104). Or, Derrida n'oublie pas de faire remarquer l'asymétrie de ces deux projets : c'est le projet empirique et génial de Joyce qui doit présupposer le projet transcendantal de Husserl, et non l'inverse. Aucune histoire empirico-factuelle ne peut apparaître sans l'historicité pure que nous montre la phénoménologie. Si nous pouvons parler de l'histoire empirique, c'est que nous connaissons déjà le sens des termes d'histoire, de transmission et de tradition, etc. Autrement dit, l'histoire empirique n'est empirique que par rapport à l'historicité pure, et l'équivocité n'est équivoque que par rapport à l'univocité.

passage est en fait sans fin. Puisqu'on est factuellement *toujours* dans la finitude, faut-il la considérer comme originaire ? On pourrait penser que la réactivation totale, s'il y en a une, dépasse l'histoire elle-même. Si l'origine est parfaitement récupérée, il n'y a plus de conscience de l'histoire, la distance historique étant alors complètement éliminée, la conscience devient l'infini actuel qui n'est plus historique. Au contraire, si aucun accès à l'origine n'est possible, la conscience se fige en un instant : cette fois non plus, il n'y a pas de conscience de l'histoire. L'historicité se trouve à l'entre-deux de l'instant qui n'est pas encore historique et de l'infini actuel qui n'est plus historique³⁹ : « [u]ne réactivation *totale*, même si elle était possible, paralyserait l'histoire interne de la géométrie aussi sûrement que le ferait l'impossibilité radicale de toute réactivation » (IOG, p. 108). L'impossibilité de la réactivation totale constituerait non seulement la limitation factuelle, mais également l'essence même de l'histoire.

Mais ne faut-il pas alors, pour que l'histoire ait sa densité propre, que la nuit dans laquelle sont englouties les « *archi-prémisses* », tout en se laissant pénétrer, mais jamais dissiper, ne cèle pas seulement le fait, mais le sens fondateur ? et que l'oubli « *critique* » des origines ne soit pas l'égarement accidentel, mais l'ombre fidèle au mouvement de la vérité ? La distinction entre le fait et le sens (ou le droit) s'effacerait dans la prise de conscience d'une finitude originaire (IOG, p. 108)⁴⁰.

Aux yeux de Derrida, la distinction entre « en droit » et « en fait » commande toute la démarche de la phénoménologie. Pour Husserl, l'oubli n'est pas irréversible, car la réactivation exacte du sens originaire et l'univocité absolue qui la permet sont *en droit* possibles, mais en même temps, impossibles *en fait* à cause de notre finitude ; elles sont

³⁹ Nous n'entendons pas l'infini actuel par l'infini véritable chez Hegel, mais plutôt par l'infini classique qui se trouve au-delà du temps et de l'histoire. L'infini hégélien ne soutient pas l'infini *anhistorique*, mais *l'infinité de l'historicité*. Sa thèse est proche de celle de Husserl en ce qu'elle pense que l'histoire est en fait le processus *sans fin*. Mais leur différence consiste au fait suivant : tandis que Husserl avance ce processus *sans fin* qui s'oriente vers le telos inaccessible, pour Hegel, l'auto-compréhension totalisante de ce processus lui-même est précisément l'*Idée ultime*. Nous reviendrons sur ce point à la fin de la quatrième partie.

⁴⁰ *Mutatis mutandis*, la même question se pose aussi au sujet du langage en général. Si l'univocité absolue n'est que le telos en tant qu'Idée au sens kantien, pôle inatteignable en fait de langue, c'est que l'équivocité est l'horizon de tout langage. Derrida se demande alors : « [I]a non-communication et le malentendu ne sont-ils pas l'horizon même de la culture et du langage ? Sans doute le malentendu est-il toujours un horizon factice et l'index fini d'une bonne intelligence comme pôle infini. Mais bien que celui-ci s'annonce toujours pour que le langage puisse commencer, la finitude n'est-elle pas essentielle qui ne peut jamais être radicalement dépassée ? » (IOG, p. 77).

l'Idée téléologique au sens kantien. Si l'on prend au sérieux notre finitude indépassable en fait, on pourrait penser que l'idéal infini est impossible non seulement *en fait*, mais aussi *en principe*. Le « en droit » ne serait alors en rien, car la distinction entre « en fait » et « en droit » n'est *en fait* rien. C'est pourquoi, « [l]a distinction entre le fait et le sens (ou le droit) s'effacerait dans la prise de conscience d'une finitude originaire » (IOG, p. 108). Il convient alors de penser l'oubli, la disparition de la vérité, non seulement comme fait irréductible, mais aussi comme essence de l'histoire⁴¹.

Certes, Husserl n'ignore pas la finitude du sujet monadique, il la pense *en vue de* l'Idée d'une histoire infinie, la finitude ne constituant pas l'essence de la phénoménologie. Or, qu'est-ce qui permet à Husserl de parler de l'Idée infinie qui semble être inatteignable en fait ? Le philosophe dépasse la finitude factuelle du sujet phénoménologisant en faisant appel à une « idéalisation, à savoir la libération hors de ses limites et, d'une certaine façon, l'infinitisation de notre pouvoir » (Hua VI, S. 375 ; OG, p. 193). Cette idéalisation, qui est aussi à l'origine de la géométrie, « a pour corrélat une Idée infinie, [et] intervient toujours de façon décisive à des moments difficiles de la description husserlienne » (IOG, p. 109), par exemple dans le problème de l'intuition d'une unité totale du flux de conscience, ou celui de la donnée adéquate de la chose, etc. L'idéalité absolue ne pouvant être donnée dans l'intuition sensible, le statut phénoménologique de son évidence semble « assez mystérieux ». Husserl croit cependant que l'« évidence rationnelle » (*Einsichtigkeit*) de l'Idée, qui est différente de l'évidence sensible, est possible du fait que cette idée elle-même n'est pas infinie. L'impossibilité d'être donnée dans l'évidence sensible n'interdit pas son évidence rationnelle. Mais l'intuition de l'Idée infinie ne s'oppose-t-elle pas au principe des principes de la phénoménologie ? N'introduit-elle pas un certain débordement dans la présence phénoménologique ? Nous allons revenir sur ce problème plus tard.

Jusqu'ici, nous avons suivi les réflexions de Husserl sur les enchaînements d'objectivation de la proto-évidence de la géométrie, à travers l'interprétation de Derrida. L'objectivité absolue que doit être l'objet géométrique est valable pour tout le monde et pour toujours ; elle peut être transmise de façon pure. Les conditions de l'objectivité sont donc

⁴¹ Mais cette philosophie de la finitude originaire, si l'on peut dire, sera nuancée, pour ne pas dire annulée, lorsqu'il écrira « la différence infinie est finie » dans *La voix et le phénomène*.

aussi celles de la traditionnalité et de l'historicité. En un sens, l'historicité se constitue par une certaine histoire. L'objectivation – et donc l'historisation – passe par les étapes suivantes : 1) l'évidence doit d'abord être incarnée dans le langage ; 2) puis elle est répétée par le ressouvenir à l'intérieur d'un sujet monadique ; 3) elle circule ensuite dans une communauté contemporaine par la parole ; 4) elle est finalement inscrite dans l'écriture de telle sorte qu'elle devient absolument virtuelle. Toutefois, la virtualité que permet l'écriture causerait aussi une *crise*, car l'auteur ne se présente pas auprès de ce qu'il écrit. De plus, comme la réactivation totale et l'univocité absolue ne sont qu'une Idée au sens kantien, l'objectivité absolue et l'historicité pure sont également inatteignables en fait. L'écriture est à la fois la condition de l'objectivité et celle de l'impossibilité de son accomplissement. Dans la terminologie derridienne, elle est un « *pharmakon* », qui est autant remède que poison⁴². Le fondement ultime, institution finale (*Endstiftung*) de la phénoménologie, ne peut être vécu que comme *anticipation*.

Nous finissons cette section en mentionnant le sens temporel de la disparition. Que ce soit à l'intérieur du sujet monadique, ou dans l'histoire intersubjective, la disparition *irréversible* de la vérité est *en droit* impossible pour la phénoménologie. Ce qui est passé ne s'anéantit pas, mais est maintenu d'abord dans la rétention vive, ensuite dans la rétention morte cependant retrouvable de l'ego individuel, et finalement dans la couche sédimentée de l'histoire dont la réactivation est en droit possible. Même si l'obscurité dans la représentation existe toujours, il est possible d'en améliorer progressivement l'exactitude par la répétition attentive. Le pôle téléologique de ce processus d'accroissement serait une récupération sans perte du passé. En ce sens, il est possible de dire, avec Rudolf Bernet, que : « [pour] la théorie husserlienne du re-souvenir, l'oubli n'est qu'un accident. Ce qu'on a oublié n'est jamais vraiment perdu, puisqu'il suffit d'une association fortuite pour en “réveiller” le souvenir »⁴³.

Un jour, un dernier jour, on arrivera enfin au sens *originnaire* et *final* du passé – l'origine et la destination ne font qu'un dans la structure archéo-téléologique de l'histoire. Alors même que ce *jour*, ce *dernier jour* ne vient pas en fait – car les jours continuent – la

⁴² Cf. J. Derrida, « La pharmacie de Platon », *La dissémination*, op. cit., p. 108-133.

⁴³ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 248.

recupération sans perte guide téléologiquement le rapport phénoménologique avec le passé. Ce que Derrida met en doute, c'est cette structure téléologique qui conduit à considérer l'irréversibilité factice du passé comme *dérivée*. Il tente, au contraire, *de partir de* la disparition irréversible, celle-ci n'étant pas l'événement extrinsèque. Il y a « le sens transcendantal de la mort » (IOG, p. 85). La mort irrévocable n'est pas le caractère accidentel du passé, elle constitue le passé en tant que tel, elle est donc transcendantale. Pourtant, comme le passé n'est pas le néant, un rapport avec lui doit être ouvert. Nous avons déjà vu dans *Le problème de la genèse* que ce rapport avec le passé, comme avec l'avenir, était indispensable pour la constitution du présent. Derrida introduit le thème de la disparition dans l'*Introduction*, en sorte qu'il montre l'altérité radicale entre le passé, le présent et l'avenir. Puisque nous sommes originairement finis, ce qui est passé est absolument passé. Il s'ensuit que le présent se constitue par un rapport avec ce qui est absolument perdu et ce qui est absolument imprévisible : c'est ce fait paradoxal que Derrida veut indiquer par le terme de dialectique dans l'*Introduction*, et par le mot différence dans les textes ultérieurs. Le thème de l'écriture est si important : comme l'auteur est toujours absent de ce qu'il écrit, le texte contient une crypte dont l'explication adéquate est en principe impossible. Néanmoins, cela ne revient pas à faire de l'écriture un chaos absolument illisible – une certaine lecture est toujours possible. Elle se situe dans l'espace de l'entre-deux de la lisibilité absolue et de l'illisibilité absolue. L'écriture est « l'inscription lapidaire » et illisible. On ne peut la décrypter totalement, mais on sait du moins qu'elle est une épitaphe. Elle comporte la survie du passé en tant que ce qui est absolument passé. Derrida essaiera d'indiquer cette ambiguïté énigmatique du passé et de l'avenir par les termes de trace et de cendre.

Chapitre quatrième (2-4)

L'idée infinie et la différence transcendantale

Dans ce chapitre, nous résumons d'abord la structure *a priori* et horizontale de l'historicité (2-4-1) – le présent historique, qui s'enracine dans le présent vivant, est la forme universelle et indépassable de l'histoire. La section suivante analyse l'idéalisation comme acte instaurateur de la géométrie (2-4-2). C'est, encore une fois, la structure de la temporalité immanente qui rend possible cet acte. Nous finissons cette partie en envisageant la pensée de la différence qui apparaît dans les dernières pages de l'*Introduction* (2-4-3).

2-4-1. L'apriori de l'histoire et l'horizon

Comme nous l'avons déjà vu, le processus d'objectivation que décrit Husserl est, certes, concret mais pas factice – il ne s'agit nullement des événements ayant lieu effectivement. Tout en renonçant à l'histoire empirico-factuelle, il thématise l'« historicité », mettant à jour la « structure apriorique de cette historicité ». La forme universelle de l'historicité est le « Présent historique » fondé lui-même sur le présent vivant qui « implique dans sa totalité la totalité du passé » (IOG, p. 112). « L'Apriori universel de l'histoire » est le mouvement totalisant de la traditionalisation : « le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle (*des Miteinander und Ineinander*) de la formation du sens (*Sinnbildung*) et de la sédimentation du sens originaires » (Hua VI, S. 380 ; OG, p. 203). Le Présent historique n'est ni la rupture, ni la simple conséquence du passé, c'est l'enchevêtrement dialectique entre la formation et la sédimentation du sens. Le nouveau sens actuel ne peut être produit que par la sédimentation du sens passé ; cependant, le sens passé et sédimenté est chaque fois totalement reconfiguré dans un nouveau projet vers l'avenir. La forme de ce présent historique est l'« Absolu de l'histoire », parce qu'elle est *non modifiable*, *non dialectique* – donc *anhistorique* au sens où elle n'est pas affectée par la modification

intra-historique. La temporalité de l'histoire qui se réfère à celle de la conscience intime est ainsi déterminée comme dialectique entre dialectique et non-dialectique⁴⁴.

On pourrait peut-être s'opposer à un tel « *apriori* historique » en s'appuyant sur le relativisme historiciste ou ethnologique. Si chaque peuple, chaque groupe humain, chaque époque a son propre monde, sa propre structure, pourrait-on établir l'*apriori* universel de l'histoire ? D'après l'interprétation donnée par Derrida, un tel relativisme ne s'oppose pas à l'*apriori* historique sur lequel s'interroge Husserl, au contraire il le présuppose. Par exemple, pour parler des faits historiques, il faut supposer que leur existence reste inchangée dans l'histoire : le fait historique *a été* et reste toujours dans l'*avoir-été* : « celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été »⁴⁵. C'est-à-dire, l'*avoir-été* du fait historique doit déjà être *supra-historique*. En conséquence, l'historicisme, qui nie quelque chose de *supra-historique* en s'appuyant sur la facticité historique, se contredit lui-même, car « l'assertion de [la] facticité [des faits que l'historicisme fait valoir], si cette assertion doit avoir un sens, présuppose déjà l'*apriori* historique » (Hua VI, S. 383 ; OG, p. 208)⁴⁶. En ultime recours, c'est la forme non-modifiable du présent historique qui permet de parler de l'histoire. Le monde de l'homme appartenant à une autre époque, à une autre tradition, à un autre groupe ethnique, il peut être différent du mien. Mais il existe toujours une possibilité de communication « avec l'«*autre*» le plus lointain, le plus différent », car on partage la forme non modifiable du présent vivant. « Si étrangers soient-ils l'un à l'autre, deux hommes

⁴⁴ Cette dialectique entre formation du sens et sédimentation du sens est l'essence même de l'intentionnalité : l'on vise activement un objet en héritant passivement le sens déjà sédimenté qui, à son tour, tire son origine génétique dans l'acte subjectif. C'est pourquoi Derrida écrit : « Tout cela [l'analyse husserlienne de l'historicité] développe rigoureusement la découverte de l'intentionnalité. Celle-ci n'est aussi que l'Absolu d'un Mouvement vivant sans lequel ni sa fin ni son origine n'auraient chance d'apparaître. L'intentionnalité est la traditionnalité ». Et il ajoute de manière quelque peu énigmatique : « [d]ans sa plus grande profondeur, c'est-à-dire dans le mouvement pur de la temporalisation phénoménologique, comme sortie de soi en soi de l'Absolu du Présent Vivant, l'intentionnalité est la racine de l'historicité. S'il en est ainsi, on n'a pas à se demander quel est le sens de l'historicité. Dans toutes les acceptions de ce mot, l'historicité est le sens » (IOG, p. 166).

⁴⁵ V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 50-51.

⁴⁶ L'explication dans le cours sur Heidegger semble plus claire : l'historicisme qui affirme que « chaque époque, chaque communauté [...] a sa vérité [...], [d]onc il n'y a pas de sens universel », présuppose implicitement l'existence de la *vérité* *supra-historique* et *supra-communautaire*, parce qu'elle « suppose que des époques et des communautés différentes puissent s'ouvrir à la vérité d'autres époques et d'autres communautés historiques ou ethniques » (HEH, p. 169). Derrida ne s'opposera pas à cette critique husserlienne de l'empirisme ou de l'historicisme. Même quand la déconstruction s'en prend à l'exigence de l'universalité infinie du logos, elle ne doit pas se confondre avec l'empirisme relativiste – c'est une thèse qui sera sans cesse réaffirmée par notre penseur.

s'entendront toujours – à la limite – en la communauté de leur Présent Vivant en lequel s'enracine le Présent historique » (IOG, p. 114-115). C'est ainsi que la forme du temps est identique pour tout le monde, c'est « le dernier retranchement, donc la sécurité la plus *responsable* de toute réduction phénoménologique. C'est en cette *instance* que s'annonce la plus radicale unité du monde » (IOG, p. 115). Puisque nous vivons dans la même forme de temps, sinon dans le même flux de temps, nous pouvons nous entendre.

Si on distingue le terme d'historicité de celui d'histoire, c'est ce premier que Husserl tente de thématiser. En effet, « [l]'origine de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) ne relève jamais d'une histoire (*Historie*) » (IOG, p. 143). Il est vrai que l'historicité est, en un sens, anhistorique parce qu'elle est invariable dans l'histoire : mais comme l'on ne peut avoir accès à l'histoire sans historicité, elle est, en un autre sens, encore historique. De plus, cette historicité elle-même est constituée par une histoire d'objectivation que nous avons décrite. Ces enchaînements non-factices « renvoient [pourtant] à des actes *concrets* et *vécus* dans un système *unique* d'implications fondatrices, c'est-à-dire dans un système qui n'a été originairement produit qu'*une seule fois* et demeure *irréversible* en fait comme en droit » (IOG, p. 56, souligné par Derrida). C'est l'histoire elle-même qui se constitue ou qui s'*historise*. On pourrait dire que l'enchaînement d'objectivation sans lequel l'historicité est impossible est l'histoire originaire (*Urgeschichte*).

Or, dans la mesure où l'historicité est l'essence a priori qui se soustrait à la mutation intra-historique, elle est *infinie*. Mais si tel est le cas, son vécu concret – qui est la source véritable de l'évidence phénoménologique – n'est-il pas impossible ? L'historicité infinie ne dépasse-t-elle pas le vécu essentiellement fini ? Husserl pense cependant qu'un tel vécu est possible sous la forme d'horizon. Si nous sommes toujours dans le présent historique comme forme invariable de l'histoire, nous savons en même temps que la dimension actuelle de la perception s'entoure de l'horizon inactuel du passé et de l'avenir – horizon interne – et celui du monde actuellement inaperçu, mais potentiellement perceptible – horizon externe. Nous ne pouvons saisir immédiatement le passé et l'avenir historiques, mais ceux-ci sont déjà anticipés dans la conscience actuelle en tant que « modification ». Le Tout a lieu dans l'horizon. Il n'y a pas de dehors, la notion d'horizon indiquant à la fois l'ouverture *indéfinie* dans un horizon et l'indépassabilité de la forme même de cet horizon. Bien que les choses

apparaissant dans un horizon soient indéfiniment variées, elles ne peuvent apparaître hors de lui. L'horizon est l'indéfini déterminé, *clos en tant qu'ouverture indéfinie*. Or, comme il est la structure universelle du vécu, il ne peut être l'objet de la perception sensible. Nous avons néanmoins la certitude de l'horizon :

La notion d'horizon est ici décisive [...]. L'horizon est donné à une évidence vécue, un savoir concret qui, dit Husserl, n'est jamais « appris », qu'aucun moment empirique ne peut donc livrer, puisqu'il le présuppose toujours. Il s'agit bien d'un savoir originaire concernant la totalité des expériences possibles. L'horizon, c'est le toujours-déjà-là d'un avenir qui garde intacte, alors même qu'il s'est *annoncé* à la conscience, l'indétermination de son ouverture infinie. Détermination structurelle de toute indétermination matérielle, il est toujours virtuellement présent à toute expérience dont il est à la fois l'unité et l'inachèvement, l'unité anticipée en tout inachèvement. Sa notion convertit donc la condition de possibilité abstraite du criticisme à la potentialité infinie concrète qui y était secrètement présupposée ; elle fait ainsi coïncider l'apriorique et le téléologique (IOG, p. 123)⁴⁷.

L'horizontalité indique donc à la fois la totalité et l'inachèvement, à savoir, la totalité de l'inachèvement : l'horizon peut continuer *sans fin*, mais il est déjà *clos*, ce qui explique la structure de la temporalité. Le temps est *essentiellement* indéfini et inépuisable dans son contenu. Pourtant, malgré la variété indéfinie de ce contenu, sa forme est toujours le présent vivant. Toute expérience a lieu, sans aucune exception, au présent et je connais *a priori* cette originalité indépassable du présent. Le présent est « *ce en quoi, vers ce quoi, à partir de quoi* s'effectue toute sortie » (IOG, p. 149, nous soulignons). Le temps étant indéfini, il reste toujours ce qui reste à venir : mais je sais *déjà* que cet à-venir doit advenir dans la forme du présent – certes le futur est imprévisible *de facto*, mais il doit *pouvoir* être anticipé⁴⁸. L'originarité du présent est inouïe : au contraire de ce que l'on pense souvent, quand bien même Derrida tenterait d'ébranler cet extraordinaire privilège du présent, il n'en nierait pas l'inévitabilité et l'irrécusabilité. Ce qu'il veut faire, c'est toute autre chose que la *sortie du*

⁴⁷ Cela revient à dire que nous *savons* implicitement que le « présent historique a ses passés historiques derrière lui, qu'il en est issu, que le passé historique est une continuité de passés provenant les uns des autres, chacun étant tradition, en tant que présent passé, et produisant la tradition à partir de soi » (Hua VI, S. 383 ; OG, p. 207-208).

⁴⁸ On pourrait peut-être penser que la structure de l'horizon trahit le caractère fondamental du temps, l'imprévisibilité absolue de l'avenir. La « vérité » – au sens hégélien du mot – de l'horizon qui semble permettre l'indéfini n'est-elle pas le *cercle* ? Autrement dit, l'horizon n'est-il pas la ligne qui est indéfiniment en train de former le cercle ? C'est la thèse que Derrida suggère dans « Ousia et grammè » que nous envisagerons dans la dernière partie.

présent – au moins si l'on entend par sortie le dépassement définitif. La déconstruction commencera alors par reconnaître la légitimité de la présence.

2-4-2. L'idéalisation comme acte fondateur de la géométrie

Après avoir ainsi résumé l'a priori de l'histoire, Husserl aborde *enfin* la question de *l'origine de la géométrie*. Il est ainsi question de « revenir, en deçà de la science, aux invariants du monde pré-scientifique à partir duquel ont été produites et fondées les proto-idéalités géométriques » (IOG, p. 124). C'est la réduction de l'objectivité scientifique qui est le vêtement d'idées jetées sur le monde de la vie. La question ici à poser d'emblée est celle de savoir comment l'idéalité est constituée : « [l]e problème serait alors, dans un recours à l'essentiel de l'histoire, de découvrir le sens d'origine historique qui a pu et dû nécessairement donner à tout le devenir de la géométrie son sens de vérité persistant » (Hua VI, S. 385 ; OG, p. 212). Cependant, le retour au monde pré-scientifique est difficile, parce qu'il doit être effectué de façon « scientifique » afin de ne pas retomber dans l'empirisme. La doxa du monde de la vie n'est pas exclusivement plus originaire que l'épistémè de la science, elle n'est envisagée qu'en tant que source *de* cette dernière. Alors que le monde de la vie est « *arkhè* », la science idéale est « *telos* ». Entre les deux, il reste une « inter-relativité » (*Aufeinanderbezogenheit*), d'où l'ambiguïté de l'attitude husserlienne sur la science ; d'une part, la plus haute possibilité de la tradition, d'autre part, la rupture avec le monde sensible originaire, laquelle cause la crise. Le fondateur de la phénoménologie critique à *la fois* la naïveté des logicismes rationalistes « qui se meuvent sans gêne dans l'atmosphère des aprioris logiques et objectifs » *et* celle des psychologismes qui « risqu[en]t [...] d'abdiquer toute scientificité *en général* et toute dignité philosophique » (IOG, p. 127).

Un tel monde pré-scientifique n'est pas la couche la plus originaire dans le système général de constitution. Il se fonde sur le monde anté-prédicatif qui est, à son tour, constitué par la subjectivité transcendantale comme source ultime de la phénoménologie : « [q]ue cette histoire constituante soit elle-même plus profondément constituée, tel est, à n'en pas douter, l'un des motifs les plus permanents de la pensée husserlienne » (IOG, p. 129).

Jacques Derrida, par le terme de « histoire transcendante », que – pour autant qu’il sache – Husserl utilise une seule fois dans un inédit du *Groupe C*, tente de penser l’enchevêtrement réciproque entre l’histoire et le sujet individuel. Puisque « l’historicité [...] traverse tout de part en part, et d’abord l’*ego* lui-même », n’est-elle pas dotée, elle aussi, d’une puissance transcendante ? Si l’histoire est constituée par l’*ego* transcendantal et que l’*ego* est traversé par l’histoire téléologico-transcendante, il conviendrait de reconnaître là la dialectique originaire.

Or, quelle est la caractéristique du monde pré-scientifique ? Les concepts *exacts* géométriques, comme le cercle, le triangle, etc., n’y ont pas été inventés, mais ce monde disposait déjà des « essences morphologiques » qui, bien que vagues, rendaient possible une science descriptive pré-géométrique que l’on peut nommer « géographie ». Les essences morphologiques peuvent se rapprocher *progressivement* de la perfection, elles sont, en un sens, *perfectibles* – au sens d’améliorable. Elles sont produites selon « la gradualité qualitative de l’intuition sensible : surfaces *plus ou moins polies*, côtés, lignes ou angles *plus ou moins grossiers*, etc. » (IOG, p. 132). Par la variation imaginaire, on peut finalement arriver au type morphologique pur comme « le *rond* ». Ce type est déjà doué d’une *certaine* idéalité qui le distingue des formes naturelles des choses rondes. Pourtant, « cette pure idéalité est d’ordre sensible et on doit soigneusement la distinguer de la pure idéalité géométrique qui est, en elle-même, déliée de toute intuitivité sensible ou imaginative » (IOG, p. 133)⁴⁹. Bien que l’idéalité géométrique soit produite *à partir de* l’idéalité morphologique, cette dernière n’est pas l’origine de la géométrie, elle est *imperfectible* au sens où elle ne peut atteindre à l’exactitude parfaite. La variation imaginative ne pouvant produire une idéalité géométrique exacte, une autre opération est nécessaire. Husserl reconnaît la rupture infranchissable entre l’essence morphologique et l’idéalité géométrique : l’origine de la géométrie est une sorte de saut décisif.

⁴⁹ Derrida cite un passage éclaircissant de la *Crise* : « nous pouvons les [corps] transformer dans l’imagination : les possibilités libres et en un certain sens “idéales”, que nous obtenons ainsi, ne sont rien moins que des possibilités géométriquement-idéales, elles ne sont pas les formes géométriquement “pures” qui peuvent s’inscrire dans l’espace idéal [...]. Espace géométrique ne signifie donc pas quelque espace imaginaire » (Hua VI, S. 22 ; *Crise*, p. 29, cité dans IOG, p. 133-134). Et Husserl continue en écrivant que « [l]’imagination ne peut que changer des formes sensibles en d’autres formes sensibles ».

Ce qui caractérise l'acte fondateur de la géométrie, c'est le passage à la limite en tant que dépassement de la finitude sensible et factuelle, c'est-à-dire l'« infinitisation ». C'est aussi « un acte *philosophique* », dans la mesure où la philosophie est l'acte de liberté radicale de l'esprit qui inaugure une tâche infinie – le premier géomètre est donc en même temps philosophe. Or, Ricœur trouve une contradiction entre l'explication de l'infinitisation mathématique dans la conférence de Vienne et celle de la *Crise*. La conférence de Vienne marque l'importance de la première naissance de la géométrie en Grèce qui transgresse la limite sensible et institue la géométrie comme tâche infiniment ouverte. Mais, dans la *Crise*, l'auteur souligne la limite du projet de géométrie des Anciens, celle-ci ne connaissant qu'un *apriori clos* dans sa finitude. La mathématique antique « ne conna[ît] que des tâches finies », ne pouvant « concevoir la possibilité de la tâche infinie » (Hua VI, S. 19 ; *Crise*, p. 26).

Derrida atténue ce décalage en distinguant deux types d'infinitisation. La première infinitisation des Grecs dépasse la finitude, mais la géométrie ancienne qu'elle fonde est un système *clos*. Alors même que l'infinité géométrique est déjà réalisée, celle du système n'était qu'annoncée. La deuxième infinitisation, effectuée par la révolution moderne de la géométrie, rend infinie la clôture de la géométrie ancienne. Elle est une sorte de *renaissance* qui met en lumière le véritable sens de l'origine qui était cachée pour les Grecs. L'histoire est nécessaire et indispensable pour que le sens plein de l'origine se révèle. On pourrait aller jusqu'à dire que l'infinitisation moderne de la géométrie est une des *origines*, au sens où elle libère *pour la première fois* une puissance de l'infinité. S'il en est ainsi, « on peut se demander s'il est encore légitime de parler d'une origine de la géométrie. [...]. Ne faut-il pas dire que la géométrie est en route vers son origine au lieu d'en procéder » (IOG, p. 141, souligné par Derrida) ? La phénoménologie a une structure archéo-téléologique. Le sens plein de l'origine ne peut se révéler qu'à la lumière du sens final ; l'*arkhè* se manifeste au *telos*. L'origine n'est possible que dans son rapport à la destination dont elle est l'origine ; elle ne peut donc être pure. Ainsi, la « question en retour » et la « démarche en zigzag » s'avèrent nécessaires : « le sens téléologique et le sens d'origine se sont toujours impliqués [aux] yeux [de Husserl]. S'annonçant l'un dans l'autre, ils ne se révéleront pleinement que l'un par l'autre, au pôle infini de l'histoire » (IOG, p. 141-142).

Ce qui caractérise l'origine de la géométrie est toujours l'infinitisation. L'exemplarité de la question de l'origine de la géométrie consiste en ce qu'elle ouvre l'infinité, étant aussi une marque essentielle de la philosophie. Encore une fois, cette infinité est non simplement l'objet anhistorique, mais ce qui permet « l'histoire *elle-même*, dans la plus grande profondeur et la plus grande pureté de son essence » (IOG, p. 143). L'horizon de l'histoire devient possible par la « déchirure du fini ». La naissance de l'idéalité infinie est aussi celle de la philosophie et de l'historicité pure – pour Husserl, seule l'histoire pure est une histoire authentique⁵⁰.

Or, comment institue-t-on la géométrie de façon originelle ? Comment passe-t-on à la limite ? Husserl ne répond pas concrètement à cette question qui pourrait intéresser les historiens recherchant les faits historiques. Il écrit seulement qu'une praxis d'un genre nouveau, créant des objectités idéales, doit à un « penser pur », à un « acte spirituel d'idéalisation ». C'est l'idéalisation comme « penser pur » qui permet le saut décisif du sensible à l'idéal : « Le caractère inaugural de l'acte idéalisateur, la liberté radicale et irruptive qu'il manifeste, la discontinuité décisive qui l'arrache à ses conditions passées, tout cela le dérobe à une description généalogique » (IOG, p. 145-146). L'idéalisation est différente non seulement de la simple conceptualisation, mais aussi de l'idéation (*Ideation*) en tant qu'intuition de l'essence (*Wesensschau*). Tandis que l'idéalisation (*Idealisierung*) crée pour la première fois l'idéalité absolue, l'idéation comme intuition essentielle détermine l'objet idéal qui est déjà constitué par l'idéalisation⁵¹. Elle n'est possible qu'après l'idéalisation originale. L'idéalité morphologique se rapproche de manière progressive de l'idéalité exacte. Tous les termes de la « série de perfectionnement » ne sont pas encore absolument idéaux, mais cette série *présuppose* ou *anticipe* déjà le pôle infini vers lequel elle s'achemine sans fin : c'est l'idéalisation comme passage à la limite. Autrement dit, « [à]

⁵⁰ En revanche, « une histoire empirique ne se distingue pas essentiellement d'une non-histoire » (IOG, p. 143). Le modèle téléologique de l'historicité est l'histoire pure et infinie qu'est l'eidos européen : « L'Europe a le privilège d'être le *bon exemple* » (IOG, p. 121). Le nom propre dans l'histoire phénoménologique pose des questions difficiles, sans parler de l'ethnocentrisme de Husserl qui était évidemment problématique, mais presque inévitable pour sa génération. Si nous mentionnons ce point, ce n'est pas pour l'accuser, mais pour nous rappeler que nous pouvons commettre la même erreur que la sienne.

⁵¹ Cependant, Husserl ne maintient pas toujours cette distinction terminologique entre l'idéation et l'idéalisation.

partir d'une structure *anticipative* de l'intentionnalité, l'idéalité morphologique est dépassée vers le pôle idéal et invariant d'une approximation infinie » (IOG, p. 146). Selon Husserl, bien que le contenu de l'idée exacte – par exemple le triangle équilatéral en tant que tel – ne puisse être donné dans l'intuition sensible, cette idée elle-même est intuitionnable : l'intuition particulière ou la présence anticipative de l'idée, permettant le saut téléologique vers cette idée, est possible. Cette distinction entre l'idéalité morphologique et l'idéalité exacte correspondrait à celle entre eidos (essence) et Idée. L'Idée comme « ouverture de l'horizon pour l'apparition et la détermination de toute essence » est invisible, à la différence de l'eidos qui se donne à *theoria*, car elle « peut seulement s'entendre » (IOG, p. 156).

Précisons cette idéalisation en prenant l'exemple de la perception de la chose transcendante analysée dans les *Idées I*. La chose est perçue à travers ses multiples esquisses, cette chose-en-soi ne peut être adéquatement donnée, car la succession des esquisses est indéfinie et ne peut arriver à la perfection totale. Comme on le sait, notre perception de la chose est essentiellement partielle. Bernet écrit, en suggérant peut-être la différence derridienne, que « [l]a présence de la chose-en-soi serait donc différée dans la mesure même où on s'en approche de plus en plus »⁵². Pourtant, le processus perceptif de la chose a déjà la donnée adéquate de cette chose sous la forme d'Idée téléologique, vers laquelle tend ce processus. Sinon, les esquisses ne seraient plus des esquisses *de* la chose ; la perception n'est inadéquate que par rapport à la donnée adéquate. Selon Husserl, ce telos guide téléologiquement le processus perceptif comme Idée au sens kantien : « la donnée parfaite de la chose est prescrite en tant qu'“Idée” (au sens kantien) » (Hua III/1, S. 331 ; *Idées*, p. 480). En d'autres termes, « toute donnée imparfaite (tout noème qui donne de façon inadéquate) recèle en soi une règle qui commande la possibilité de son perfectionnement » (Hua III/1, S. 346 ; *Idées*, p. 500). Même si la donnée adéquate de la chose est *de facto* impossible, « l'idée d'une infinité motivée par essence n'est pas elle-même une infinité » (Hua III/1, S. 331 ; *Idées*, p. 481). En nous rapprochant sans fin de la chose-en-soi, nous l'anticipons en tant que telos idéal ; c'est une idéalisation comme passage à la limite. Husserl affirme que l'Idée au sens kantien comme pôle infini n'est pas donnée avec l'évidence

⁵² R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 137.

sensible, mais avec l'évidence rationnelle (*Einsichtigkeit*). Sans cette évidence particulière de l'Idée, la perception deviendrait impossible. Husserl écrit ainsi que « l'évidence selon laquelle cette infinité [de l'Idée] ne peut pas par principe être donnée n'exclut pas, mais plutôt exige que soit donnée avec évidence l'Idée de cette infinité » (Hua III/1, S. 331 ; *Idées*, p. 481). En recourant à l'idée au sens kantien, il tente de concilier l'impossibilité de la donation adéquate de la chose en soi et sa nécessité téléologique pour la perception⁵³.

De même, l'objet géométrique est anticipé à travers le processus infini du perfectionnement. Ce qui joue un rôle majeur dans cette idéalisation, c'est la dimension de l'« anticipation » ou du futur : le saut anticipatif vers le pôle idéal permet de franchir l'abîme entre le sensible et l'exact. Si une telle anticipation est possible, c'est que l'idée anticipée est présente à la conscience. Or, si tel est le cas, c'est que nous savons que le processus de perception possède une structure horizontale. Nous avons la certitude qu'il continuera « toujours encore » (*immer wieder*) et « ainsi de suite » (*und so weiter*), qu'il persistera, à jamais, sans subir de bouleversement catastrophique qui donnerait fin à cette forme d'horizontalité même. C'est pour cette raison que Derrida regarde les « toujours encore » et « ainsi de suite » comme une « trouée vers l'infini » (IOG, p. 148). Nous avons la *liberté absolue* de parcourir, au moins en droit, le procès indéfini. Le passage à la limite consiste à épuiser, de façon anticipative, toutes les possibilités qui sont en fait inépuisables.

Ce qui fonde l'idéalisation du passage à la limite en dernière instance, c'est, encore une fois, la « temporalité primordiale » élaborée par Husserl dans les *Leçons*. En effet, même si le temps est essentiellement indéfini, nous saisissons sa totalité par l'intuition de « l'Idée au sens kantien du flux total du vécu ». Le présent vivant est la dialectique de la rétention et de la protention. Comme la rétention fournit la base de l'anticipation, la protention n'est

⁵³ Dans les *Idées I*, Husserl décrit la structure téléologique de la perception comme suit : « Nous accédons à cette évidence eidétique : toute perception et tout divers de perception sont susceptibles d'être élargis ; le processus est donc sans fin ; dès lors nulle saisie intuitive de l'essence de la chose ne peut être si intégrale qu'une perception ultérieure ne puisse plus lui apporter rien de nouveau au point de vue noématique. D'autre part nous saisissons pourtant de façon évidente et adéquate "l'idée" de chose. Nous la saisissons dans le libre mouvement pour parcourir les possibilités dans la conscience que le développement des perceptions concordantes est sans limite. Ainsi nous saisissons d'abord, sans remplissement, l'idée de la chose, de cette chose individuelle comme étant donnée "aussi loin que s'étend" précisément l'intuition concordante, mais comme demeurant en même temps déterminable "*in infinitum*". Le "ainsi de suite" est un moment évident et absolument indispensable dans le noème de chose » (Hua III/1, S. 347 ; *Idées*, p. 501-502).

possible sans elle. Par contre, la rétention n'est qu'une sédimentation morte du passé sans la protention, car cette dernière est nécessaire pour revisiter et réactiver le passé. Elles se nécessitent mutuellement. De plus, d'une part, un nouveau maintenant ne peut apparaître comme maintenant « que s'il retient, pour s'en distinguer, le maintenant passé *comme tel*, c'est-à-dire comme présent passé d'une origine absolue, au lieu de lui succéder purement et simplement dans un temps objectif » (IOG, p. 149). D'autre part, un passé maintenu dans la rétention est également une protention, un maintenant « tendu vers un maintenant prochain ». Si un nouveau maintenant peut apparaître comme tel, comme avenir d'un maintenant passé, c'est qu'il est déjà attendu dans une protention antérieure. Sans protention, l'apparition du maintenant deviendrait une rupture absolue dont nous ne pouvons nous apercevoir. Il est vrai que l'avenir nous arrive toujours comme surprise, comme événement. Mais, si nous sommes toujours trahis, c'est que nous l'attendons. D'après Derrida, « [l]'Absolu du Présent Vivant n'est [...] que la Maintenance indéfinie de ce double enveloppement » (IOG, p. 149), ce qui contesterait la notion de présent pris comme substance. Or, cette structure dialectique de Présent Vivant n'est possible que « si l'unité de ce mouvement se donne comme *indéfinie* et si son sens d'indéfinité *s'annonce* dans le Présent, c'est-à-dire si l'ouverture de l'avenir infini est, comme telle, une possibilité *vécue* en tant que sens et en tant que droit » (IOG, p. 150, souligné par Derrida). La totalité du flux doit être vécue ou anticipée, sinon, il est impossible d'affirmer que la dialectique du présent vivant est la forme *universelle* du vécu. La structure dialectique du temps doit être elle-même *non-dialectique* et *non-modifiable*. J'ai la certitude que la forme du temps, du présent vivant, a toujours persisté et persistera « toujours encore » et « ainsi de suite » – avant ma naissance et après ma mort⁵⁴. Cette certitude n'est possible que « dans une protention indéfinie, animée et unifiée par l'Idée (au sens kantien) du flux total du vécu » (IOG, p. 148-149).

⁵⁴ Affirmer l'universalité du présent vivant revient à affirmer que le présent existe avant et après ma vie. La possibilité de la non-présence à soi serait donc inscrite au cœur même du présent vivant. Mais, pour la phénoménologie, il semble que « [l]a mort ne serait pas comprise comme sens, mais comme fait extrinsèque au mouvement de la temporalisation » (IOG, p. 150). C'est le rôle essentiel, donc « le sens transcendantal de la mort » que Derrida cherche à penser – ce thème est explicité dans le quatrième chapitre de *La voix et le phénomène*.

Dans § 83 des *Idées I*, Husserl envisage la possibilité de l'intuition de la totalité du flux du vécu, étant saisie comme Idée au sens kantien⁵⁵. Le saisissement de la totalité de l'enchaînement de la conscience ne s'effectue pas « dans un unique regard pur », car cet enchaînement est indéfini. Celui-ci peut néanmoins être saisi intuitivement « sous la forme de l'absence de limite dans le développement » (Hua III/1, S. 185 ; *Idées I*, p. 280) : lorsque nous fixons notre regard sur le futur ou sur le passé, nous ne trouvons qu'une suite *infinie* de présents ultérieurs ou antérieurs. En suivant cette suite qui a la forme du « toujours encore » et du « ainsi de suite », nous anticipons la totalité du flux comme unité. Selon Husserl, « [c]'est dans ce développement continu de saisie en saisie que nous saisissons d'une certaine façon [...] *le flux lui-même du vécu en tant qu'unité*. Nous ne le saisissons pas comme un vécu singulier, mais à la façon d'une *Idée au sens kantien* » (Hua III/1, S. 186 ; *Idées I*, p. 280, souligné par Husserl). Cette unité n'est pas le produit abstrait de la conceptualisation, ni celui de la spéculation dogmatique, c'est une « *donnée absolument indubitable* » qui est *vécue*. Pourtant, ce n'est qu'en un sens élargi de ce mot qu'elle est une « donnée », car l'intuition de la totalité du flux n'est pas l'intuition adéquate. Dans la mesure où le flux est *indéfini*, il déborde à chaque instant sa propre totalité. Néanmoins, l'intuition de la totalité reste indubitable. Il s'ensuit que « [c]'est précisément la propriété caractéristique de l'idéation, qui est l'intuition d'une "Idée" au sens kantien et qui pour autant ne perd pas la transparence de l'évidence (*Einsichtigkeit*), que la détermination adéquate de son propre contenu, c'est-à-dire ici du flux du vécu, ne puisse pas être atteinte » (Hua III/1, S. 186 ; *Idées*, p. 281). Comme le flux temporel s'écoule sans cesse, sa totalité est sans cesse dépassée. Mais, l'indéfini ou « *in infinitum* » uniforme du flux nous permet de le parcourir, pour ainsi dire, virtuellement. Selon l'expression de Renaud Barbaras, « faire de l'infini une Idée au sens kantien, c'est se donner une unité qui ne compromette pas l'infini de ce qu'elle unifie ; c'est penser une clôture de l'infini qui n'implique pas sa finitisation »⁵⁶. Pour assurer le fait que la structure dialectique du présent vivant est la forme

⁵⁵ Derrida a déjà envisagé ce thème dans *Le problème de la genèse*. Il considère l'intuition particulière de la totalité du flux, posée dans les *Idées I*, comme une tentative husserlienne de retrouver l'unité pure de la temporalité. Cette unité est impossible au niveau d'un maintenant, parce qu'il est toujours en rapport avec d'autres maintenant. Mais, selon le jeune Derrida, cette tentative ne réussit pas, car la totalité du vécu n'est pas donnée dans l'intuition sensible : cf. PG, p. 168-170.

⁵⁶ Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 115.

originnaire et universelle de la temporalité, l'intuition de la totalité du temps est nécessaire, car sans elle, il est impossible d'exclure la possibilité que la forme du temps changera un jour. Le temps *comme tel* est saisi dans cette idéalisation particulière ; il s'agit de l'anticipation *vécue* de l'accomplissement du temps⁵⁷. Une difficulté concernant l'analyse phénoménologique du temps existe : la temporalité ne doit pas être « une idéalité du temps de type kantien », car celle-ci est la forme abstraite et séparée du vécu concret ; elle doit être *vécue* dans une évidence. Mais, de par son caractère indéfini, Husserl est obligé de reconnaître l'impossibilité de l'intuition adéquate de la totalité du temps. L'Idée au sens kantien est introduite afin de résoudre cette difficulté. Derrida l'explique en recourant à la distinction kantienne entre penser et connaître :

L'unité de l'infinité, condition de cette temporalisation, doit donc être *pensée* puisqu'elle s'annonce sans apparaître et sans être contenue dans un Présent. Cette unité pensée qui rend possible la phénoménalisation du temps comme tel, c'est donc toujours l'Idée au sens kantien qui ne se phénoménalise jamais elle-même (IOG, p. 150, souligné par Derrida).

La détermination du temps nécessite, selon Derrida, le saisissement de sa totalité qui est essentiellement non-phénoménalisable. Le temps se soustrait au regard fini : d'un côté, il est toujours déjà passé, de l'autre, il reste toujours à venir. Étant donné que l'analyse phénoménologique se réfère le plus souvent à la temporalité primordiale comme dernier recours, l'on pourrait peut-être soutenir que ce qui ne se phénoménalise pas fonde la phénoménologie comme science du phénomène. La phénoménologie ne se fonde-t-elle pas sur ce qui s'y soustrait nécessairement ? Derrida voit la limitation indépassable de la phénoménologie dans le caractère inachevé des derniers manuscrits husserliens sur la temporalité :

On a depuis longtemps souligné l'inachèvement des réflexions de Husserl sur la temporalité primordiale, leur richesse, mais aussi l'insatisfaction où elles laissèrent, dit-on, leur auteur. Si les manuscrits du *Groupe C* fascinent ainsi justement les commentateurs de Husserl, n'est-ce pas parce qu'ils touchent à la région la plus profonde de la réflexion phénoménologique, où l'ombre risque de n'être plus la provision de l'apparaître, le champ qui s'offre à la lumière

⁵⁷ Nous nous demanderons, dans la dernière partie, si cet « accomplissement » du temps est aussi, comme le dit Hegel à la fin de la phénoménologie de l'esprit, son « effacement ».

phénoménale, mais *la source à jamais nocturne de la lumière elle-même* ? N'est-ce pas dans cette ombre essentielle que se réservent l'Idée et le pouvoir idéalisateur [...] ? (IOG, p. 150, nous soulignons).

L'Idée au sens kantien comme pôle régulateur de la tâche infinie apparaît de manière répétitive dans le texte de Husserl pour « sauve[r] la phénoménologie d'un empirisme ou d'un existentialisme » (PG, p. 39)⁵⁸. Cette Idée elle-même ne peut cependant pas faire l'objet d'une analyse phénoménologique : d'après la distinction de Fink, elle reste un concept opératoire et non thématique. De plus, « cette évidence de l'Idée comme possibilité régulatrice est absolument exceptionnelle dans la phénoménologie : elle n'a pas de contenu propre, ou plutôt elle n'est pas évidence d'un contenu de l'Idée » (IOG, p. 152-153). Même si cette Idée elle-même est donnée dans une évidence, son contenu ne peut être donné parce qu'il est infini et qu'il dépasse l'intuition sensible qui doit être finie. L'évidence rationnelle (*Einsichtigkeit*) de l'Idée est donc une évidence formelle sans contenu et sans objet déterminé ; c'est pourquoi l'Idée elle-même ne peut faire l'objet de la description concrète de la phénoménologie. Pourtant, sans cette Idée inapparente, l'apparaître serait impossible : par exemple, sans anticipation de la donnée intégrale de la chose, les esquisses ne seraient que l'accumulation chaotique. Derrida est donc conduit à affirmer que :

[L'Idée] n'est que la possibilité de l'évidence et l'ouverture du « voir » lui-même ; elle n'est que la *déterminabilité* comme horizon de toute intuition en général, milieu invisible du voir [...]. S'il n'y a rien à dire de l'Idée *elle-même*, c'est qu'elle est ce à partir de quoi quelque chose en général peut être dit (IOG, p. 151-152, souligné par nous).

Dans la mesure où l'intuition adéquate de l'Idée est en fait irréalisable, cette Idée n'est qu'annoncée ou anticipée. C'est elle qui fonde finalement la phénoménologie elle-même. La phénoménologie cherche à établir la philosophie universelle réalisée sous la forme d'un « système de disciplines phénoménologiques, et dont la base fondamentale [est] une pleine,

⁵⁸ Selon le jeune Derrida, « [c]'était, dans les *Recherches logiques* (t. I), l'idée du devenir infini de la logique, dans *Idées I*, l'idée d'une totalité infinie des expériences temporelles, dans *Expérience et jugement*, l'idée d'un monde comme sol infini des expériences possibles » (PG, p. 39) et, dans la *Crise*, l'idée infinie de l'histoire téléologique. Joanna Hodge classe les emplois husserliens et derridiens de l'Idée au sens kantien et les relie à ceux de la notion d'infini chez Kant : cf. *Derrida on Time*, op. cit., p. 60-66.

entière et universelle prise de conscience de soi-même » (Hua I, S. 182 ; MC, p. 251). Ce système comprend toutes les sciences aprioriques et toutes les sciences empiriques authentiques. C'est à cette « dernière fondation » (*Endstiftung*) que le sens de la phénoménologie se révélera définitivement. Dans la rétrospection à partir du telos ultime, « peut s'ouvrir l'ordonnance unitaire de toutes les philosophies et de tous les philosophes » (Hua VI, S. 74 ; *Crise*, p. 84). Mais, cette dernière fondation n'est possible que comme Idée régulatrice au sens kantien. En fait, « la science ne réussit pas à édifier un système de vérités “absolues”, [...] elle doit modifier sans arrêt “les vérités” acquises » (Hua I, S. 53 ; MC, p. 33). Le sens dernier de la phénoménologie n'est donc pas présent à la conscience, mais anticipé sous la forme du futur antérieur⁵⁹. Or, une telle téléologie est non seulement révélatrice du sens final, mais aussi *indispensable* pour s'engager dans la phénoménologie ; pour faire un premier pas, il est nécessaire de décider préalablement la direction vers laquelle on avance. Les méditations husserliennes sont guidées, dès le début, par l'idéal de la science universelle. Le commencement de la philosophie est donc « la fondation originelle des buts » ; c'est le « commencement téléologique » (*teleologische Anfang*) (Hua VI, S. 72 ; *Crise*, p. 82). C'est à partir du moment où nous sommes conscients, de façon anticipative, de cette Idée infinie que la philosophie phénoménologique commence, car « [l]'idée est ce à partir de quoi une phénoménologie s'instaure pour accomplir l'intention finale de la philosophie » (IOG, p. 155).

⁵⁹ Cette structure téléologique ébranle, jusqu'à un certain degré, le privilège donné au présent, car le vrai sens d'une donnée actuelle – qui paraît assurée par le principe des principes – ne peut être révélé que par le regard en retour à partir de l'accomplissement final de la phénoménologie, lequel ne pourra jamais être présent en tant que tel. En somme, le sens présent dépendrait de l'avenir qui est ajourné sans fin. Cependant, comme la forme de cette Idée serait, pour Husserl, le présent vivant, cette Idée est présentifiable *en droit*. La téléologie ou futur antérieur a un statut ambivalent dans l'économie de la pensée derridienne. D'une part, la structure de « rétroviseur » qu'elle implique interdit la simplicité du présent ; mais d'autre part, elle ne peut pas inscrire l'altérité absolue dans la forme universelle du présent. Dans ses textes tardifs, Derrida nomme « eschatologie » le rapport à l'avenir irréductible à la téléologie : « [n]ous devons discerner ici entre l'eschatologie et la téléologie, même si l'enjeu d'une telle différence risque sans cesse de s'effacer dans la plus fragile ou la plus légère inconsistance – et d'une certaine manière sera toujours et nécessairement privé d'une assurance contre ce risque » (J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 68). Mais, il faut souligner le fait que Derrida utilise le mot « eschatologie » comme quasi-synonyme de « téléologie » dans ses textes des années 1960. Sur la mutation de l'emploi de ce mot chez lui, nous nous permettons de renvoyer à notre article, Kei Kiritani, « La question de l'eschatologie chez Jacques Derrida », *Métamorphose et catastrophe*, Tokyo, UTCP, 2013, p. 39-53.

La phénoménologie se trouve dans l'entre-deux de l'infini et du fini. Husserl demeure fidèle au principe des principes de la phénoménologie qui considère la *présence* immédiate de la chose comme forme archétypique de l'évidence : par son *finitisme profond*, l'intuition concrète de l'indéfini est impossible pour lui. Mais en même temps, il en appelle sans cesse à l'Idée au sens kantien comme pôle de la tâche infinie de la phénoménologie. Sans cette infinité, toute l'histoire de la philosophie, dont le dernier moment est la phénoménologie, ne serait que la superposition empirique de bavardages vides. La phénoménologie « serait ainsi tendue entre la conscience finitiste de son principe et la conscience infinitiste de son fondement final, “*Endstiftung*” indéfiniment différée dans son contenu, mais toujours évidente dans sa valeur régulatrice » (IOG, p. 151)⁶⁰. Tout en assumant et respectant sa propre finitude, la phénoménologie tente sans cesse de la dépasser. L'historicité est le nom donné au lieu où se déploie cette tentative indéfinie ; on anticipe toujours déjà le but ultime sans jamais l'atteindre effectivement. En ce sens, l'histoire serait la traversée infinie vers le *telos* qui est déjà annoncé. Cela reviendrait à dire que la phénoménologie ne peut maîtriser définitivement son fondement final, s'appuyant sur ce qui lui reste étranger. Cela ne veut néanmoins pas dire que la phénoménologie est la métaphysique qui néglige notre finitude, car elle décrit de façon rigoureuse cet acheminement indéfini à la destination ultime qui est déjà vécue dans l'*anticipation*. Nous parviendrions ainsi à une limite de la phénoménologie :

L'*Endstiftung* de la phénoménologie, son ultime juridiction critique, ce qui lui dit son sens, sa valeur et son droit, n'est donc jamais directement à la mesure d'une phénoménologie. Du moins peut-elle donner accès à soi en une philosophie dans la mesure où elle *s'annonce* dans une évidence phénoménologique concrète, dans une *conscience* concrète qui s'en rend *responsable* malgré sa finitude, et dans la mesure où elle fonde une historicité et une intersubjectivité transcendantes. C'est de cette *anticipation vécue* comme une responsabilité radicale que part la phénoménologie husserlienne (IOG, p. 155, souligné par Derrida).

La phénoménologie s'observe comme « forme-dernière » de la philosophie, car : 1) elle explique l'acheminement progressif vers l'accomplissement ultime – vers la science

⁶⁰ Derrida soutient aussi que la phénoménologie se situe à « l'intervalle entre l'Idée de l'infinité dans son évidence formelle-finie, mais concrète, et l'infinité elle-même dont on a l'Idée. C'est à partir de cette certitude d'horizon que se libèrent l'historicité du sens et le développement de la Raison » (IOG, p. 154).

universelle – et 2) elle décrit rigoureusement l'« *anticipation vécue* » de cet accomplissement en tant qu'Idée au sens kantien. Dans la mesure où l'Idée elle-même est en fait inatteignable pour la subjectivité finie, son anticipation est la dernière chose dont on peut parler avec légitimité. Autrement dit, on ne peut parler du contenu de l'Idée sans transgresser la rigueur philosophique. La phénoménologie est la « Méthode du Discours » (IOG, p. 166), en ce qu'elle poursuit jusqu'au bout la possibilité du discours légitime. Or, puisque son but dernier est toujours ajourné, la phénoménologie est la dernière philosophie, non pas comme *fin ultime* après laquelle rien ne peut avoir lieu, mais comme *clôture* dans laquelle la tâche doit se poursuivre sans fin. La phénoménologie n'est dernière qu'*en fait*, car l'absolument dernier est l'établissement de la science universelle qui est à jamais inatteignable. Nous reviendrons sur la différence entre la « fin » pour la phénoménologie husserlienne et celle pour Hegel dans les parties suivantes.

2-4-3. Le retard et la différence originaire

Nous entrons maintenant dans la dernière section de l'*Introduction* où l'auteur commence à élaborer sa pensée de la « différence ». Ce qui permet l'institution originaire de l'idéalité géométrique, c'est « la présence de l'Idée ». Derrida attire l'attention sur le fait que Husserl ne se réfère pas, ici, à la dichotomie entre l'Idée *anhistorique* et son incarnation *historique* : il est nécessaire de penser « l'historicité profonde de l'Idée ». Il est vrai que l'Idée elle-même ne change pas dans l'histoire empirique. En ce sens, elle est « *éternelle* », mais « cette éternité n'est qu'une historicité », puisque l'Idée n'est pas tombée du ciel – il est donc question de l'historicité de l'éternel. Comme l'Idée n'est *rien* hors de l'histoire, « [s]a supra-temporalité – au regard de la temporalité empirique – n'est qu'une omnitemporalité » (IOG, p. 156). Chez Husserl, il ne s'agit ni de l'*Absolu objectif* qui précède tout le pouvoir constitutif de la subjectivité transcendantale – dans ce cas, le sujet égologique n'est qu'un médiateur accidentel où *descend* l'Idée dans sa plénitude – ni de l'*Absolu subjectif* qui *assimile* l'objectivité qu'elle crée – dans ce cas, l'objectivité ne serait plus *absolue*. Il y a l'enchevêtrement originaire entre la subjectivité et l'objectivité. D'après Derrida, l'Idée est « l'Absolu *de* l'historicité intentionnelle » : « le *de* ne désigne ni un

génitif simplement objectif, ni un génitif simplement subjectif », mais « l’Absolu *de* la *génitivité* elle-même comme pure possibilité d’un rapport génétique, pouvant marquer *aussi bien* la secondarité généalogique et la dépendance du sujet *que* celles de l’objet[,] marquant donc [...] leur interdépendance originaire » (IOG, p. 157). C’est le mouvement dialectique qui est absolu ; la subjectivité et l’objectivité ne sont que produites ou dérivées à partir de ce mouvement originaire. Le point de départ étant déjà dialectique, tout commence par une complication. Cela reviendrait à dire aussi que la dialectique elle-même est non-dialectique. Il y a « l’unité de la non-coïncidence et de la co-implication indéfinie du moment constitué et du moment constituant *dans l’identité absolue* d’un Présent Vivant qui se projette et se maintient dialectiquement » (IOG, p. 159).

La même structure est constatée dans le problème de la Raison cachée ; celle-ci n’est pas, chez le phénoménologue, un pouvoir de l’homme, mais une Raison téléologique qui traverse toute l’historicité. À la fin de *L’origine de la géométrie*, Husserl déclare que nous « nous tenons devant le grand et profond horizon problématique de la Raison » (Hua VI, S. 385 ; OG, p. 213). Pour lui, la Raison est *de part en part* historique, car elle doit se révéler de manière *progressive*. De même, l’histoire doit être d’abord histoire de la Raison, car c’est cette Raison qui permet l’unité de l’histoire – elle assure la continuité pure de l’histoire sans laquelle la mutation, la révolution et la discontinuité *dans* l’histoire ne peuvent apparaître en tant que telles. Alors que la Raison comme « structure essentielle de l’*ego* et du *nous* transcendants [...] *est* historique de part en part [...], l’historicité, en tant que telle, *est* rationnelle de part en part » (IOG, p. 160-161)⁶¹. Pour le dire autrement, la Raison téléologique était déjà active avant la naissance de la philosophie en Grèce. Le premier acte philosophique, qui correspond au premier acte géométrique, est la « prise de conscience » de la rationalité historique – prise de conscience *après-coup*. C’est pourquoi le philosophe est, pour Husserl, le « fonctionnaire de l’humanité » qui se doit d’*assumer* et de *répondre* à la Raison, étant une essence de l’homme comme *animal ratio*. Pourtant, en même temps, « la prise de conscience de ce qui était déjà là marque une rupture et, par conséquent, une origine radicale et créatrice » (IOG, p. 162). La nouveauté radicale ne surgit qu’en héritant

⁶¹ Cet « est » n’est pas une simple copule qui identifie statiquement les deux éléments, mais « un devoir-être téléologique » ; « est » implique un mouvement téléologique.

de la tradition. Les commencements sont déjà des conversions, et les révolutions sont également des retours périodiques. Par exemple, l'origine de la géométrie est, d'un certain point de vue, l'invention révolutionnaire qui fait entrer l'objet géométrique, pour la première fois, dans l'histoire. Toutefois, d'un autre point de vue, elle est une des figures de la Raison universelle qui était toujours déjà là. La continuité de l'histoire et sa discontinuité doivent être pensées ensemble.

C'est pourquoi l'histoire est l'« auto-élucidation » (*Selbsterhellung*) de la Raison, du « Logos absolu ». Le statut de ce Logos – que Husserl appelle aussi « Dieu » dans ses derniers manuscrits⁶² – est, comme toujours, ambigu. Tantôt, le Logos absolu est la transcendance existant au-delà de la subjectivité transcendantale qui « s'exprime *soi-même* à travers une histoire transcendantale » (IOG, p. 163) – l'Absolu transcendantal serait alors la divinité, tantôt, il n'est que le « Pôle idéal pour l'accomplissement de la subjectivité transcendantale elle-même » (IOG, p. 162-163) – sa transcendance est une transcendance *téléologique*. Dans ce cas, Dieu comme pôle idéal n'est que la totalité unifiée de l'histoire. L'Absolu transcendantal est donc la subjectivité historique. Dans le premier cas, la phénoménologie serait ouverte à la métaphysique spéculative ou à l'idéalisme absolu, selon lequel l'histoire n'est que le lieu où se déploierait le Logos absolu et originaire. Cet infini actuel, qui est dès l'origine dans toute sa plénitude, s'incarne dans le monde historique. « Dans le deuxième cas, les concepts empruntés à la métaphysique [Dieu, éternité, etc.,] n'auraient qu'un sens *métaphorique* et indicatif [... et] l'infinité ne serait que l'*ouverture* indéfinie à la vérité et à la phénoménalité pour une subjectivité toujours finie dans son être factice » (IOG, p. 164). Le Dieu phénoménologique, comme Logos absolu et originaire, s'incarne et descend-il dans l'histoire ? Ou bien, n'est-il que l'accomplissement téléologique situé à l'infini de l'historicité transcendantale ? L'interprétation de Derrida est claire : « Les deux à la fois, à partir d'une unité encore plus profonde, *telle est peut-être la seule réponse possible à la question de l'historicité* » (IOG, p. 164, nous soulignons). Dieu est à la fois ce qui parle et qui passe à travers l'histoire constituée en restant au-delà d'elle *et* ce qui n'est

⁶² En 1962-1963, Derrida a donné un cours sur le concept du divin dans la phénoménologie, dont le manuscrit reste encore inédit. Françoise Dastur témoigne le contenu de ce cours dans le texte suivant : « Déconstruction et théologie », *Déconstruction et phénoménologie*, *op. cit.*, p. 63-83.

que le pôle ultime – *entéléchie* – de l'historicité constituante. La transcendance par rapport à l'histoire empirique *est* l'accomplissement de l'histoire indéfinie, lequel diffère toujours en fait ; il est l'unité synthétique de toute l'histoire. Dieu est donc à la fois transcendant et immanent à l'histoire – sans doute transcendance dans l'immanence, étant en même temps supra-historique et omni-historique.

Cette ambiguïté de la divinité phénoménologique, selon Derrida, correspond à celle du caractère temporel de l'idéalité. Cette dernière est, comme nous l'avons vu, à la fois supra-temporelle et omni-temporelle, elle peut apparaître *nulle part* et *partout*. Puisque l'idéalité se soustrait au changement dans le temps, elle est *supra-* ou *non-temporelle* ; mais en tant qu'elle est identique *tout* le temps, elle est *omni-temporelle*. En fin de compte, c'est le temps lui-même qui est à la fois supra-temporel et omni-temporel. La temporalité comme *eidos* du temps, forme du présent vivant, ne se transforme jamais dans le temps ; elle est au-delà du changement temporel. Bien évidemment, la temporalité n'étant rien hors du temps, elle n'est rien de moins que l'*eidos* du temps. De plus, l'omni-temporalité est « un mode de la temporalité » : étant donné qu'elle est corrélative de la totalité du temps, elle n'est que le temps dans toute sa totalité. Le supra-temporel – ou l'éternel – et le temporel doivent être saisis *ensemble*. Puisque la temporalité originaire est le degré le plus fondamental du système de la phénoménologie constituante, cette « unité encore plus profonde » offre le fondement à d'autres unités phénoménologiques. En outre, cette unité est unité *temporelle*, parce qu'elle est constituée à travers le fait originaire (*Urfaktum*, *Urtatsache*), selon lequel le temps s'écoule effectivement. Une essence supra-temporelle du temps n'est rien hors du fait de l'écoulement incessant du temps. Si le temps s'arrêtait, l'écoulement lui-même s'écoulerait et le temps s'immobiliserait absolument. Ainsi, pour que le temps soit temporel, son essence ne doit pas être temporelle. La supra-temporalité est produite par le temps lui-même ; autrement dit, le temps *se* transcende par son être fluent. Nous pourrions maintenant comprendre ce que signifie le passage suivant :

Supra-temporalité et omni-temporalité ne sont-elles pas aussi les caractères du *Temps lui-même* ? ceux du Présent Vivant qui est la Forme concrète absolue de la temporalité phénoménologique et l'Absolu primordial de toute vie transcendante ? L'unité temporelle cachée de la « *dia-* », « *supra-* » ou « *in-* » temporalité d'une part, et de l'*omni-temporalité*

d'autre part, est le fondement unitaire de toutes les instances dissociées par les diverses réductions : facticité et essentialité, mondanité et non-mondanité, réalité et idéalité, empirie et transcendantalié. Cette unité, en tant qu'unité temporelle de la temporalité pour tout *Geschehen*, pour toute histoire comme rassemblement de ce qui advient en général, c'est l'historicité elle-même (IOG, p. 165).

On pourrait dire que cette omni-temporalité est également *déjà* supra- ou in-temporalité, en ce qu'elle se dispense de toute modification intra-temporelle. Si tel est le cas, peut-on encore la nommer *temporalité* ? N'est-elle pas *déjà* une certaine éternité comme achèvement ou *Aufhebung* du temps ? La « seule réponse possible » à une telle question serait peut-être « les deux à la fois » : la temporalité est *à la fois encore* temporelle et *déjà* intemporelle. Tandis que l'essence supra-temporelle se constitue par la fluence originaire du temps, ce dernier ne peut se définir sans elle. Nous rappelons que Husserl définit le Présent vivant comme l'unité de *nunc fluens* et *nunc stans*. Le temps est *à la fois* fluent et stable, ou plus précisément, il est stable dans sa fluence. Ainsi, nous nous butons encore une fois à l'aporie de la thématization du temporel comme tel.

Revenons au problème de l'histoire. Celle-là est, toujours pour Husserl, l'histoire de la Raison, du Logos. Le Logos supra-temporel existe dès l'origine de l'histoire, avant même la naissance de la philosophie : au commencement était le Logos. Cependant, ce Logos originaire n'est que l'omni-temporalité, totalité synthétique de l'histoire. Il est donc *à la fois* originaire et téléologique. « S'il y a une histoire », l'historicité doit être déterminée comme le « passage » du Logos originaire vers le Telos polaire, comme leur *Wechselspiel*. Et dans la mesure où Husserl n'admet jamais l'être transcendant qui existe dans un autre monde, l'Absolu est l'historicité, la traditionnalité, « l'*Absolu* est le Passage » (IOG, p. 165). C'est le mouvement indéfini en zigzag qui circule entre l'origine et le telos dans lequel tous les êtres possibles sont situés. À travers cette circulation entre les deux extrémités, la phénoménologie s'approche progressivement de la perfection ultime de l'histoire – laquelle n'est rien d'autre que la révélation définitive de son origine – sans toutefois l'atteindre définitivement⁶³. Jusqu'ici, Derrida a développé un commentaire relativement fidèle à

⁶³ Pour le dire autrement, l'origine est le *dynamis* et le telos est l'*entéléchie*. Le *dynamis* n'est *dynamis* que par rapport à l'*entéléchie* qui n'est *entéléchie* que par rapport au *dynamis*. Par exemple, une maison en chantier n'est *dynamis* que dans son rapport avec la maison achevée : elle est en soi un étant présent, donc en un sens une *energeia*. Nous voudrions indiquer que la définition

l'intention de Husserl, mais il commence ensuite à le nuancer, disant que « [c]e mouvement est aussi l'*Absolu d'un Danger*. Car si la lumière du sens n'est que par le Passage, c'est qu'elle peut aussi se perdre en route » (IOG, p. 166). Comme le sens doit s'incarner dans le langage qui ne peut pas être *en fait* absolument univoque, et que le pouvoir de réactiver le sens inscrit dans l'écriture – à vrai dire dans l'*archi-écriture* – est *en fait* fini, le sens peut *disparaître* de ce monde. Ainsi la « crise » se produit-elle, et la nécessité de « *Selbstbesinnung* et *Verantwortung*, libre résolution en laquelle on “*reprend son sens*” pour se rendre comptable, par la parole, d'un chemin en péril » (IOG, p. 166). Cette crise est *inévitabile* aussi longtemps que la phénoménologie ne parviendra pas à la perfection, donc en fait *toujours* ; elle ne sera irréversiblement dépassée qu'*en droit*, à la fin de l'histoire. Si l'on ne prend pas au sérieux la finitude du sujet phénoménologisant, la responsabilité du philosophe ne peut être *urgente*, car la transmission pure du sens est toujours assurée au dernier fondement : la mort n'a pas de sens transcendantal, elle est comprise comme la destruction accidentelle qui ne peut qu'endommager le corps sensible du sens. Mais si tel est le cas, comment peut-on expliquer l'existence de la crise, de ce que Ricoeur appelle « le dramatique »⁶⁴ ? L'analyse husserlienne de la situation contemporaine qui trouve « notre détresse » semble être en désaccord avec son idéalisme optimiste. Pour pouvoir expliquer la crise, et parce qu'elle existe, l'histoire est essentiellement dialectique – c'est-à-dire, la possibilité de la crise doit être inscrite dans la possibilité même de l'histoire. La *possibilité* de l'histoire est l'*impossibilité* de son accomplissement.

Notre penseur accorde ainsi une grande importance à la question de l'historicité chez Husserl : une tâche du phénoménologique consiste à *entendre* et à se charger de l'intention d'une « Parole » originaire, à « veiller sur son cheminement » et à l'acheminer vers son *Telos*. Aux yeux de Derrida, la phénoménologie est le geste *de part en part historique* consistant à reprendre l'histoire de la philosophie – ce qui ne concerne en rien l'historicisme. Dans le mouvement de l'historicité, notre présent est le présent historique impliquant la totalité du passé et se projetant vers l'avenir ; l'être-dans-l'unité-de-flux-d'une-historicité est l'essence

aristotélicienne du mouvement, *entéléchie* du *dynamis* en tant que *dynamis*, exprime le caractère dialectique du temps, ce que Derrida mentionne dans « Ousia et grammè ».

⁶⁴ P. Ricoeur, « Husserl et le sens de l'histoire », art. cit., p. 53.

irréductible de la subjectivité. Les philosophes sont *appelés* (*berufen*) à viser « la réalisation progressive [– donc historique –] de l'idée d'une *philosophia perennis*, d'une science universelle vraie et authentique à partir d'une fondation ultime » (Hua VI, S. 200 ; *Crise*, p. 223). Or, la phénoménologie est aussi le discours de la « Méthode du Discours », « au sens le plus riche et peut-être le plus énigmatique de ce mot » (IOG, p. 166). En suivant Descartes jusqu'à un certain point, Husserl cherche sans cesse à établir le fondement absolu de la philosophie. De fait, il élabore la réduction phénoménologique comme « Archi-Méthode de toutes les méthodes philosophiques »⁶⁵. C'est cette réduction eidétique et transcendantale qui permet les descriptions *rigoureuses* des phénomènes. Autrement dit, il se demande toujours *comment* on peut parler avec légitimité. La philosophie se confond, en dernière instance, avec la méthodologie authentique. C'est en ce point que Husserl critique le kantisme et les idéalistes allemands : tout en admettant leur « [v]olonté, et sérieuse, de créer la philosophie en tant que science fondative ultime », il leur objecte qu'« ils soient restés prisonniers de leur style – celui d'une élaboration mythique de concepts – [...] et qu'ils n'aient pu percer jusqu'à une conceptualité et une méthode scientifiquement rigoureuses » (Hua VI, S. 205 ; *Crise*, p. 228). Si le rêve de la philosophie apodictiquement rigoureuse est fini pour les contemporains de Husserl, lui-même ne l'abandonne pas⁶⁶. Concernant ses réflexions sur l'histoire, ce discours de la méthode est intégré à l'intérieur de l'histoire téléologique universelle de la Raison en tant que sa forme-finale. D'un côté,

⁶⁵ Ce passage provenant d'un manuscrit de Husserl est cité dans IOG, p. 166. Selon la classification par Derrida, le texte original est C2 II, S. 7.

⁶⁶ « La philosophie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : ce rêve est fini » (Hua VI, S. 508 ; *Crise*, p. 563). Ce célèbre passage a souvent été considéré comme la preuve de l'abandon husserlien du projet de la phénoménologie en tant que science rigoureuse (dont l'exemple bien connu est le suivant : Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.174). Mais aujourd'hui, domine une autre interprétation, selon laquelle ce passage décrit la position de ses contemporains, et non celle de Husserl lui-même : il ne renonce donc jamais à la philosophie rigoureuse – même s'il sait bien que la formulation complète de la vérité éternelle est en fait impossible. Sur ce point, voir également F. Dastur, *Phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004, p. 83. S'il est vrai que Derrida ne partage pas ce rêve, il nous semble qu'il ne s'y oppose pas non plus. Évoquons sa critique constante de l'empirisme et du relativisme. En indiquant l'inévitabilité de la crise qui peut faire disparaître la vérité, il reste vigilant par rapport à l'optimisme qui prétend pouvoir trouver la vérité à jamais indestructible. Puisque la vérité éternelle est impossible, il faut chercher sans fin – non seulement en fait, mais aussi en principe – à poursuivre, à reformuler, à reconsidérer, à réexaminer le vrai. En ce sens, il serait possible de dire que la position de Derrida par rapport à la vérité n'est pas si loin de celle de Husserl. Toutefois, il persiste à déconstruire la « vérité » en la considérant comme concept central de la métaphysique logocentrique. Sur le statut ambigu de la vérité chez Derrida, voir J. Rogozinski, « Il faut la vérité », *Cryptes de Derrida*, op. cit., p. 103-145.

l'histoire de la philosophie y est vue comme une « introduction » à la phénoménologie transcendantale en tant que Méthode authentique de la philosophie, de l'autre, cette Méthode n'est plus « la préface neutre ou l'exercice préambulaire d'une pensée, mais la pensée elle-même dans la conscience de son historicité intégrale » (IOG, p. 166). C'est à partir de cette perspective que Husserl écrit dans un appendice de la *Crise* : « [notre méthode historique] consiste à employer l'histoire de la philosophie en vue de découvrir la véritable méthode de la philosophie, ou, ce qui revient au même, en vue de découvrir “la philosophie même” (Hua VI, S. 445 ; *Crise*, p. 491-492).

Or, la phénoménologie comme Méthode ne peut poser la question « *pourquoi* », mais uniquement « *comment* ». Autrement dit, elle n'est pas capable de poser la question *ontologique* qui aborde la *pure facticité historique*. La « philosophie ontologique » qui thématise l'Être ou l'Histoire n'appartient plus à la phénoménologie en tant que telle, elle lui succède. En effet, afin de poser une question ontologique comme « Y a-t-il et pourquoi y a-t-il de la facticité historique ? », il convient d'abord de saisir le sens de la facticité et de l'historicité. Selon Derrida, c'est la phénoménologie comme Méthode du discours qui permet de faire émerger, le plus rigoureusement possible, ce qu'est la facticité. Il est vrai que « pour la phénoménologie, la pure facticité existentielle comme singularité sauvage, toujours hors de portée pour toute subsumption éidétique, est “éternellement l'ἄπειρον” », mais « seule une phénoménologie peut dénuder la pure matérialité du Fait en se rendant au terme de la détermination éidétique, en s'épuisant elle-même. Seule elle peut éviter la confusion de la pure facticité avec telle ou telle de ses déterminations » (IOG, p. 169). Bien que le fait brut soit toujours déjà passé pour le regard phénoménologique, son sens et sa facticité ne sont thématifiables que dans la phénoménologie. Lorsque cet acheminement infini de la phénoménologie s'achève, on pourrait enfin passer à la question de l'ontologie. En ce sens, la phénoménologie est considérée comme une « propédeutique philosophique » à la décision d'aller à la facticité brute de l'être. Tout le discours ontologico-philosophique doit présupposer l'accomplissement de la phénoménologie. Derrida admet ainsi l'importance considérable de la phénoménologie comme méthodologie, soulignant :

À condition qu'elle [question ontologique] succède à la possibilité de la phénoménologie et en assume la priorité juridique, cette prise au sérieux de la pure facticité comme telle n'est plus un retour à l'empirisme et à la non-philosophie. Elle accomplit, au contraire, la philosophie (IOG, p. 169).

Déjà, dans *Le problème de la genèse*, le jeune auteur traite la dialectique entre l'ontologie et la phénoménologie, allant même jusqu'à écrire que définir le thème dialectique est « l'accomplissement de la philosophie » (PG, p. 125) : selon lui, la phénoménologie « s'accomplit [...] en devenant ontologie ou en entretenant avec l'ontologie des rapports fondamentaux » (PG, p. 179). Dans l'*Introduction*, il continue à penser que la philosophie *s'accomplit* lorsqu'on prend « au sérieux la pure facticité comme telle » en « assum[ant] la priorité juridique » de la phénoménologie. Il est nécessaire de *traverser* la phénoménologie jusqu'au bout afin de toucher l'être singulier. La phénoménologie en tant que propédeutique restera valide pour notre philosophe, même quand il dirige sa « déconstruction » vers la première. La pensée de la déconstruction, s'il y en a une, se déroule *au-delà*, non pas *en deçà*, de la phénoménologie transcendantale. Lorsque la phénoménologie s'achèvera, il sera possible de se demander : « pourquoi y aurait-il une histoire plutôt que rien ? ». Cependant, la phénoménologie est en fait *indéfinie*, le moment de son accomplissement, que présuppose l'avènement de l'ontologie, est sans cesse ajourné. Seule l'anticipation téléologique peut l'annoncer : et la téléologie elle-même ne peut être décrite et déterminée à l'intérieur de la phénoménologie. La question ontologique dépassant la phénoménologie, on ne peut y répondre de façon rigoureuse : c'est-à-dire que « [l']ontologie n'a de droit qu'à la question » et « [t]oute réponse à une telle question ne peut que faire de nouveau surface en un procès phénoménologique » (IOG, p. 169).

La phénoménologie a la priorité juridique par rapport à l'ontologie. Cependant, la précedence factuelle de l'ontologique l'emporte sur le phénoménologique. Dans l'ordre chronologique, l'analyse phénoménologique vient toujours après l'être de l'objet de cette analyse. L'être brut comme tel est à jamais inatteignable pour la phénoménologie, car l'Être doit « être Histoire de part en part ». La présence immédiate de l'Être tout entier à la conscience est *en fait* – et sans doute aussi *en principe* – impossible. Comme l'Être a nécessairement une étendue historico-temporelle, nous ne pouvons le saisir totalement qu'à

l'aide de la rétention et de la protention introduisant la discursivité médiate qui interdit l'intuition immédiate et totale de l'Être en tant que tel. C'est en ce sens que Derrida parle du « *retard* du Discours *sur* la monstration de l'Être », et comme la pensée est inséparable du discours, « le retard [est] la destinée de la Pensée elle-même comme Discours » (IOG, p. 170). Or, même si la phénoménologie ne peut accéder immédiatement à l'Être, il n'en demeure pas moins qu'elle a la priorité juridique :

Car seule elle [phénoménologie] peut faire apparaître l'historicité infinie, c'est-à-dire le discours et la dialecticité infinis comme la possibilité pure et l'essence même de l'Être en manifestation. Seule elle peut ouvrir à l'Être-Histoire la subjectivité absolue du Sens en faisant apparaître, au terme de la plus radicale réduction, la subjectivité transcendante absolue comme pure temporalité passive-active, comme pure auto-temporalisation du Présent Vivant, c'est-à-dire *déjà*, nous l'avons vu, comme intersubjectivité. Intersubjectivité discursive [– donc non-intuitive –] et dialectique du Temps avec lui-même, en l'infinie multiplicité et l'infinie implication de ses origines absolues, donnant droit à toute autre intersubjectivité en général et faisant irréductible l'unité polémique de l'apparaître et du disparaître (IOG, p. 170, souligné par Derrida).

L'Être est de part en part historique, parce que son fondement le plus profond réside dans le temps. Et ce temps est déjà originairement dialectique et intersubjectif : un nouveau maintenant ne peut apparaître que par la rétention d'un maintenant tout-juste-passé qui a déjà disparu : c'est ce que Derrida appelle « l'unité polémique de l'apparaître et du disparaître » (IOG, p. 170). L'Être sans étendue temporelle est donc impossible : en d'autres termes, on ne peut penser la présence pure sans passé ni avenir. L'altérité est inscrite au cœur même du mouvement de temporalisation. La phénoménologie peut, seule, en montrant la dialectique irréductible de la temporalité originaire, parler de façon rigoureuse du *retard* originaire du Discours – « seule une phénoménologie peut le *dire* et faire affleurer en une philosophie » (IOG, p. 170)⁶⁷. Alors que la phénoménologie est chronologiquement postérieure à l'Être qui est toujours déjà là, elle est philosophiquement la première. Au contraire, l'Être est chronologiquement le premier, il ne peut être philosophiquement thématiqué que par la phénoménologie. En fin de compte, comme le retard par rapport à l'être

⁶⁷ L'auteur ajoute qu'« une conscience originaire du retard ne peut avoir que la forme pure de l'anticipation ».

originnaire est inévitable pour la phénoménologie, et que cette dernière est la seule propédeutique authentique de la philosophie, Derrida est conduit à penser que « le retard est ici l'absolu philosophique ». Dans la mesure où la phénoménologie retourne après-coup à l'être originnaire en réduisant les couches actuelles, « la Réduction n'est que la pensée pure de ce retard, la pensée pure en tant qu'elle prend conscience de soi comme retard en une philosophie » (IOG, p. 170)⁶⁸.

Nous pouvons voir là l'*annonce* de l'idée de « différance » qu'il développera dans ses textes ultérieurs. Comme le temps est originnairement dialectique et intersubjectif, le retard par rapport à une autre origine absolue est irréductible et la simplicité du présent est impossible. Le maintenant n'est pas une partie ponctuelle du temps ; il s'établit originnairement par le rapport avec le passé et le futur. Un présent n'est présent qu'en se *différant*, donc uniquement par la différence avec un *autre* – mais un *même* – présent :

L'impossibilité de se reposer dans la maintenance simple d'un Présent Vivant, origine une et absolument absolue du Fait *et* du Droit, de l'Être *et* du Sens, mais toujours autre dans son identité à soi-même, l'impuissance à s'enfermer dans l'indivision innocente de l'Absolu originnaire, parce qu'il n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche, cette impuissance et cette impossibilité se donnent en une conscience originnaire et pure de la Différence. [...] La Différence originnaire de l'Origine absolue [...] c'est peut-être ce qui a toujours été dit sous le concept de « *transcendantal* » [...]. Transcendantale serait la Différence (IOG, p. 171, c'est Derrida qui souligne).

L'impossibilité de la pureté de l'impression originnaire, qui se dégage déjà dans *Le problème de la genèse*, s'exprime maintenant par le terme de « se différant » : ce mouvement différentiel constituerait la présence du présent. Il s'agit toujours de la temporalité primordiale comme étant la racine la plus profonde de l'enquête phénoménologique. Le présent, avant d'être l'origine simple, s'ouvre originnairement à la temporalisation et à l'historialisation. Il n'est présent qu'en maintenant le présent passé dans la rétention et en anticipant le présent futur dans la protention. L'idée de l'origine pure et simple est ainsi ébranlée par la différence transcendantale. Cette temporalité originnaire fonde la temporalité

⁶⁸ Il nous semble que Derrida approche ici la réduction de ce qu'il nommera « déconstruction ». Sur la proximité entre les deux, voir François-David Sebbah, « “Déconstruire, c'est dire oui” : Déconstruction et réduction », *Alter*, n° 8, 2000, p. 223-235.

historique comme apriori de l'histoire. Également, l'origine de la géométrie, idéalisation de la matière pré-géométrique, est permise par la structure de la temporalité ; c'est l'anticipation de la totalité du flux du vécu qui fonde le passage à la limite.

Pour clore cette partie, résumons d'abord la question de l'historicité qui constitue le thème central de notre texte. Husserl définit l'histoire comme « mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaux » (Hua VI, S. 380 ; OG, p. 203). Le sens passé se sédimente et se conserve dans l'histoire. Cette sédimentation offre la base pour la création d'un nouveau sens. En revanche, le sens du passé sédimenté est chaque fois renouvelé à la lumière du nouveau sens créé. C'est cette relation réciproque et dialectique, *Wechselspiel*, que Husserl nomme « *Miteinander und Ineinander* ». Une telle structure de l'historicité peut être *vécue* ou *anticipée* sous forme d'horizon. Puisque notre conscience est factuellement finie, nous n'avons pas l'intuition adéquate de la totalité de l'histoire, alors que nous avons la conscience de l'horizon que l'histoire continuera toujours encore et ainsi de suite. Grâce à cette certitude de l'horizon, nous pouvons saisir la structure de l'historicité comme « apriori universel de l'histoire ». Dans la mesure où l'histoire est l'horizon de tous les êtres possibles, elle est *l'Absolu*. Or, on pourrait se demander si le sens passé peut être parfaitement conservé dans la temporalité historique. Afin de constituer l'historicité, un processus d'objectivation, qui est lui-même *une histoire*, est nécessaire. En effet, seul l'objet absolument objectif peut se transmettre sans perte dans l'histoire. L'objet devient objectif à condition qu'il soit exprimé dans le langage, partagé entre les sujets contemporains par la parole et virtualisé par l'inscription dans l'écriture, de telle sorte qu'il peut survivre après la mort de son inventeur. Étant donné que ce processus historique d'objectivation permet l'historicité, c'est l'histoire qui constitue l'historicité. Cependant, ce processus non seulement permet la transmission pure du sens, mais aussi introduit le risque de sa disparition. Puisque le langage ne peut exprimer exactement l'objectivité absolue, et que le pouvoir de la réactivation du sens est toujours fini, le sens lui-même peut disparaître dans l'histoire. De cette manière, l'historicité comme Absolu est aussi « l'Absolu d'un danger ». Husserl veut dépasser ce risque issu de notre finitude en recourant à l'Idée au sens kantien qui est impossible en fait, mais possible en droit. Cependant, peut-on penser, au contraire, que la disparition

irréversible constitue l'essence du passé, car nous sommes originellement finis ? Si l'on part de la téléologie et de l'archéologie, la disparition de la vérité, qui est en fait toujours possible, deviendrait inexplicable. Étant donné que la distinction entre « en droit » et « en fait » n'est toujours pas respectée en fait, la possibilité de la disparition de la vérité n'est-elle pas *fatale* pour la phénoménologie ? Derrida tentera de formuler le sens transcendantal ou quasi-transcendantal d'une telle disparition qu'il appelle aussi « mort ».

La temporalité historique se réfère à la temporalité originare. Le présent vivant, forme de la temporalité, se compose de la dialectique de la protention et de la rétention. Tandis que la protention n'est pas possible sans la base offerte par la rétention, la rétention n'est que le passé *mort* sans protention qui le réanime chaque fois. Cette structure dialectique de la temporalité, que nous avons déjà confirmée dans *Le problème de la genèse*, est reliée à la question de la différence à la fin de l'*Introduction* : le présent « n'est présent qu'en se *différant* sans relâche ». La différence et l'altérité sont inscrites dans le mouvement de temporalisation, étant indispensables pour la présentation du présent. L'idée traditionnelle du présent comme atome ponctuel du temps devient ainsi déconstruite. Or, le problème de la disparition, qui est thématiqué dans l'historicité, se trouve-t-il aussi dans la temporalité originare ? Husserl nie peut-être la possibilité de la disparition de l'impression une fois apparue dans la conscience individuelle. Derrida n'examine pas directement cette question dans l'*Introduction*. Néanmoins, si nous prenons en compte son interprétation de l'historicité, nous pouvons penser la disparition à l'intérieur de la temporalité immanente. Pour la phénoménologie, il y a la possibilité *idéale* de re-présenter le passé à l'identique, parce que celui-ci est encore maintenu dans l'enchaînement de la rétention. On pourrait dire que Husserl pense le passé à partir de l'idéal de sa récupération totale. Mais, il est évident que nous ne pouvons *en fait* récupérer le passé tel qu'il était : comme le ressouvenir s'accompagne toujours d'une certaine obscurité, la répétition sans perte du passé est *en fait* inatteignable. Encore une fois, la distinction entre « en fait » et « en droit » est décisive dans la conceptualité du fondateur de la phénoménologie. Lorsque Derrida considère, en se référant à un des manuscrits de Husserl, le rapport entre les « maintenant » comme intersubjectivité, il souligne l'altérité radicale du passé et du futur. Comme il est absolument impossible de vivre le vécu d'un autre sujet, il n'est pas non plus possible de *re-vivre* un

vécu passé ni de *pré*-voir un vécu à venir. L'irréversibilité du passé et l'imprévisibilité de l'avenir sont non seulement des faits accidentels, mais constituent également l'essence même du temps. Certes, Husserl connaît bien l'irréductibilité factuelle de l'oubli, mais ce dernier n'a, en dernière instance, qu'un statut d'accident dans sa conception du temps. Le passé est irréversiblement et absolument passé, car nous, êtres finis, ne pouvons le ressusciter. Cette idée de la disparition irréversible ne reviendra pas, pour notre penseur, à opposer simplement la finitude à l'infini, car, paradoxalement, c'est un rapport avec ce qui a absolument disparu, donc avec ce qui dépasse notre finitude – peut-être une mort – qui constitue notre ici maintenant.

Tous ces thèmes annonceraient l'idée de différance et de trace que notre philosophe développera par la suite. Pourtant, le Derrida de l'*Introduction* nomme « Présent Vivant » cette structure dialectique de la temporalité. Il écrit que « [l']altérité de l'origine absolue apparaissant structurellement dans *mon Présent Vivant* et ne pouvant apparaître et être reconnue que dans l'originarité de quelque chose comme *mon Présent Vivant* » (IOG, p. 170, souligné par Derrida). Si la forme du présent vivant est originaire, c'est qu'un passé absolu qui introduit l'altérité radicale est encore un *présent passé* – « l'autre [est] l'autre comme autre en soi et le même [est] le même comme le même dans l'autre » (IOG, p. 83). L'« altérité radicale » du passé et celle de l'avenir doivent néanmoins apparaître dans *mon* temps, dans *mon* présent vivant, sinon elles deviennent une sorte de « non-présence absolue » que l'on ne peut pas même penser. La temporalité originaire, le présent vivant, reste *le même*, malgré sa « différence interne ». Autrement dit, la temporalité qui a une structure dialectique est, *en tant que telle*, non-dialectique. Pour parler de la dialectique indéfinie du temps, on est obligé de présupposer la non-dialecticité du temps comme tel. Lorsque Derrida décrit la temporalité dialectique, il anticipe implicitement la totalité du temps – tout comme Husserl quand il parle de la totalité du flux du vécu. Cependant, cette anticipation de la totalité n'implique-t-elle pas l'accomplissement du temps, en somme son *Aufhebung* ? Sans doute, aussi longtemps qu'on thématise le temps indéfini et dialectique *comme tel*, on ne pourra pas ne pas considérer le présent comme forme non-dialectique.

Si Derrida ne parle plus de la dialectique du présent vivant dans des textes comme *La voix et le phénomène* et qu'il commence à résister au concept même de ce présent vivant,

c'est non seulement qu'il critique le primat du présent sous l'influence de Heidegger, mais aussi qu'il s'en prend à la conceptualisation en général, qui donne inévitablement lieu à la totalisation. Le jeune Derrida utilise le concept de dialectique afin d'assumer la finitude originaire du sujet et d'affirmer l'acheminement *indéfini* de la philosophie. C'est après avoir accepté l'irrécusabilité de l'*Aufhebung* du mauvais infini à l'infini positif, donc le caractère totalisant de la clôture elle-même indéfinie, qu'il quittera ce concept de dialectique et de présent vivant, et commencera à élaborer une stratégie de la déconstruction. Il renoncera aussi, nous semble-t-il, à conceptualiser le « temps » – serait-ce là un adieu au temps ? – et finalement tentera de *donner le temps* à des résistances à la conceptualisation. Dans la partie suivante, avant d'aborder l'ouvrage majeur de Derrida sur Husserl, *La voix et le phénomène*, nous étudierons deux textes importants, « Violence et métaphysique » et *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, pour examiner la réorganisation profonde de la pensée derridienne qui a lieu au milieu des années soixante.

Troisième partie

La naissance de la déconstruction : la métaphysique et le primat du présent

L'idée derridienne du temps peut se caractériser par trois traits principaux : 1) l'enchevêtrement ou la dialectique originaire entre des maintenant qui interdit la simplicité ponctuelle d'un maintenant instantané ; 2) l'altérité radicale des maintenant, d'où l'imprévisibilité de l'avenir et l'irréversibilité du passé ; 3) la critique s'adressant au primat traditionnel de la présence et du présent. Les deux premières caractéristiques, comme indiqué plus haut, sont déjà visibles dans les travaux du jeune Derrida sur Husserl. Le présent est constitué par ce que l'on appelle le passé et l'avenir, qui lui sont radicalement irréductibles. Derrida appelle « Présent Vivant » cette structure de temporalité, qui permet l'apparition et la réduction – sans négation – du non-présent dans le présent. Mais, le concept de présent vivant devient la cible principale de sa déconstruction à partir de la première version de « De la grammatologie » parue en 1965-66 dans la revue *Critique*. Derrida commence, sous l'influence évidente de Heidegger, à mettre en question la « présence » en tant que fondement vital de la métaphysique traditionnelle : « [...] 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 travail [...]. De 1963 à 1965, j'ai élaboré la problématique de la trace, qui commandait une déconstruction du logocentrisme et du phallogentrisme »¹. L'objectif de cette partie consiste à observer l'apparition du thème de « présence ». Nous analysons deux textes importants de cette époque, à savoir « Violence et métaphysique » (3-1) et le cours en 1964-1965, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* (3-2).

¹ J. Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, Paris, Flammarion, 2003, p. 275-277.

Chapitre premier (3-1)

« L'impérialisme du Même » et « la métaphysique de la présence » : le dialogue avec Levinas dans « Violence et métaphysique »

Dans ce chapitre, nous exposons d'abord brièvement l'essentiel de l'interprétation derridienne de Levinas et la lecture levinassienne de Husserl telle que Derrida la comprend (3-1-1), puis examinons de plus près le débat entre Levinas et Derrida qui est mis en scène dans « Violence et métaphysique » (3-1-2). La dernière section est consacrée à mesurer la proximité et la différence entre la notion du temps chez les deux philosophes (3-1-3).

3-1-1. Levinas et l'explication avec l'histoire de la parole grecque

« Violence et métaphysique » est un des plus importants textes de Derrida de cette époque, dans lequel figurent l'explication non seulement avec Levinas, mais aussi avec Husserl et Heidegger. Certes, il s'était déjà référé, dans *Le problème de la genèse*, au premier ouvrage de Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Cependant, selon son témoignage autobiographique, c'est au début des années 1960 qu'il découvre Levinas en tant que penseur singulier². Après avoir reconnu ses travaux particuliers, il entame rapidement la rédaction de « Violence et métaphysique », une des premières études sur Levinas, laquelle aura une grande influence sur les recherches ultérieures³. Cet article est reproduit dans *L'écriture et la différence* (1967). Lors de cette reproduction, l'auteur y ajoute plusieurs paragraphes et modifie considérablement le texte original. Par exemple, toutes les mentions de la « métaphysique de la présence » se trouvent dans les passages

² En 1961, Ricœur, qui préparait la soutenance de Levinas en tant que membre de son jury, a recommandé à Derrida de lire *Totalité et infini* : cf. J. Derrida, « Parole : Donner, nommer, appeler », art. cit., p. 21-22. Voir également Benoît Peeters, *Derrida, op. cit.*, p. 173-177.

³ Aujourd'hui, l'on trouve certaines critiques de cette interprétation donnée par Derrida. Mais puisque « [n]ous ne nous intéressons pas pour le moment à la vérité [levinassienne], mais à l'itinéraire de [Derrida] » (ED, p. 129), nous nous bornons à mentionner des exemples : Jean-Michel Salanskis, « Sur des objections à Levinas », *L'humanité de l'homme : Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011 ; Raoul Moati, *Événements nocturnes*, Paris, Hermann, 2012, p. 319-342.

ajoutés ou modifiés en 1967. La comparaison mot à mot des deux versions, à laquelle nous renonçons ici, permet de suivre le développement de la pensée derridienne de cette époque.

Le trait fondamental de son interprétation consiste à considérer la pensée de Levinas comme une tentative inouïe de quitter l'histoire de la philosophie occidentale. Dans la mesure où « le tout de l'histoire de la philosophie est pensé à partir de sa source grecque » (ED, p. 120), cela revient à « quitter le lieu grec, et peut-être le lieu en général [...] vers l'autre du Grec » (ED, p. 122). Derrida s'intéresse notamment à la confrontation de Levinas avec Husserl et Heidegger⁴, car ces deux philosophes, ou ces deux Grecs, répètent l'histoire totale de la philosophie. La phénoménologie husserlienne et l'« ontologie »⁵ heideggerienne pensent l'historicité et la traditionnalité de manière originale. Leurs caractéristiques communes se résument en trois points : 1) ils regardent la pensée grecque comme origine de la philosophie ; 2) ils tentent de réduire la métaphysique et 3) l'éthique est « ordonnée à autre chose qu'elle-même, à une instance antérieure et plus radicale » (ED, p. 121). Selon Derrida, Levinas résiste à ces trois points. 1) La pensée levinassienne veut se libérer de la philosophie grecque, car cette dernière est, en fait, la domination du Même et de l'Un qui opprime l'Autre ; 2) Cette pensée se définit comme la « métaphysique » qui désire l'infini dépassant la totalité ; 3) elle appelle alors « à la relation éthique – rapport non-violent à l'infini comme infiniment-autre, à autrui – qui pourrait seule ouvrir l'espace de la transcendance et libérer la métaphysique » (ED, p. 123). La domination du Même est « l'impérialisme du Même »⁶. Et si l'autre ne peut apparaître que dans, pour et par le même, c'est la « violence ». Afin de respecter autrui comme tout autre, d'établir un rapport non-violent avec autrui, il convient d'ébranler le primat du Même : il s'agit de renverser « la dissymétrie classique du même et de l'autre » (ED, p. 140).

⁴ Selon Derrida, l'essence du rapport de Levinas avec Husserl et Heidegger peut se résumer comme suit : « Levinas [...] est installé] dans la différence entre Husserl et Heidegger, critique toujours l'un dans un style et selon un schéma empruntés à l'autre, finissant par les renvoyer ensemble dans les coulisses comme compères dans le “jeu du Même” et complices dans le même coup de force historico-philosophique » (ED, p. 145). Il nous semble que ce passage peut également être appliqué à la pensée de Derrida lui-même.

⁵ Comme nous allons le voir, Derrida sait que ce mot d'ontologie n'est plus assumé par le soi-disant « deuxième Heidegger ».

⁶ E. Levinas, *Totalité et infini* (1961), Paris, Poche, 1990, p. 28 (désormais TI).

Pour s'expliquer avec l'histoire grecque de la philosophie, Levinas s'inspire de « l'eschatologie messianique » qui dépasse l'histoire elle-même. Son texte est l'endroit où a lieu l'étrange dialogue entre l'hébraïsme et l'hellénisme, entre le Juif et le Grec, d'où la fameuse citation de Joyce à la fin de ce texte, « *Jewgreek is greekjew. Extremes meet* »⁷. Pour ce faire, Levinas ne recourt qu'à l'expérience elle-même, à « ce qu'il y a de plus irréductible dans l'expérience : passage et sortie vers l'autre ; l'autre lui-même en ce qu'il y a de plus irréductiblement autre : autrui » (ED, p. 123). Dans la mesure où l'ultime fondement de sa pensée est toujours l'expérience nue comme rencontre avec l'infiniment-autre, elle est, Derrida le souligne avec force, « empirisme ». Cependant, comme nous l'avons vu, notre philosophe n'est toujours pas d'accord avec l'empirisme qui ne peut se défendre en tant que discours philosophique. Il pose de nombreuses questions sur l'interprétation levinassienne de Hegel, de Husserl et de Heidegger. L'essence de ses questions réside dans la validité du discours de Levinas qui semble, aux yeux de Derrida, vouloir établir la « pensée pure de la différence pure » (ED, p. 224)⁸. Comment Levinas peut-il parler d'autrui, ou parler à autrui, avec le langage fini et, donc, essentiellement marqué par le Même ? Son *eschatologie*, en tant que discours, ne présuppose-t-elle pas la phénoménologie transcendantale de Husserl et l'ontologie de Heidegger ? « Nécessité d'emprunter les voies de l'unique logos philosophique » (ED, p. 226), cette nécessité serait imposée à toute tentative de critiquer la philosophie traditionnelle, y compris la déconstruction. Pourtant, il n'en reste pas moins vrai que la mise en question par Levinas de ces deux Grecs est radicale – la philosophie se laisse questionner par l'eschatologie. Certes, Derrida soupçonne que le discours levinassien est « l'empirisme » qui est incapable de se justifier, mais il soutient également que « cette incapacité, lorsqu'elle est assumée avec résolution, conteste la résolution et la cohérence du logos (la philosophie) en sa racine au lieu de se laisser questionner par lui » (ED, p. 226). Dans « Violence et métaphysique »,

⁷ À la fin de ce texte, Derrida présente une hypothèse selon laquelle le « judaïsme [est l']expérience de l'infiniment autre » (ED, p. 226).

⁸ Derrida remet en question cette notion de « différence pure » en se référant à la thèse de Hegel dans la *Science de la logique*. « La différence pure n'est pas absolument différente (de la non-différence). La critique par Hegel du concept de différence pure est sans doute ici, pour nous, le thème le plus incontournable. Hegel a pensé la différence absolue et a montré qu'elle ne pouvait être pure qu'en étant impure » (ED, p. 227). Il est toujours question de la « négociation » avec la logique spéculative à laquelle personne ne peut se soustraire totalement.

plutôt que de considérer la pensée de Husserl et de Heidegger comme dernier mot, Derrida ne veut « que commencer à éprouver, à respecter [leur] pouvoir de résistance aux critiques de Levinas » (ED, p. 194). Ce travail est indispensable pour élaborer la stratégie permettant d'ébranler la phénoménologie et l'ontologie. Levinas tente de résister à l'impérialisme du Même en renversant la hiérarchie entre le Même et l'Autre. Derrida s'interroge sur la validité de cette stratégie tout en reconnaissant son importance. En fait, les questions posées dans « Violence et métaphysique » « ne seront rien moins que des objections : les questions plutôt qui *nous* sont posées par Levinas » (ED, p. 125, souligné par Derrida). En prenant au sérieux les questions posées *par* Levinas, Derrida élabore sa propre stratégie pour s'expliquer avec l'histoire de la philosophie ; en somme, il *déconstruit* la philosophie traditionnelle *autrement* que le fait Levinas⁹.

Voyons la lecture de Husserl donnée par Levinas telle que Derrida la présente. Ce dernier résume d'abord la « déconstruction » levinassienne de la phénoménologie dans les textes avant *Totalité et infini*. Ce qui est réfuté dans la phénoménologie, c'est son « théorétisme », primat de l'attitude théorétique – Derrida le nomme « violence de la lumière ». Le fondateur de la phénoménologie donne toujours le privilège à la perception de l'objet extérieur : celle-ci joue un rôle de fil conducteur, de guide transcendantal, de l'analyse phénoménologique. Il est vrai que Levinas n'ignore pas le fait qui complique ce primat de la conscience théorétique ; Husserl thématise aussi les consciences non-théorétiques, par exemple la conscience axiologique. Selon lui, il n'en demeure pas moins que la conscience théorétique a un statut privilégié par rapport aux autres consciences, car « une position d'ordre théorique » est toujours incluse dans tous types d'actes objectivants. Pourquoi le théorétisme est-il accusé ? C'est parce qu'il réduit l'altérité absolue de l'autre en le considérant comme l'objet de la connaissance ; il ne rencontre pas l'autre, « en le connaissant, en l'identifiant, en l'assimilant » (ED, p. 136.) La conscience théorétique s'enferme ainsi dans une sorte de solitude. En prétendant connaître l'autre, elle manque

⁹ Derrida indiquera plus de trente ans après : « À sa manière, selon l'idiome de son histoire, et sans se servir du mot, Levinas a aussi organisé une puissante “déconstruction” de l'ontologie, [...] de ce qui domine la philosophie occidentale » (Derrida et Alain David, « Derrida avec Levinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *Magazine littéraire*, n° 419, 2003, p. 32).

décisivement de l'autre comme infiniment-autre¹⁰. La pensée de Levinas, elle aussi, nécessite une solitude, mais la solitude issue de l'insaisissabilité de l'autre. Elle veut rencontrer l'autre dans la séparation, dans son absence même. Quoi qu'il en soit, lorsqu'une philosophie ne respecte pas l'autre, elle est *violente*, elle opprime l'Autre au nom du Même. La philosophie théorétique qui paraît, à première vue, politiquement neutre, participe en fait à la possession politique. Levinas décèle son idéologie politique et éthique cachée sous une apparence désintéressée¹¹ :

Incapable de respecter l'autre dans son être et dans son sens, phénoménologie et ontologie seraient donc des philosophies de la violence. À travers elles, toute la tradition philosophique aurait partie liée, dans son sens et en profondeur, avec l'oppression et le totalitarisme du même. [...] « Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir »¹². Voir et savoir, avoir et pouvoir ne se déploient que dans l'identité oppressive et lumineuse du même et restent, aux yeux de Levinas, les catégories fondamentales de la phénoménologie et de l'ontologie (ED, p. 136).

Comment cette thèse est-elle reprise dans *Totalité et infini* ? Dans la première section qui a « le caractère préparatoire, mais où se dessine l'horizon de toutes ces recherches » (TI, p. 16), Levinas fait ressortir un contraste entre le Même et l'Autre, Moi et Autrui¹³. Alors que le

¹⁰ La pensée objectivante « enferme le pensant en lui-même et dans ses catégories, et, en plaçant sous la juridiction et l'objectivité de la nature, se rit comme d'enfantillages, des aventures métaphysiques des saints, des prophètes et des poètes et, tout simplement, des hommes vivants » (E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger : l'édition suivie d'Essais nouveaux*, Paris, Vrin, 1967, p. 144, abrégé désormais en EDE).

¹¹ Derrida écrit que « [l]a notion de *primauté* dont use si fréquemment Levinas traduit bien le geste de toute sa critique. Selon l'indication présente dans la notion d'ἀρχή, le commencement philosophique est immédiatement transposé en commandement éthique ou politique. Le *primat* est d'entrée de jeu principe *et* chef. Toutes les pensées classiques interrogées par Levinas sont ainsi traînées vers l'*agora*, sommées de s'expliquer dans un langage éthico-politique qu'elles n'ont pas toujours voulu ou cru vouloir parler, sommées de se transposer en avouant leur dessein violent » (ED, p. 145, souligné par Derrida). Derrida considère donc le renversement de la primauté donnée au Même et à l'ontologie comme thème central de Levinas ; et il hérite de ce geste, dans la mesure où l'inversion de l'opposition classique, à savoir entre parole et écriture, origine et trace, etc., constitue une opération importante de la déconstruction. Mais, puisque « le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique » (GA 9, S. 328 ; « Lettre sur l'humanisme » (1946), traduit par Roger Munier, *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 85), il faut également un autre geste, une autre phase, consistant à déplacer le lieu lui-même où se situe ladite opposition. Ainsi, la déconstruction se fait par « un double geste, une double science, une double écriture » (MP, p. 392).

¹² E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 83 (nous l'abrégeons dans cette partie par TA).

¹³ En fait, la lecture de *Totalité et infini* dans « Violence et métaphysique » se concentre sur cette section théorique, mais d'« inconfort », d'où la limite de cette lecture « très partielle ». Comme celle-ci reste schématique et qu'elle n'entre pas dans l'analyse féconde et concrète qui est

Même s'identifie dans le Moi de façon concrète, l'Autre reste transcendant par rapport au Même ; et l'altérité de l'Autre est « antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même » (TI, p. 28). Il existe une séparation irréductible entre le Même et l'Autre : le premier constitue la totalité, le second est l'infini – « l'autre n'est l'autre que si son altérité est absolument irréductible, c'est-à-dire infiniment irréductible ; et l'infiniment-Autre ne peut être que l'Infini » (ED, p. 154). Ce qui fonde cette séparation radicale, c'est le fait que « chaque être a son temps, c'est-à-dire son *intérieurité* » (TI, p. 50), qui n'est pas réductible au temps universel, au temps de l'historiographe. Or, alors même que la séparation du Même par rapport à l'Autre est absolue, le Même peut « entrer en relation avec un Autre sans le priver aussitôt de son altérité » (TI, p. 27). Levinas appelle « désir métaphysique » le mouvement vers l'absolument-autre et « Autrui » cet absolument-autre. Il se réfère au concept d'intentionnalité pour penser ce désir. Mais cette intentionnalité vise l'absolument-autre. Et le désir pour lui n'est pas produit par un vide à combler. Ce qui désire l'infiniment-autre, c'est « celui qui ne manque de rien [...], celui qui possède entièrement son être » (TI, p. 106). Bien que le processus d'identification du Même en tant que moi soit concret, il ne se heurte pas encore à l'altérité radicale. Puisque « le moi ne peut engendrer en soi l'altérité » (ED, p. 140), c'est à partir de la rencontre d'autrui que l'altérité absolue apparaît. L'économie du Même, ou jeu du Même, à laquelle est consacrée la deuxième partie de *Totalité et infini*, serait la condition nécessaire pour accueillir autrui, mais non pas la condition suffisante.

Tandis que l'Autre infini dépasse toujours la totalité du Même, de la subjectivité, celle-ci rencontre et accueille l'Autre ; elle contient en soi « ce qu'il ne peut ni contenir ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles » (TI, p. 12). La subjectivité est définie, chez Levinas, comme ce qui accueille Autrui, comme l'« hospitalité ». Cette rencontre avec autrui n'est pas conceptualisable, parce qu'elle n'est que « *la* rencontre, la seule issue, la seule aventure hors de soi, vers l'imprévisiblement-autre. *Sans espoir de retour* » (ED, p. 141, c'est Derrida qui souligne). Et l'autre se présente

développée dans les trois sections suivantes de cet ouvrage, elle est évidemment *violente* et infidèle à l'auteur. Mais, étant donné que toute lecture est plus ou moins violente, c'est la validité et l'efficacité de cette lecture violente qu'il faut envisager.

comme un visage : le visage de l'Autre « dépass[e] l'idée de l'Autre en moi ». Il « détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate » (TI, p. 43). On rencontre immédiatement le visage de l'autre dans le « vis-à-vis ». Étant donné qu'autrui est absolument-autre, la rencontre avec son visage n'a pas la forme du contact intuitif. Le vis-à-vis est, si l'on peut dire, la rencontre dans la séparation. Pourtant, le visage n'est pas le signe de l'autre, mais sa présence elle-même, son οὐσία. En conséquence, « [d]ans le visage, l'autre se livre en personne comme autre, c'est-à-dire comme ce qui ne se révèle pas, comme ce qui ne se laisse pas thématiser » ; le visage « se présente comme absence et appar[âit] comme non-phénoménalité » (ED, p. 152). Je n'atteins l'autre que comme inaccessible et intangible ; la présence du visage est à la fois présence directe et présence lointaine. Un tel rapport paradoxal avec l'Autre infini, que Levinas nomme métaphysique, n'est possible que dans la relation du langage, car le langage – ou la parole – « maintient la distance entre moi et Autrui, la séparation radicale qui empêche la reconstitution de la totalité » (TI, p. 28-29). Mais, en tant que l'infinité de l'autre déborde toujours l'idée de l'infini, il ne s'agit pas de thématiser ni de conceptualiser l'Autre. Si l'on ne peut parler *du* visage de l'autre, on ne peut que *lui* parler. L'essence du langage n'est pas l'accusatif, mais « l'interpellation, le vocatif » (TI, p. 65). Cette « relation d'homme à homme » (TI, p. 77) à partir du vocatif oral est appelée « éthique ». Ainsi, on ne tutoie pas, mais on vouvoie, car le rapport avec l'autre n'est pas une relation réciproque entre deux hommes égaux. Autrui se place dans une dimension de hauteur parce qu'il est transcendant, il y a une dissymétrie entre le moi et l'autre. La parole d'autrui est l'enseignement qui m'est donné par mon maître : « [l]a justice consiste à reconnaître en autrui mon maître » (TI, p. 68). Ainsi, la hiérarchie classique entre le Même et l'Autre est ébranlée : « [i]l faut intervertir les termes » (TI, p. 38). Il s'ensuit que « la métaphysique précède l'ontologie ».

La phénoménologie est remise en question par Levinas d'un tel point de vue. Le rapport originaire avec l'autre pour Husserl est, selon le Levinas lu par Derrida, sa compréhension et son intuition à partir de l'acte objectivant. Levinas soutient au contraire que ce qui est originaire, c'est le rapport personnel, donc éthique, avec autrui. L'éthique doit précéder la phénoménologie. Parallèlement, l'autre, thématisé dans la phénoménologie –

alter ego – n’est pas l’autre authentique, autrui. D’après la célèbre *cinquième Méditation*, le sujet égologique constitue d’abord un corps d’autrui dans la sphère primordiale, et puis l’accouple avec son propre corps, et finalement il le considère comme un *alter ego* ; c’est le processus de l’« appréhension » (*Appräsentation*). Dans la phénoménologie, la relation avec autrui est ainsi précédée par la constitution transcendantale de l’*alter ego*. Cette analyse est problématique aux yeux de Levinas : c’est parce qu’« en faisant de l’autre [...] un phénomène de l’ego, constitué par appréhension analogique à partir de la sphère d’appartenance propre de l’ego, Husserl aurait manqué l’altérité infinie de l’autre et l’aurait réduite au même. Faire de l’autre un alter ego, [...] c’est neutraliser son altérité absolue » (ED, p. 180). Pour penser l’altérité infinie de l’autre, il faut renverser l’ordre entre le sujet et l’autre ; avant que je constitue l’autre, l’autre m’appelle. Ce n’est qu’à partir de l’appel de l’autre que je me tourne vers lui – « [l]’expérience absolue n’est pas dévoilement mais révélation » (TI, p. 61). Autrui est d’abord un interlocuteur dans le rapport éthique.

3-1-2. Éprouver le pouvoir de résistance de Husserl aux critiques de Levinas

Derrida s’interroge beaucoup sur la lecture levinassienne de la phénoménologie et de l’ontologie. Les questions « sont toutes, en des sens divers, question de langage » (ED, p. 161). Comment la pensée de Levinas, qui veut quitter le lieu grec, peut-elle effectuer cette sortie, tout en continuant d’utiliser le langage, le discours philosophique, donc le logos grec ? L’absolument-autre étant l’infini positif qui ne comporte aucune négativité, ne peut-il « se traduire dans le langage qu’en se trahissant par un mot négatif (in-fini) » (ED, p. 168) ? Aussi longtemps que la pensée et le langage seront inséparables, on ne sera pas en mesure de sauver à la fois le discours philosophique et le thème de l’infinité positive de l’autre, car le langage et le discours sont irréductiblement enracinés dans le Même. En ce sens, « les pensées modernes qui ne veulent plus distinguer ni hiérarchiser la pensée et le langage sont essentiellement [...] [les] pensées de la finitude originare » (ED, p. 169)¹⁴. Si Levinas

¹⁴ Levinas ne s’opposerait peut-être pas à cette détermination de la phénoménologie, parce que, selon lui, « [l]a description phénoménologique cherche la signification du fini, dans le fini lui-même » et, dans la phénoménologie, « [c]e qui semblait de prime abord un échec – l’inachèvement

méprise le discours, comme le font la théologie négative et Bergson, son argumentation est au moins cohérente. Pourtant, Levinas accorde de l'importance au langage qui seul peut ouvrir à un rapport non-violent avec autrui. C'est pourquoi Derrida arrive à la conclusion que « Levinas se résout donc à trahir son intention dans son discours philosophique. Celui-ci n'est entendu et n'enseigne qu'en laissant d'abord circuler en lui le même et l'être » (ED, p. 224). Aux yeux de notre philosophe, la difficulté de la pensée levinassienne provient de sa double exigence aporétique : contester le logos grec sans y renoncer – et cette exigence est bien évidemment partagée par Derrida. Or, même si Derrida paraît *défendre* Husserl et Heidegger *contre* Levinas, ce n'est qu'en apparence. En réalité, il ne le fait que pour « commencer à éprouver, à respecter [leur] pouvoir de résistance aux critiques de Levinas » (ED, p. 194). En admettant et en éprouvant la validité de la phénoménologie et de l'ontologie, notre penseur tente de les déconstruire *autrement* que Levinas.

Sur la lecture levinassienne de Husserl, les questions de Derrida peuvent se classer en trois thèmes : 1) le thème du théorétisme et de l'objectivisme, 2) celui de l'intentionnalité et 3) celui de l'alter ego. 1) Comme nous l'avons vu, la mise en question du théorétisme et de l'objectivisme de la phénoménologie se situe, depuis *Théorie de l'intuition*, au cœur de la critique levinassienne de Husserl. Mais Derrida pense que ce qui est privilégié dans la phénoménologie est non pas « ce qu'on entend communément par objectivité » (ED, p. 179), mais l'*objectivité en général*. C'est toujours cette dernière qui constitue le sujet central chez Husserl, car elle est la condition de la possibilité des objets particuliers. Derrida se demande si l'objet éthique dont parle Levinas doit présupposer cette objectivité en général. Pour cette raison, il affirme qu'« [i]l suffit que le sens éthique soit *pensé* pour que Husserl ait raison » (ED, p. 178-179). Levinas ne peut parler sans confirmer l'enracinement de son éthique dans la phénoménologie transcendantale. On pourrait peut-être accuser Husserl de ne pas penser sérieusement le rapport éthique, mais ce n'est pas *son* problème. Il veut thématiser seulement la dimension transcendantale par laquelle « il convient de commencer *en droit* » (ED, p. 179).

2) Levinas veut retenir de « l'enseignement essentiel de Husserl » le concept de l'intentionnalité, car celle-ci implique « le débordement de la pensée objectivante » (TI,

d'une série d'aspects de la chose – est un mode d'achèvement de la chose ; ce qui déforme le souvenir, constitue précisément la fidélité *sui generis* du souvenir » (EDE, p. 113-114).

p. 14)¹⁵. Néanmoins, d'après lui, Husserl ne pouvant relier ce concept à la transcendance infinie d'autrui, l'enferme dans la structure noético-noématique. L'intentionnalité phénoménologique est commandée par l'idée de l'adéquation qui « épuiserait et intérioriserait toute distance et toute altérité véritables » (ED, p. 174). Pour Levinas, au contraire, l'intentionnalité doit être liée de façon originaire à l'idée de l'infini qui est originairement *inadéquate* par rapport à toutes les intentions qui la visent. Mais Derrida doute de cela : « est-il un thème plus rigoureusement et surtout plus littéralement husserlien que celui de l'inadéquation » (ED, p. 176) ? Déjà dans les *Idées I*, Husserl soulignait avec force que la perception de la chose transcendante était essentiellement inachevée, et que le flux du vécu était indéfini, dont la donnée adéquate est impossible. Il est vrai que la perception transcendante de la chose et l'intuition de la totalité du flux sont guidées par l'Idée de l'achèvement, Idée au sens kantien. Cependant, cette Idée elle-même ne peut jamais être l'objet de l'intuition sensible. La structure d'horizontalité, qui interdit l'accomplissement définitif de ces intuitions, a « la forme de l'ouverture in-définie » ; ce qui « garde le plus sûrement [la phénoménologie husserlienne] contre toute totalisation, contre l'illusion de la présence immédiate d'un infini de plénitude » (ED, p. 177). Dans la mesure où la conscience est infiniment inadéquate à l'objet extérieur, l'intentionnalité serait, selon les mots de Derrida, le « respect lui-même », « l'irréductibilité à jamais de l'autre au même, mais de l'autre *apparaissant comme* autre au même » (ED, p. 178). L'intentionnalité phénoménologique permet que l'autre apparaisse en tant qu'autre, en tant qu'inépuisable pour moi.

Si l'intentionnalité phénoménologique respecte l'altérité de l'autre, c'est que cet autre est *infini* ou plutôt *indéfini*. La chose en soi et la totalité du vécu nous échappent et diffèrent infiniment. L'enchaînement des esquisses et le flux immanent ne constituent pas la totalité. Levinas pourrait s'opposer à cette infinité de la phénoménologie qui n'est *in-finie* qu'en tant qu'inachevable ou inatteignable. Au contraire, l'infinité de l'Autre, chez lui, est l'infini positif et actuel qui ne se limite pas par la négativité. Il élabore son idée d'infini en se référant

¹⁵ Il écrit aussi que l'intentionnalité provoque la « modification du concept même de la philosophie qui s'identifiait à l'absorption de tout "Autre" par le "Même" ou à la déduction de tout "Autre" à partir du "Même" » (EDE, p. 127).

à l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de Platon et à la troisième Méditation de Descartes : ces infinis débordent absolument le Même. Derrida tire de cela deux interprétations. Premièrement, en contraste avec l'infinité de l'Autre, la totalité qui constitue l'essence du Même y est totalité finie ; la totalité est « toujours *définie* par Levinas, toujours déterminée par une option, une décision initiale du discours, comme *totalité finie* [...]. Cette détermination est un axiome silencieux » (ED, p. 158). Deuxièmement, l'infinité dans la phénoménologie n'est pas le vrai infini au sens levinassien, parce qu'elle ne connaît pas l'altérité absolue d'autrui ; elle est, en terme hégélien, « mauvaise infinité » (*schlechte Unendlichkeit*). Il y a donc, chez Levinas, une structure triadique, la finitude, le mauvais infini et le « vrai infini » (*wahre Unendlichkeit*) qui paraît correspondre à l'opposition hégélienne entre fini et infini. La différence entre les deux réside dans le fait suivant : pour Levinas, le vrai infini relève de l'Autre et il n'a aucune négativité, et pour Hegel, le vrai infini appartient au Même et il est la négation de la négation. Selon Derrida, l'infini levinassien est l'« infini classique » qui ne comprend aucune négativité – mais, le terme même d'in-fini trahit déjà ce qu'il veut désigner. C'est pourquoi, aussi longtemps que l'on regardera le langage comme essence de la pensée – ce que fait Levinas – l'infini classique ne pourra être décrit. De plus, il serait impossible de penser l'infinité positive comme trait de l'Autre. En effet, l'autre n'est ce qu'il est qu'étant autre par rapport au même. « L'infiniment autre ne serait pas ce qu'il est, autre, s'il était infinité positive et s'il ne gardait en lui la négativité de l'in-défini, de l'ἄπειρον » (ED, p. 168). Autrement dit, l'infiniment autre n'est ce qu'il est, autre, que s'il est autre *que*, autre *que moi*. Ainsi, n'étant plus absolument séparé de moi, il se définit par la négation du moi ; l'altérité et la négativité sont de ce fait inséparables. L'altérité absolue ne peut être, aux yeux de Derrida, l'infinité positive. L'infini positif est, comme le pense Hegel, l'infini du Même qui assimile, sinon efface, l'autre. Comment peut-on être fidèle à l'altérité de l'autre ? Derrida fournit une réponse *provisoire* :

Dans ces conditions, la seule position efficace pour ne pas laisser envelopper par Hegel *pourrait sembler*, pour un instant, être la suivante : tenir pour irréductible le faux-infini (c'est-à-dire en un sens profond la finitude originaire). C'est peut-être au fond ce que fait Husserl en montrant l'irréductibilité de l'inachèvement intentionnel, donc de l'altérité, et que la conscience étant irréductible, elle ne saurait jamais, par essence, devenir conscience-soi, ni se rassembler absolument auprès de soi dans la parousie d'un savoir absolu (ED, p. 176, nous soulignons).

Ainsi, il « pourrait sembler » que Derrida défende la position husserlienne du faux-infini et de la finitude originaire, contre l'infinisme de Levinas et de Hegel¹⁶. La notion levinassienne de l'infini est impossible, car l'infini de l'Autre ne peut être l'infini positif. La notion hégélienne de l'infini serait peut-être possible. Mais, puisque cette infinité est l'infini du Même comme négation de négation, l'altérité de l'autre est incorporée et opprimée dans le Même totalisant. La notion husserlienne de l'infini « pourrait sembler » être une seule notion possible permettant de respecter l'autre. Toutefois, le passage suivant nuance la situation :

Mais cela peut-il *se dire*, peut-on penser le « faux-infini » comme tel (en un mot, le temps), s'y arrêter comme à la vérité de l'expérience, sans avoir *déjà* (un *déjà* qui permet de penser le temps !) laissé s'annoncer, se présenter, se penser et se dire le *vrai* qu'il faut alors reconnaître comme tel ? (ED, p. 176, c'est Derrida qui souligne)

S'il est vrai que Derrida apprécie hautement le caractère indéfini et inachevé de l'infinité phénoménologique, il ne pense pas qu'elle soit « le dernier mot sur ce problème ». Le mauvais infini *doit* être relevé (*aufgehoben*) dans le vrai infini. L'indéfini peut constituer la totalité – totalité *infinie*. Derrida reconnaîtra cette nécessité d'*Aufhebung* lorsqu'il écrira à la fin de *La voix et le phénomène* : « le hégélianisme semble plus radical [que la phénoménologie] : par excellence au point où il fait apparaître que l'infini positif doit être pensé [...] pour que l'indéfini de la différence apparaisse *comme telle* » (VP, p. 114). Nous reviendrons sur cette question dans la quatrième partie. Certains lecteurs soulignent le finitisme de la pensée derridienne : l'importance de la finitude originaire, chez lui, est indubitable. Mais, nous mettons aussi l'accent sur un autre aspect de sa pensée, aspect qui nous demande de penser l'inévitabilité de l'*Aufhebung* de la finitude¹⁷.

¹⁶ C'est une thèse que semble défendre Martin Hägglund, mais, pour la raison que nous allons expliquer, nous ne partageons pas cette interprétation. De fait, il dissimule une réserve de Derrida en omettant l'expression « pourrait sembler » dans sa citation (*Radical Atheism, op. cit.*, p. 93).

¹⁷ Dans *Apories*, Derrida écrit : « [i]l y a là une affirmation de la finitude originaire que Hegel aura cru pouvoir, non sans de fortes raisons, renverser chez Kant : on ne peut pas penser la finitude originaire sans l'enlever sur fond d'infini, ni l'être-à-mort sans partir de l'immortalité. Comme le plus souvent, Heidegger est ici du côté de Kant, de ce *côté-ci* de la finitude et non du côté de Hegel ; mais Hegel n'est-il pas celui qui a voulu penser l'unilatéralité de la frontière et pour cela montrer qu'on est toujours déjà de l'autre côté de l'ici ? » (*Apories, op. cit.*, p. 102-103).

Revenons au dialogue entre Levinas et Husserl. 3) Leur troisième et le plus fondamental désaccord est à propos d'autrui, de l'alter ego. Faire de l'autre un alter ego, cela revient-il vraiment à neutraliser son altérité absolue ? D'après Derrida, Husserl essaie toujours de décrire « l'autre *en tant qu'autre* », donc l'autre irréductible au moi. L'alter ego me présente en tant que non-présence, se phénoménalise en tant que non-phénoménalisable : « [c]'est cet apparaître de l'autre comme ce que je ne puis jamais être, c'est cette non-phénoménalité originaire qui est interrogée comme phénomène intentionnel de l'ego », car l'intentionnalité visant l'autre a « le caractère irréductiblement médiate » (ED, p. 182). L'appréhension analogique est nécessaire pour comprendre l'autre, parce qu'il est absolument impossible de vivre l'expérience de l'autre de façon originaire, de vivre « son vécu, de son côté, tel qu'il est vécu par lui » (ED, p. 183). L'altérité de la chose transcendante est aussi irréductible : certaines parties de la chose restent cachées. Mais la présentation de ces parties cachées est, par principe, toujours possible. L'altérité de l'alter ego est, en un sens, plus foncière que celle de la chose, dans la mesure où elle est l'altérité d'une autre origine absolue du monde : « [c]ette transcendance du non-propre n'est plus celle du tout inaccessible à partir d'esquisses toujours partielles : transcendance de l'*Infini*, non pas de la *Totalité* » (ED, p. 183, souligné par Derrida).

D'après Derrida, Husserl respecte, lui aussi, l'altérité d'autrui ; il existe une certaine proximité entre Levinas et Husserl. Pourtant, ce dernier considère l'infiniment-autre comme « une modification intentionnelle de l'ego en général », à savoir comme un *autre ego*. Cela peut sembler, aux yeux de Levinas, être un geste violent qui réduit l'altérité d'autrui. Mais Derrida en défend la validité pour deux raisons. D'une part, en revenant à la dimension originaire où l'autre apparaît en tant qu'autre, « Husserl se donne le *droit de parler* de l'infiniment autre comme tel, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage » (ED, p. 183, c'est Derrida qui souligne). Levinas parle en fait de l'infiniment-autre. Cependant, si cet autre n'est pas une modification intentionnelle de l'ego, donc s'il n'est pas l'autre apparaissant comme autre *pour moi*, comment peut-il en parler avec légitimité ? Ce dont nous pouvons parler rigoureusement, c'est seulement ce qui se phénoménalise à la conscience. Comme mentionné plus haut, la phénoménologie est, pour Derrida, une

méthodologie rigoureuse, le « droit à la parole » (IOG, p. 170)¹⁸. D'autre part, l'altérité de l'autre est absolue, car cet autre est un autre *ego*, « c'est-à-dire d'une certaine façon le même que moi » (ED, p. 187). Si l'autre n'a pas la forme de l'ego, la différence entre l'altérité d'autrui et celle de la chose disparaît, car autrui est absolument autre pour la simple raison qu'il est, en tant qu'ego comme moi, une origine transcendante du monde. Derrida soutient que « [l']autre comme alter ego, cela signifie l'autre comme autre, irréductible à *mon* ego, précisément parce qu'il est ego, parce qu'il a la forme de l'ego » (ED, p. 184). La dissymétrie entre le moi et l'autre thématifiée par Levinas n'est possible que lorsque cet autre est aussi un ego. Derrida nomme « économie »¹⁹ cette « symétrie transcendante de deux asymétries empiriques ». Cette formulation résume bien la contradiction inhérente au concept de l'autre : l'autre ego est absolument autre pour moi parce qu'il est aussi un ego, donc parce qu'il est le même que moi. Il y a donc l'étrange économie du même et de l'autre.

Derrida reconnaît la nécessité de recevoir d'abord autrui comme un autre ego²⁰. Ce sont ces « rapports éidétiques nécessaires [qui sont] visés par la description husserlienne » (ED, p. 187) et qui doivent être présumés par l'éthique dont parle Levinas. Puisque l'altérité d'autrui n'est possible sans cette forme d'égoïté, Husserl décrit les conditions fondamentales des rapports non-violents avec autrui, son geste étant « le plus pacifique qui

¹⁸ En somme, comment peut-on parler de l'infiniment-autre sans perdre la rigueur philosophique ? Telle est, nous semble-t-il, une des questions majeures dans « Violence et métaphysique ». Derrida se préoccupe souvent de la légitimité du discours qui prétend transgresser la métaphysique traditionnelle, par exemple celui d'Artaud, de Nietzsche, de Bataille et de Levinas, tout en partageant avec ces auteurs la méfiance par rapport à la tradition de la philosophie. Mais, Levinas élabore, lui aussi, sa propre stratégie du « recours au langage ». Dans sa lettre à Derrida en 1964, pour le remercier d'avoir écrit « Violence et métaphysique », Levinas avance que l'au-delà peut se montrer « dans l'équivoque » ou « dans l'énigme » du langage, ce qui le différencie de la « théologie négative » de Heidegger et de Derrida (« Lettre d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida du 22 octobre 1964 », Danielle Cohen-Levinas (éd.), *Lire Totalité et infini*, Paris, Hermann, 2011, p. 213-214). Alors que Derrida pense le problème de la possibilité juridique et méthodique du discours légitime à partir de la phénoménologie, Levinas s'efforce de décrire l'expérience concrète en mobilisant de divers termes et en recourant à leur équivocité.

¹⁹ Levinas développe une analyse féconde sur « l'économie du Même » dans la deuxième partie de *Totalité et infini*. Mais, cette économie ne rencontre pas encore l'absolument-autre. Derrida, en revanche, cherche à saisir l'économie négociant aussi avec l'altérité absolue : sous l'influence de Bataille, il l'appelle « économie générale », un autre nom possible de la différence.

²⁰ Cette fidélité au thème de l'appréhension sera maintenue dans son texte ultérieur : dans *Le toucher*, Derrida défendra l'analyse de la cinquième méditation, cette fois, allant contre l'idée de « confusion » chez Merleau-Ponty. Pour notre penseur, la séparation radicale entre moi et autrui montrée par Husserl est irrécusable. Ce qui distingue Derrida de Husserl, c'est le fait que le premier reconnaît aussi cette séparation à l'intérieur du moi, dans son auto-affection qui est en fait une auto-hétéro-affection : cf. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 217-219.

soit » (ED, p. 188). Toutefois, il n'est pas « absolument pacifique », mais « économique ». En effet, si l'on définit la violence comme une réduction de l'altérité absolue de l'autre à l'altérité apparaissant *pour moi*, ce geste constitue une *violence*, mais une violence *transcendantale* ou *pré-éthique* à laquelle tout discours ne peut se soustraire. L'Autre ne peut apparaître que dans le Même et qu'en étant dissimulé par lui, nécessité inéluctable. La détermination de l'autre comme alter ego est donc à la fois violente – violence inhérente à tout rapport à l'autre – et non-violente au sens où elle ouvre le rapport à l'autre : il s'agit d'une économie. Selon Derrida, cette violence transcendantale est aussi « la violence comme origine du sens et du discours dans le règne de la finitude » (ED, p. 189). Et la complicité du discours et de la violence est « l'essence même de l'histoire », de « l'historicité transcendantale », parce que l'autre ne peut apparaître, dans le discours et dans le langage, qu'*en tant qu'autre que moi*. Le discours est donc originairement violent et se fait violence pour lutter contre la violence. Si la violence du discours disparaît, l'autre ne peut plus apparaître pour moi, il n'y a plus de rapport avec l'autre, son altérité peut alors être complètement ignorée dans le silence. La violence du discours est donc « la moindre violence possible » qui est exigée pour « réprimer la pire violence, celle du silence primitif et pré-logique, [... la] violence absolue qui ne serait même pas le contraire de la non-violence » (ED, p. 191).

Cette nécessité irréductible de la violence, que l'autre doive apparaître autre-pour-moi, tient en dernière instance à la facticité originaire de l'égoïté, à l'« impossibilité pour le moi de ne pas être soi »²¹. Je dois toujours rester moi-même, même quand je rencontre l'infiniment-autre, quand je sors vers lui. Cette finitude originaire, selon laquelle je ne peux vivre immédiatement le vécu de l'autre, cette archi-factuelité, est imposée à tout le discours philosophique. Il est indubitable que « la forme essentielle, irréductible, absolument générale et inconditionnée de l'expérience comme sortie vers l'autre » est l'égoïté. Une expérience qui n'est pas vécue comme la mienne est « impossible, impensable » (ED,

²¹ Levinas, auteur de *De l'évasion*, connaît évidemment la fatalité originaire d'être soi-même. De plus, selon lui, la subjectivité est nécessaire pour accueillir autrui. *Totalité est infini* « se présente donc comme une défense de la subjectivité » (TI, p. 11). La question à poser, pour Derrida, serait sans doute celle de savoir comment penser ensemble cette fatalité originaire et le motif du privilège d'Autrui.

p. 192). La phénoménologie est confinée dans cette finitude sans pouvoir répondre à la question « pourquoi », car la réponse doit être faite dans le langage qui présuppose déjà cette facticité originaire : la philosophie « peut seulement se laisser questionner » (ED, p. 192). C'est là où se trouve, aux yeux de Derrida, le sens radical de la tentative de Levinas. Même si « la métaphysique de Levinas présuppose en un sens [...] la phénoménologie transcendante qu'elle veut mettre en question [...], la légitimité de cette mise en question ne nous en paraît pas moins radicale » (ED, p. 195)²². Pourquoi la finitude ? La métaphysique ou l'eschatologie levinassienne n'a pas le droit d'y répondre. Or, c'est cette question nue et sans réponse qui « permet l'apparaître de l'histoire comme telle » (ED, p. 196), c'est-à-dire qui permet de questionner l'histoire comme telle sans la présupposer²³. Il y a une relation réciproque, un « étrange dialogue », une « étrange communauté » entre la phénoménologie et l'eschatologie, toutes deux « peuvent interminablement entamer le dialogue, s'entamer en lui, s'appeler l'une l'autre au silence » (ED, p. 196). C'est en ce sens que Derrida écrit que les questions dans « Violence et métaphysique » ne sont pas des questions adressées à Levinas, mais questions posées *par* lui. En héritant de cette « déconstruction » levinassienne jusqu'à un certain point, il tente de questionner la « philosophie », cherchant une percée au-delà de la philosophie *de son intérieur*, « à travers le discours philosophique auquel il est impossible de s'arracher totalement [... et en] posant *formellement et thématiquement le problème des rapports entre l'appartenance et la percée, le problème de la clôture* » (ED, p. 163, passage ajouté en 1967 et c'est Derrida qui souligne). On pourrait peut-être le lire comme la réponse de Derrida aux questions posées *par* Levinas. Nous devons poursuivre l'altérité ou la non-présence à partir de « quelque ressource indestructible et imprévisible du logos grec » (ED, p. 165)²⁴.

²² Derrida écrit d'ailleurs que « [r]ien ne peut donc *solliciter* aussi profondément le logos grec — la philosophie — que *cette* irruption du tout autre, rien ne peut autant le réveiller à son origine comme à sa mortalité, à son autre » (ED, p. 226).

²³ Alors que Levinas détermine l'histoire comme totalité finie, Derrida la considère comme le rapport entre l'infini et le fini. Chez notre philosophe, l'histoire est ce « dont le philosophe ne peut s'échapper parce qu'elle n'est pas l'histoire au sens que lui donne Levinas (totalité), mais l'histoire des sorties hors de la totalité, histoire comme le mouvement même de la transcendance, de l'excès sur la totalité sans lequel aucune totalité n'apparaîtrait » (ED, p. 173).

²⁴ Derrida écrit « *indestructible* » et non pas « *indéconstructible* ». Ce qu'il tentera de faire avec le terme « logocentrisme », c'est de déconstruire le logos « indestructible », c'est-à-dire de le remettre en question tout en reconnaissant sa validité inévitable.

3-1-3. Temps, présent vivant et trace

La question de l'égoïté comme archi-factualité est répétée dans une dimension plus profonde du « présent vivant ». L'auteur s'appuie ici sur une « racine structurelle commune » entre le problème du temps et celui d'autrui, problème suggéré dans les *Méditations cartésiennes* et approfondi dans d'autres manuscrits. Le présent vivant, lui aussi, est un fait originaire, car « la vie égologique (l'expérience en général) a pour forme *irréductible et absolument universelle* le présent vivant » (ED, p. 194). Derrida souligne, comme il l'a déjà fait dans l'*Introduction*, cette impossibilité de vivre autrement qu'au présent. Nous ne pouvons vivre directement ni le passé ni l'avenir, ceux-ci ne pouvant être vécus que comme modification intentionnelle du présent, comme présent passé ou présent futur – il est « absolument » et « éternellement » impossible de « sortir » du présent vivant. D'une part, l'altérité du non-présent est radicale, car on n'est pas en mesure de le vivre immédiatement ; d'autre part, cette altérité doit apparaître en tant que modification du présent, dans la forme originaire du présent vivant. Ce dernier n'est vivant que lorsqu'un présent actuel est affecté et constitué par d'autres présents. Cependant, ces *autres* présents ne peuvent apparaître que dans la *même* structure que le présent vivant. C'est-à-dire, l'*autre* ne peut apparaître comme autre que dans le *même*, sinon dans l'identité, et le *même* ne peut être lui-même que par l'autre. Derrida décrit la notion du présent vivant, qui est « à la fois la plus simple et la plus difficile », en ces termes :

Seule l'unité actuelle de mon présent vivant permet à d'autres présents (à d'autres origines absolues) d'apparaître comme telles dans ce qu'on appelle la mémoire ou l'anticipation (par exemple, mais en vérité dans le mouvement constant de la temporalisation). Mais seule l'altérité des présents passés et futurs permet l'identité absolue du présent vivant [comme identité à soi de la non-identité à soi] (ED, p. 194).

Il poursuit :

Si l'on veut en dernier recours déterminer la violence comme la nécessité pour l'autre de n'apparaître comme ce qu'il est, de n'être respecté que dans, pour et par le même, d'être dissimulé par le même dans la libération même de son phénomène, alors le temps est violence. Ce mouvement de libération de l'altérité absolue dans le même absolu est le mouvement de la

temporalisation dans sa forme universelle le plus absolument inconditionnée : le présent vivant. [...] le présent, la présence du présent et le présent de la présence sont originairement et à jamais violence. [Le présent vivant est originairement travaillé par la mort.] La présence comme violence est le sens de la finitude, le sens du sens comme histoire (ED, p. 195, les phrases entre crochets dans ces deux citations ont été ajoutées en 1967).

On pourrait être tenté de voir là la critique derridienne du privilège du présent comme violence. Mais, cette violence du présent, du temps, serait décrite comme une violence originaire et irréductible, c'est-à-dire comme une archi-violence. Ce n'est que dans la forme universelle du présent vivant – qui est violent – que le non-présent peut apparaître. Comment peut-on harmoniser « Violence et métaphysique », qui semble défendre l'originarité du présent vivant, et ce qu'on appelle la déconstruction de la métaphysique de la présence ? Nous allons revenir immédiatement sur ce problème. Quoi qu'il en soit, le temps serait violence en ce qu'il fait apparaître l'altérité temporelle dans le même présent. C'est pourquoi, d'après l'interprétation derridienne, Levinas souligne l'altérité dans le temps : le temps n'est pas la succession homogène composée par les instants équivalents. L'essence du temps consiste en l'« altérité absolue des instants, sans laquelle il n'y aurait pas de temps ». Mais cette altérité – ou diachronicité – ne pouvant être produite dans l'identité du sujet, « elle vient au temps par autrui » (ED, p. 135) ; Levinas relie donc *le temps et l'autre*. Nous voudrions souligner brièvement trois points – présent, futur et passé – qui sont hétérogènes à la continuité homogène du temps chez Levinas.

La thématique de l'hétérogénéité dans le temps apparaît d'abord dans l'analyse de l'instant présent de l'hypostase développée dans *De l'existence à l'existant*²⁵. Levinas considère ce présent comme un instant central, instant par excellence qui transforme l'événement pur d'exister – « il y a » – en l'existence désignée par le substantif. Ce présent est différent de l'instant comme atome du temps abstrait que Levinas appelle le « temps de l'économie », « où les instants se valent et se compensent » (EE, p. 24). L'instant présent est, « avant d'être en relation avec les instants qui le précèdent ou le suivent » (EE, p. 111)²⁶,

²⁵ E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1990 (désormais abrégé EE).

²⁶ Selon Jean-François Courtine, ici « Levinas répète et radicalise la question husserlienne de l'«origine» du temps » (*Levinas ; la trame logique de l'être*, Paris, Hermann, 2012, p. 83). Dans cet article, Courtine présente la proximité et la distance entre l'idée du temps chez Levinas et celle de Husserl.

un commencement absolu, une naissance irruptive, une liberté du commencement, voire une création *ex nihilo* dans laquelle se pose un existant « par la *stance* même de l'instant » (EE, p. 16). Cet instant singulier, « l'absolu du présent », étant un commencement absolu, il n'est pas produit par des instants précédents. Il précède donc la temporalisation que Levinas appelle, curieusement à nos yeux, « la dialectique du temps »²⁷. Or, étant donné que l'instant, « temps comme événement pur de l'hypostase » (TA, p. 34), n'est ouvert ni au passé ni à l'avenir – c'est-à-dire qu'il *n'est pas encore* temporalisé – il est saturé de l'être présent, de la présence : « [l]a présence du présent tient à son irrémissibilité, à son retour inévitable à elle-même, à son impossibilité de s'en détacher » (EE, p. 115). Ce présent est enfin écrasé par le poids de soi-même ; on est enfermé dans mon présent. La liberté du présent est *au même instant* la non-liberté.

Le temps, l'avenir est présenté par Levinas comme l'espoir de dépasser cet enchaînement du présent. Ce thème est approfondi notamment dans *Le temps et l'autre*. Or, pour Levinas, la « solitude est une absence de temps » (TA, p. 38). Pour que cette solitude soit déchirée, l'altérité absolue est nécessaire. Comme « [l]'altérité absolue de l'autre instant [...] ne peut pas se trouver dans le sujet », elle « ne me vient que d'autrui » (EE, p. 135). Il convient donc de regarder le temps comme la « relation même du sujet avec autrui » (TA, p. 17). Cette altérité s'annonce d'abord dans la souffrance et la mort. Levinas souligne avec force la nécessité de distinguer son concept de mort du concept heideggerien de mort, en ce que la mort, pour Levinas, ne peut être assumée ou saisie par le sujet – elle se détermine comme absolument insaisissable. La mort est l'événement surprenant ou le mystère sur lequel le sujet n'a aucune initiative. Elle est aussi l'avenir, car « l'avenir authentique [...],

²⁷ Levinas suggère que cette idée de l'instantanéité singulière a été annoncée dans la théorie de la création continuée de Descartes et de Malebranche : ce dernier a vu « le drame inhérent à l'instant lui-même, sa lutte pour l'existence » (EE, p. 110). On pourrait donc dire que Levinas voit, avec Wahl et Guérault, le rôle singulier de l'instant et la discontinuité du temps chez Descartes. Derrida, lui aussi, écrit dans « Cogito et histoire de la folie » : « nous [suivons] ici toutes les interprétations qui s'opposent à celle de Laporte au sujet du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes » (ED, p. 89). Mais cette interprétation est aujourd'hui souvent contestée, par exemple, par Jean-Marie Beyssade. Levinas souligne aussi dans la phénoménologie husserlienne l'importance de l'instant présent, l'impression originaire (cf. François David Sebbah, *L'épreuve de la limite, op. cit.*, p. 100-108). Il reste cependant une question : une telle instantanéité montre l'appartenance de Levinas à la métaphysique de la présence ? Gérard Bensussan ne le pense pas : « Le présent présentifié dans la pure possibilité d'un commencement ne peut être renvoyé vers la métaphysique de la présence, car il recèle un acte, une existence, une naissance » (*Le temps messianique*, Paris, Vrin, p. 2001, p. 110). Derrida aussi mentionne une telle instantanéité, notamment dans ses textes tardifs.

c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous » (TA, p. 64). L'avenir est donc l'absolument-autre que l'on ne peut ni prévoir ni anticiper. L'essence du temps réside dans « l'absolue impossibilité de trouver dans le présent l'équivalent de l'avenir, le manque de toute prise sur l'avenir » (TA, p. 71). Levinas soutient néanmoins la possibilité que le sujet soit en face de la mort, d'une certaine façon – ce qu'il appelle « victoire sur la mort ». Autrement dit, le rapport entre le présent et l'avenir imprévisible est nécessaire, malgré leur altérité radicale. Ce rapport est un rapport personnel avec autrui qui est absolument insaisissable pour le sujet. Dans *Le temps et l'autre* Levinas mentionne « face-à-face », « éros » et « fécondité » ou « paternité »²⁸. Cette dernière est la manière par laquelle le moi reste « moi dans un toi, sans être cependant [...] un moi qui revient fatalement à soi » (TA, p. 85). Ainsi, je suis mon fils qui est, en tant que personne individuelle, absolument autre que moi. Le temps s'accomplit avec la « résurrection dans le fils » (TI, p. 50) – Levinas se demande ailleurs si « [l]'avenir [est] avant tout une résurrection du présent », « la résurrection de l'irremplaçable instant » (EE, p. 133-134). À la différence du *Dasein* heideggerien, l'existant levinassien pourrait se définir comme « l'être-pour-au-delà-de-ma-mort » (EDE, p. 191). Ainsi, l'autre et l'avenir sont pensés ensemble. Derrida mentionne cet avenir dans « Violence et métaphysique » :

[...] sans doute cette rencontre de l'imprévisible *lui-même* est-elle la seule ouverture possible du temps, le seul avenir pur, la seule dépense pure *au-delà* de l'histoire comme économie. Mais cet avenir, cet au-delà n'est pas un autre temps, un lendemain de l'histoire. Il est *présent* au cœur de l'expérience. Présent non d'une présence totale mais de la *trace* (ED, p. 142, souligné par Derrida).

Nous avons vu deux moments – le présent de l'hypostase et l'avenir comme autre – qui inscrivent l'hétérogénéité dans le temps homogène de l'économie. Or, dans ses lectures de Husserl, Levinas examine la passéité du passé. Ce qui nous intéresse, c'est que ce dernier trouve le passé irréductible au présent dans le problème de l'analyse génétique de l'intentionnalité, problème que le jeune Derrida aborde dans son premier texte. En citant le

²⁸ Par exemple : « La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps » (TA, p. 69) ; la volupté est « intentionnalité unique de l'avenir lui-même, et non pas attente d'un fait futur » (TA, p. 83).

passage des *Méditations cartésiennes*, Levinas affirme que l'analyse intentionnelle dévoile les « potentialités impliquées dans les actualités de la conscience » (EDE, p. 129). La conscience contient implicitement plus que ce qu'elle vise explicitement, plus que ce qui est actuellement présent à la conscience. Et c'est cette « implicite » qui conditionne la conscience explicite. « Par là, la pensée n'est plus ni pur présent, ni pure représentation » (EDE, p. 130) – ce qui correspond, selon Levinas, aux « conceptions modernes de l'inconscient » découvertes par Freud. Dans la mesure où l'implicite ne peut être présent à la conscience, il n'est saisi que comme *déjà-passé*. Il s'agit de « [l]'idée d'une implication nécessaire, absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l'objet, ne se découvrant qu'après coup, dans la réflexion, ne se produisant donc pas dans le présent, c'est-à-dire se produisant *à mon insu* [...]. Dans la pensée se révèle ainsi une *passion* foncière » (EDE, p. 131)²⁹. Puisque le sujet est passif, il est tant constitutif que constitué *par* le monde : le monde et le sujet « se conditionnent transcendentalement ». Il s'ensuit que le sujet n'est qu'un pôle du rapport sujet/objet. Ce qui est originaire, ce n'est ni le sujet, ni l'objet, mais « ce jeu de l'intentionnalité » (EDE, p. 134). Nous ne pouvons pas ne pas y voir une proximité avec Derrida qui considère la dialectique ou le jeu de différance comme originaire.

La thématique de « ce qui ne se produit pas dans le présent », de l'altérité absolue du passé, est approfondie avec la notion de trace dans un article « La trace de l'autre »³⁰. Pour respecter l'altérité absolue de l'autre, celui-ci doit rester infiniment autre par rapport au moi ; c'est-à-dire qu'il est dans « une absence radicalement soustraite au dévoilement et à la dissimulation » (EDE, p. 197). Mais comment peut-on rencontrer l'absolument-autre ? Si le visage d'autrui se montre, son altérité et sa transcendance ne sont-elles pas déjà atténuées ? En quel sens l'infiniment-autre me concerne-t-il sans se transmuier en Même ? C'est afin de répondre à ces difficiles questions que Levinas introduit la notion de trace : « le visage est

²⁹ Dans « Intentionnalité et sensation », Levinas écrit que « [l]a conscience du temps n'est pas une réflexion sur le temps, mais la temporalisation même : l'*après-coup* de la prise de conscience est l'*après* même du temps ». En effet, « l'objet de l'intention [est] déjà plus vieux que l'intention[il y a] diachronie dans l'intentionnalité » (EDE, p. 154).

³⁰ Nous pouvons trouver une esquisse de la notion de trace dans un manuscrit daté de 1954 : « Phénoménologie de la trace : véritable relation avec la transcendance. Le passé. Dans le visage, le passé est avenir. C'est toujours passé et toujours à venir. Éternité qui n'est pas un résidu du temps » (E. Levinas, *Œuvre 1 : Carnet de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset, 2009, p. 264).

dans la trace de l’Absent absolument révolu, absolument passé » (EDE, p. 198). L’autre laisse une trace, mais cette trace ne permet pas de re-présenter ni de reconstituer l’autre, car celui-ci est absolument révolu, absolument passé ; c’est un passé immémorial qu’aucune mémoire ne saurait suivre. Ainsi, la transcendance continue à être transcendante. Levinas explique le caractère de la trace en la comparant avec le signe. Le signe montre aussi le signifié dans son absence ; la présence du signe est l’absence du signifié. Ce qui caractérise ce rapport signe/signifié, c’est la « rectitude ». Au contraire, le rapport entre la trace et ce qui la laisse est irrectitude, parce que celle-là ne montre que l’absence ou le passage absolu de celui-ci. La trace indiquerait seulement « la pesanteur de l’être même [...] pesant non pas par sa présence [...], mais de par son irréversibilité même » et « l’indélibilité même de l’être » (EDE, p. 200)³¹. En fin de compte, ce passé absolu résiste à la préséance du présent. Dans la phénoménologie, les choses ne se présentent que dans mon présent : « [t]out ce qui constitue ma vie avec son passé et son avenir, est rassemblé dans le présent où me viennent les choses » (EDE, p. 202). Au contraire, il est impossible de rassembler le passé de la trace dans le présent, car il est irréversiblement révolu : « [l]a trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n’a jamais été là, de ce qui est toujours passé » (EDE, p. 201). L’auteur va même jusqu’à affirmer que ce passé absolu serait peut-être aussi l’éternité, dans la mesure où « [l]’éternité est l’irréversibilité même du temps, source et refuge du passé ». C’est ainsi que Levinas arrive à une conclusion qui semble énigmatique :

La trace comme trace ne mène pas seulement vers le passé, mais est la passe même vers un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps, vers le passé de l’Autre, où se dessine l’éternité – passé absolu qui réunit tous les temps (EDE, p. 201)³².

³¹ L’auteur écrit aussi que la « signifiante originelle [de la trace] se dessine dans l’empreinte que laisse celui qui a voulu effacer ses traces dans le souci d’accomplir un crime parfait, par exemple. Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces, n’a rien voulu dire ni faire par les traces qu’il laisse. Il a dérangé l’ordre d’une façon irréparable. Il a absolument passé. *Être en tant que laisser une trace*, c’est passer, partir, s’absoudre » (EDE, p. 200).

³² Dans « La trace de l’autre », Levinas se réfère à Plotin pour penser le passage absolu de la trace. Sans doute en suivant ce geste de Levinas, Derrida relie aussi la pensée de trace à Plotin dans les articles des *Marges* (MP, p. 77, 206). Aubenque compare brièvement la tentative de Derrida et celle de Plotin : *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009, p. 64-66.

Ainsi, le temps est disloqué par un passé qui n'a jamais été présent et par un futur qui ne le sera jamais. Même si la première publication de « La trace de l'autre » était en septembre 1963, donc juste avant celle de la première version de « Violence et métaphysique », Derrida y mentionne la notion de trace dans une note. Il soutient résolument que :

Il n'est pas d'expérience qui puisse être vécue autrement qu'au présent. Cette impossibilité absolue de vivre autrement qu'au présent, cette impossibilité éternelle définit l'impensable comme limite de la raison. La notion d'un passé dont le sens ne pourrait être pensé dans la forme d'un présent (passé) marque l'*impossible-impensable-indicible* non seulement pour une philosophie en général, mais même pour une pensée de l'être qui voudrait un pas hors de la philosophie (ED, p. 194, c'est Derrida qui souligne).

Pour le Derrida de 1963, le passé qui n'a jamais été présent est une idée *impossible, impensable* pour la philosophie en général. Toutes les choses doivent apparaître dans mon présent. Il ne s'oppose pas à l'altérité radicale des instants – un avenir insaisissable et un passé immémorial, bref l'idée diachronique du temps. Mais, dans l'*Introduction*, cette altérité radicale est pensée à l'intérieur de la forme du présent vivant. Si le passé n'a jamais été présent, n'y aurait-il donc aucun rapport possible entre le présent et ce passé ? Ne peut-on pas en parler avec certitude ? La complication ou la dialectique originaire entre le présent et le passé serait alors impossible. La notion levinassienne de trace, telle que Derrida la comprend, risquerait d'être prise pour une *non-présence absolue*, une *non-phénoménalité absolue* qui ne pourrait avoir aucun rapport avec le présent³³. La métaphysique de Levinas ne risque-t-elle pas d'être la « métaphysique de la non-présence » ? Il nous semble que la signification du mot « non-présence » oscille chez Derrida. Cette oscillation, nous le verrons, témoigne la difficulté essentielle de la tentative qui veut déconstruire, sinon rompre, le privilège du présent, privilège indépassable et intrinsèque à la philosophie.

³³ Comme ce passé immémorial est absolument séparé du présent actuel, ne pourrait-il pas se confondre avec un passé mythique ou mystérieux, par exemple, avant la création qui risque d'être une autre origine absolue, un autre présent ? Et enfin, un autre nom de l'éternité transcendante ? Par exemple, Derrida soutient, au sujet de la différence pure, en ces termes : « [à] vouloir réintroduire une pureté dans le concept de différence, on le reconduit à la non-différence et à la présence pleine. Ce mouvement est très lourd de conséquence pour toute tentative s'opposant à un anti-hegelianisme indicatif. On n'y échappe, semble-t-il, qu'en pensant la différence hors de la détermination de l'être comme présence, hors de l'alternative de la présence et de l'absence et de tout ce qu'elles commandent, qu'en pensant la différence comme impureté d'origine, c'est-à-dire comme différence dans l'économie finie du même » (ED, p. 366).

C'est ainsi que, si l'on peut dire, la « fidélité » de Derrida aux notions de présence et de présent vivant était encore visible dans la version de 1964 de « Violence et métaphysique ». Par exemple, il écrit que la notion heideggerienne de l'Être « est *présence* concrète de l'*ens* »³⁴. Cette phrase sera modifiée dans la version de *L'écriture et la différence*, devenue « il est plus “vieux” que la *présence* concrète de l'*ens* » (ED, p. 205). Le concept de présence ne semble plus convenable, aux yeux du Derrida de 1967, afin de qualifier la pensée de Heidegger, car la présence est étroitement liée, non pas au *Sein* lui-même, mais au *Vorhandensein*, l'être-devant-la-main, l'être qui est présent là. De fait, nous pouvons trouver nombre de passages ajoutés en 1967, dans lesquels Derrida questionne la métaphysique de la présence. Il écrit, par exemple, que la phénoménologie est « dominée par une métaphysique de la présence » (ED, p. 197)³⁵. Il y a donc une réorganisation profonde – nous pourrions peut-être la désigner par le « tournant » – autour du thème de la présence ayant lieu entre les deux versions de « Violence et métaphysique ». Pour observer cette réorganisation de plus près, nous allons examiner le cours de Derrida sur Heidegger donné en 1964-1965. En effet, ce qui suscite ce « tournant », c'est l'approfondissement de sa compréhension de Heidegger, notamment celui du thème de la *Destruktion* ou de l'*Abbau* de l'ontologie classique et de la « compréhension vulgaire du temps ». Le « présent vivant » sera pris désormais comme ce qui empêche de penser l'altérité radicale du temps et la notion de « trace » – empruntée à Levinas – jouera un rôle primordial dans la pensée de Derrida. Cela signifie-t-il qu'il rejoigne l'idée levinassienne de « passé immémorial » ? La situation ne nous semble pas simple. Pour qu'un « passé absolu » constitue le présent, il faut un rapport entre le présent et ce passé. Il nous paraît que la réserve sur la conception levinassienne du passé immémorial restera maintenue, même lorsque Derrida écrira « un passé qui n'a jamais été présent »³⁶. De fait, malgré les nombreuses modifications lors de la

³⁴ J. Derrida, « Violence et métaphysique : Deuxième partie », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 69(4), 1964, p. 456.

³⁵ Aussi, ED, p. 178, 196, 225. Sur la révision de « Violence et métaphysique », voir Robert Bernasconi, « The Trace of Levinas in Derrida », D. Wood and R. Bernasconi (eds.), *Derrida and Difference*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 13-29.

³⁶ De même, concernant la nécessité de partir de mon ego, de mon présent, notre penseur l'assume même quand il s'en prend publiquement aux notions d'ego et de présent ; la déconstruction ne consiste pas à recourir à autre chose que l'ego, que le présent, elle remet en question ces notions inévitables et irrécusables.

reproduction de cet article, les passages mentionnant la trace que nous venons de citer de la version de 1964 *n'ont pas été modifiés* dans la version de 1967. La non-présence absolue est impossible, précisément *pour la même raison* que la présence absolue est impossible. Le passé est *à la fois* absolument passé et reste encore en tant que trace – l'absolument passé *reste* comme absolument passé³⁷. Derrida explicite et assume ce caractère aporétique de la trace. Il cherche à penser le rapport avec l'absolument-autre comme *l'impossible*, et non pas simplement *impossible*. Derrida hérite ainsi du thème levinassien de l'altérité, de la non-présence, tout en marquant l'irréductibilité de son rapport à la présence³⁸. Nous tenterons de scruter la notion de trace chez notre penseur dans la dernière partie. Contentons-nous pour le moment de citer un passage dans *Donner le temps*, livre paru vingt-cinq ans plus tard, dans lequel Derrida dissocie l'impossible de l'impensable et soutient la nécessité de penser le premier.

Du moins ne nommerait-il pas ce qu'on croit qu'il nomme, à savoir l'unité d'un sens qui serait celui du don. À moins que le don soit l'impossible mais non l'innommable, ni l'impensable, et que dans cet écart entre l'impossible et le pensable s'ouvre la dimension où *il y a don*³⁹.

³⁷ Levinas, lui aussi, prend conscience de cette difficulté. Ainsi, il est conduit à se demander « [e]n quel sens dès lors, l'*absolument autre* me concerne ? Faut-il qu'au contact, de prime abord impensable, de la transcendance et de l'altérité, nous renoncions à la philosophie ? » (EDE, p. 190.) C'est pourquoi nous – et Derrida aussi – ne pensons pas que Levinas soutienne naïvement l'existence de la non-présence absolue. Mais il n'en reste pas moins que notre penseur soupçonne que le discours levinassien ne se garde pas suffisamment de ce risque de devenir une sorte de « métaphysique de la non-présence ». Ce soupçon peut s'adresser, bien évidemment, à Derrida lui-même. Cependant, il ne faut pas oublier le fait que c'est lui qui nous appelle sans cesse à la vigilance par rapport à ce risque. Nous reviendrons sur cette question à la fin de notre thèse.

³⁸ Nous sommes d'accord avec l'interprétation proposée par Lawlor, selon laquelle « *Levinasian metaphysics must find itself taken by the metaphysics of presence, most generally, by the Greek logos* » (L. Lawlor, *Derrida and Husserl*, op. cit., p. 150). Cependant, nous ne pensons pas qu'il soit convenable de dire comme lui que « *Deconstruction is "more metaphysical" than Levinas's metaphysics* » ; nous disons plutôt que la déconstruction n'est ni plus métaphysique, ni moins métaphysique, mais une réflexion *sur* la métaphysique.

³⁹ J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, p. 22. Sur le terme derridien de l'impossible ou l'im-possible et son rapport au concept heideggerien de la mort comme la possibilité de l'impossibilité de l'être, voir François Raffoul « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53(1), 2007, p. 73-88.

Chapitre deuxième (3-2)

Le primat du présent et sa déconstruction :

Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire

Nous avons vu qu'il y existait une continuité et une discontinuité entre les deux versions de « Violence et métaphysique », 1964 et 1967. Comme Derrida souligne et assume le concept du présent vivant dans l'*Introduction* et dans la première version de « Violence et métaphysique », l'apparition du motif de la critique du privilège donné au présent, qui n'apparaît qu'à partir de « De la grammatologie » paru en 1965 dans la revue *Critique*, peut sembler marquer la rupture révolutionnaire dans sa pensée. Mais, comme nous venons de le suggérer, et comme nous allons l'étudier, Derrida ne rétracte pas les idées dans ses premiers écrits, plus exactement, il les réorganise et les réarticule dans une nouvelle configuration. Or, malgré l'inspiration heideggerienne du thème de la critique du présent, il était difficile de préciser comment notre penseur l'élabore, car son interprétation systématique de Heidegger n'a pas été publiée. Pourtant, la publication récente de son cours de 1964-1965, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, rend visible sa lecture de Heidegger et, par cela, permet de comprendre comment il hérite et se réapproprie la problématique heideggerienne, et de suivre le développement de sa pensée dans les années 1960. Ce chapitre est consacré à l'analyse de cet ouvrage en mettant l'accent sur le problème du « présent ». Après avoir décrit les caractéristiques essentielles de ce cours (3-2-1), nous résumons brièvement le problème du temps chez Heidegger, notamment dans *Sein und Zeit* (3-2-2). Et enfin, nous examinons les questions du temps et du présent que Derrida élabore dans son explication avec Heidegger (3-2-3).

3-2-1. Les traits fondamentaux du cours sur Heidegger

Le rapport de Derrida à Heidegger est difficile à analyser, car la pensée du premier – déconstruction de la métaphysique — est très proche de celle du second – *Abbau* ou *Destruktion* de l'ontologie classique – Derrida traduit « *Destruktion* » tantôt par « destruction », tantôt par « dé-construction », tantôt par « sollicitation » dans ce cours. En

revanche, son rapport à Husserl serait sans doute plus visible, dans la mesure où il thématise la phénoménologie en gardant certaines distances avec elle. Cela est explicite notamment dans *La voix et le phénomène*. Pour notre penseur, Heidegger est d'abord, comme Levinas, un déconstructeur qui veut faire un pas au-delà de la métaphysique traditionnelle. Dans « Violence et métaphysique », Derrida mentionne la « proximité » entre Heidegger et Levinas, « [p]roximité de deux “eschatologies” qui par des voies opposées répètent et mettent à la question le tout de l'aventure “philosophique” issue du platonisme » (ED, p. 221). Même s'il y a, chez Heidegger, un geste que l'on pourrait interpréter comme un retour à l'origine grecque, les deux philosophes sollicitent fortement toute l'histoire de la philosophie occidentale.

À vrai dire, l'« influence » de Heidegger est déjà manifeste dans son premier écrit *Le problème de la genèse*, non seulement parce que Derrida mentionne plusieurs fois son nom, mais aussi parce que les conceptions évidemment heideggeriennes comme « ontologie », « être », « finitude originaire », etc., y jouent des rôles décisifs. Comme déjà mentionné, il soutient la dialectique originaire entre le phénoménologique et l'ontologique et donne le primat plutôt à ce dernier. Le jeune Derrida essaie d'élaborer, nous semble-t-il, une nouvelle ontologie phénoménologique ou phénoménologie ontologique. Dans l'*Introduction*, il assumerait encore, jusqu'à un certain degré, le mot « ontologie » comme un des mots-clés de sa pensée. Il y décrit de nouveau l'enchevêtrement entre la phénoménologie comme méthode, comme droit au discours, et l'ontologie qui ouvre la question de l'être brut, mais qui n'a pas le droit d'y répondre. Un dialogue infini entre la phénoménologie et l'ontologie, c'est ce qui constitue le nœud de la « philosophie » du jeune Derrida. Cette acceptation « positive » du concept de l'ontologie disparaît après l'*Introduction*. Dans « Violence et métaphysique », l'auteur attire l'attention sur le fait que Heidegger lui-même renonce au terme d'ontologie dans l'*Introduction à la métaphysique* (ED, p. 120). Il serait possible de dire que l'utilisation derridienne du mot « ontologie » dans ses deux premiers textes, à savoir *Le problème de la genèse* et l'*Introduction*, n'est pas toujours fidèle à celle de Heidegger. L'ontologique semble indiquer là ce qui concerne l'être brut, la réalité factice et, dans certains cas, l'existence. Mais la différence ontico-ontologique entre l'étant et l'être ne serait pas suffisamment prise en considération. On pourrait même dire que, dans la mesure où

Derrida met l'accent sur la facticité irréductible, l'ontologie, dans ses premiers textes, concerne plutôt *l'ontique* que *l'ontologique*⁴⁰. De toute façon, jusqu'à l'*Introduction*, sa thèse centrale est la dialectique entre phénoménologie et ontologie. À partir des textes autour de 1965, elle se transforme en dialectique, ou plutôt en économie, entre la métaphysique de la présence et la pensée de la non-présence.

Dans son cours sur Heidegger, il commente *Sein und Zeit*⁴¹, dont une première partie (§ 1-44) venait d'être traduite en français par R. Boehm et A. de Waelhens (1964). Derrida souligne d'abord le fait que le demandé (*Gefragte*) de cet ouvrage n'est pas le *Dasein* – qui est l'interrogé (*Befragte*), par lequel le demandé est demandé – mais l'être lui-même. Et « l'intention qui guide la question, ce qui fait passer du *Befragte* au *Gefragte*, l'interrogé au demandé, [...] c'est l'*Erfragte*, qu'on traduit par *questionné* » (HEH, p. 60) ; le questionné est ici le sens de l'être (SZ, § 2). Il se garde ainsi de la confusion fatale entre l'être et l'étant – différence ontologique. C'est pourquoi l'analytique existentielle du *Dasein* n'est qu'une étape nécessaire, mais préparatoire, pour la question de l'être lui-même. C'est ce qui différencie la pensée heideggerienne de celle de Hegel et Husserl. Malgré l'innovation radicale de ces derniers, leurs philosophies demeurent dans la dimension *ontique*. La deuxième partie du cours est consacrée à l'analyse du problème de l'histoire dans *Sein und Zeit*, thématisé dans un chapitre intitulé « Temporalité et historialité ». Derrida réfléchit sur l'historicité du *Dasein* en soulignant son rapport avec la temporalité, ainsi qu'avec le problème de l'histoire de l'être lui-même posé par le Heidegger tardif.

⁴⁰ Si l'on peut dire, jusqu'à l'*Introduction*, Derrida reste emprisonné dans la tendance de l'époque en France qui considère la pensée de Heidegger seulement comme une ontologie. Il insiste, dans le présent cours, sur la différence entre l'ontologie et la pensée de l'être afin de prendre des distances par rapport à cette lecture alors répandue. Or, si les noms de Sartre et de Merleau-Ponty sont étrangement absents chez Derrida, ce serait peut-être pour se séparer de sa propre jeunesse qui était soumise à l'influence considérable de leur lecture de Heidegger. Comme chacun sait, « on n'est jamais plus sévère à l'égard d'une erreur que lorsqu'on vient de l'abandonner ». De fait, dans l'histoire de la philosophie, la nouvelle génération établit le plus souvent sa pensée en critiquant violemment la génération précédente.

⁴¹ *Sein und Zeit* est abrégé en SZ : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927. Nous indiquons aussi la page numérique de la traduction d'Emmanuel Martineau (*Être et temps*, Paris, Authentica, 1985), excepté lorsque nous citons la traduction donnée par Derrida lui-même dans ce cours. Et pour des raisons de cohérence terminologique, nous avons parfois modifié la traduction de Martineau. Pour les autres ouvrages de Heidegger, nous indiquons la page de l'édition complète de son œuvre, *Gesamtausgabe* (abrégée en GA), et celle de la traduction française.

Ce qui caractérise la lecture de Heidegger dans ce cours, c'est que Derrida interprète *Sein und Zeit* non seulement dans son système interne, mais d'un point de vue qui tient compte aussi de ses textes ultérieurs, alors déjà traduits en français comme le *Kantbuch*, *l'Introduction à la métaphysique*, la *Lettre sur l'humanisme*, entre autres. On pourrait avancer que son interprétation est, en général, rétroactive et quelque peu téléologique, dans la mesure où elle explique l'implicite du *Sein und Zeit* en se référant aux textes postérieurs, et qu'elle y trouve ce qui annonce le « tournant » (*Kehre*). Nous pouvons prendre les deux thématiques qui représentent le caractère rétroactif de son interprétation : 1) celle du langage. L'analytique existentielle du *Dasein* ne constitue que des préliminaires pour questionner le sens de l'être lui-même. Elle est pourtant indispensable, parce qu'on ne peut s'interroger (*befragen*) que sur l'étant. De fait, « [c]omme l'être n'est pas l'étant, il n'est rien hors de l'étant » (HEH, p. 59). Ce qui peut être hors de l'étant, *un autre* de l'étant, c'est seulement *un autre étant* ; l'être doit donc être toujours l'être *de* l'étant sans se confondre avec l'étantité (*Seiendheit*). Il importe de questionner le sens de l'être à partir de l'interrogation de l'étant⁴². Cependant, pourquoi Heidegger choisit-il un étant nommé *Dasein* comme fil conducteur de ses réflexions ? Qui « assure » ce choix de prendre le *Dasein* comme l'interrogé ? C'est parce que, selon le penseur allemand, le *Dasein* a toujours déjà en son être un rapport d'être à son propre être qui est nommé *Existenz*, et dont le sens est pourtant tout à fait différent de celui du concept traditionnel d'*existentia*, qui signifie ontologiquement *Vorhandenheit*. Cela revient à dire que le *Dasein* se comprend toujours déjà de façon existentielle. Pour le *Dasein* que nous sommes nous-mêmes, le sens (*Sinn*) de l'être est, d'une certaine manière, accessible, disponible, compréhensible. Bien que cette « pré-compréhension » (*Vorverständnis*) du sens de l'être soit encore flottante, confuse et banale, elle est une piste pour accéder au sens authentique. Or Heidegger écrit : « nous ne savons pas ce que “être” veut dire (*besagt*). Mais déjà quand nous demandons : “*was ist « Sein » ?*”, nous nous tenons dans une entente du “*ist*” sans pouvoir fixer dans un concept *was das “ist” bedeutet* » (SZ, S. 5, cité et traduit par Derrida dans HEH, p.82). Derrida voit là le rapport entre le sens (*Sinn*) de

⁴² Le sens de l'être n'est pas un autre étant. Heidegger appelle « raconter des histoires » le fait d'expliquer un étant par un autre étant, en citant *Sophiste*. L'interdiction de raconter des histoires, c'est ce que nous demande cet ouvrage (cf. HEH, p. 61-70). La thèse explique l'être par un étant suprême, c'est, selon la terminologie de Heidegger, l'« onto-théologie ».

l'être – il est déterminé à partir du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être – et la signification ou le vouloir-dire (*Bedeutung*) du mot « être ». Selon son interprétation, si le *Dasein* possède la pré-compréhension du sens de l'être, c'est qu'il pré-comprend toujours déjà le vouloir-dire du mot être. Derrida considère cette pré-compréhension linguistique du mot d'être comme « *Faktum* absolument irréductible »⁴³. Le *Dasein* est l'étant privilégié pour questionner le sens de l'être, parce qu'il a le langage en tant que facticité originaire. À vrai dire, la thématique du rapport entre l'être et le langage n'est pas si développée dans *Sein und Zeit*, mais plutôt dans les textes ultérieurs comme *l'Introduction à la métaphysique*. En se référant à une fameuse phrase de la *Lettre sur l'humanisme* – « le langage est la maison de l'être » – Derrida affirme que « [l]'être n'étant pas un étant, il n'apparaît que dans le langage » (HEH, p. 101). Mais en même temps, l'être ne peut absolument pas être réduit à sa signification (*Bedeutung*), le mot « être » est essentiellement le *métaphorique* lui-même à détruire. Sa signification ne peut que nous renvoyer à son sens. Cependant, en dehors de cette signification linguistique, le sens de l'être n'est rien ; par conséquent, le langage est la maison de l'être⁴⁴. Regarder le langage comme facticité originaire à partir de laquelle le *Dasein* accède au sens de l'être, telle est la première interprétation rétroactive dans ce cours.

2) Derrida prend la question de l'histoire, qui n'est pas apparente dans cet ouvrage. De fait, comme il le montrera, l'historicité du *Dasein* est *enracinée* dans sa temporalité ; elle est, en un sens, dérivée par rapport à celle-ci. L'analyse de l'historicité (§ 72-77), qui s'insère entre celle de la temporalité de la quotidienneté (§ 67-71) et de la temporalité inauthentique (§ 78-83), « n'est qu'un détour » (HEH, p. 249). Si le penseur français s'intéresse à la question marginale de l'historicité, c'est pour réfléchir sur l'inachèvement ou l'« essoufflement » du *Sein und Zeit* à la lumière de la question de l'histoire de l'être lui-

⁴³ Selon Heidegger, « [c]ette entente de l'être (*Seinsverständnis*) courante et vague est un Fait (*Faktum*) » (SZ, S. 5 ; traduit et cité par Derrida dans HEH, p. 80).

⁴⁴ La distinction entre *Sinn* de l'être et *Bedeutung* du mot « être » joue un rôle important dans l'interprétation de Derrida – Heidegger analyse la *Bedeutung* avec la *Rede* dans § 34. Cette interprétation annonce celle de *La voix et le phénomène* qui souligne la différence entre *Sinn* et *Bedeutung* dans les *Recherches logiques* ; cf. Jacques Taminiaux, « “Voix” et “phénomène” de l'ontologie fondamentale de Heidegger », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 180(2), 1990, p. 395-408. Sur le rapport entre le sens « logico-linguistique » du mot « être » et son sens « phénoménologique-herméneutique », cf. J-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, p. 254-267.

même, qui sera développée plus tard par Heidegger. Si l'historicité n'est qu'enracinée dans la temporalité du *Dasein* (*Zeitlichkeit*), elle ne peut être vraiment thématisée. En effet, il existe un résidu du volontarisme subjectiviste dans le thème de la *Zeitlichkeit* et de l'*Entschlossenheit*. Ce volontarisme rend difficile, sinon impossible, le fait de penser la passivité inhérente à l'historicité⁴⁵. Avec l'apparition de la problématique de l'histoire de l'être, le thème de la temporalité, qui constitue l'horizon transcendantal du sens de l'être dans *Sein und Zeit*, apparaît de moins en moins. Derrida conclut qu'il y a une sorte de passage de la temporalité de *Dasein* à l'historicité de l'être et qu'aussi longtemps que l'on partira de la temporalité du *Dasein*, on appartiendra encore à la « métaphysique ». Pourtant, cela ne signifie pas que le projet du *Sein und Zeit* est une erreur regrettable qu'il faut abandonner, mais c'est un pas nécessaire pour préparer le développement ultérieur de la pensée de Heidegger. La pensée de l'être après le *tournant* présuppose celle de *Sein und Zeit* – c'est pourquoi l'inachèvement de ce livre ne constitue pas une « impasse ». Puisque le dépassement une fois pour toutes de la métaphysique est impossible, notre point de départ doit toujours être intra-métaphysique.

Nous voudrions ouvrir ici une brève parenthèse concernant la notion de « métaphysique » chez Heidegger. Dans les cours à la fin des années 1920, le philosophe adopte cette notion en tant que le titre de son projet de « méta-ontologie », qui tente de saisir l'étant dans sa totalité. Par exemple, il parle de « la métaphysique du *Dasein* ». À cette époque, le mot « métaphysique » n'est pas l'objet de la *Destruktion* ou de l'*Abbau*. Cependant, à partir du milieu des années 1930, il renonce à ce titre et commence à rechercher une autre pensée de l'être en détruisant explicitement la métaphysique. Le terme de « métaphysique » semble devenir presque homologue à ce que Heidegger a nommé « l'ontologie classique » dans ses premiers écrits ; il signifie la pensée dans laquelle l'étant est toujours plus prioritaire que l'être, pensée qui ne voit que l'étantité de l'étant sans saisir la différence ontico-ontologique. Comme l'être est le plus souvent pensé comme cause

⁴⁵ Il est vrai que le concept heideggerien de « *Entschlossenheit* » n'est pas une décision subjective et volontariste ; mais, est-il vraiment possible d'en effacer la connotation volontariste ? Tout au moins, tant qu'on le traduit par « décision résolue », cela semble difficile : cf. HEH, p. 273-274, 282.

première – qui n’est qu’en vérité un étant –, la constitution de la métaphysique est onto-théologique.

Parce que l’être apparaît comme fond, l’étant est ce qui est fondé, alors que l’Étant suprême est ce qui fonde en raison au sens de la première Cause. Quand la métaphysique pense l’étant dans la perspective de son fond, qui est commun à tout étant comme tel, elle est alors une logique en tant qu’ontologique. Quand la métaphysique pense l’étant comme tel dans son Tout, c’est-à-dire dans la perspective de l’Étant suprême qui fonde en raison toutes choses, elle est alors une logique en tant que théo-logique⁴⁶.

On explique souvent la totalité de l’étant par l’étant suprême, qui n’est en fin de compte qu’un étant : expliquer l’étant par l’étant, c’est une des définitions possibles de la métaphysique. Il semble que, dans ce cours, Derrida suit fidèlement une telle détermination de la métaphysique donnée par le deuxième Heidegger. Il souligne deux points – 1) le problème de la métaphore : les concepts traditionnels pour indiquer l’être se révèlent les métaphores ontiques – nous y reviendrons à la fin de ce chapitre ; 2) Le problème de la présence : l’aveuglement sur l’être est étroitement lié au primat donné au présent dans le concept traditionnel du temps. Derrida insiste fortement sur ce deuxième point, de sorte qu’il transforme, si l’on peut dire, la métaphysique de l’étant de Heidegger en « métaphysique de la présence », en traduisant *économiquement* la *Gegenwart*, l’*Anwesen* et la *Vorhandenheit* par « présence ». Cette interprétation, ou traduction audacieuse, d’un côté, reste encore fidèle à Heidegger, dans la mesure où la *Vorhandenheit* est le trait marquant de l’étantité, mais de l’autre côté, elle lui est infidèle, car l’*Anwesen* en général ne fait pas l’objet de critique chez Heidegger. Ce qu’il veut problématiser, c’est la présence *permanente* (*beständige Anwesenheit*), et non pas la présence en général, ce qui constituera un sujet important de notre dernière partie.

Revenons au problème de l’histoire. Derrida souligne l’importance de l’histoire de l’être lui-même ; il explique l’irréductibilité de l’historicité de l’être par deux voies. L’être lui-même est, de part en part, historique, car premièrement il n’est pas hors de l’étant. Si l’être pouvait être séparé de l’étant, il pourrait devenir le principe *anhistorique* et substantif,

⁴⁶ GA11, S. 76 ; « Identité et différence » (1957), traduit par André Préau, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 305.

mais il n'est qu'un autre étant, peut-être un étant suprême. Comme il est toujours l'être de l'étant qui est nécessairement historique, l'être, lui aussi, est toujours historique. La deuxième raison réside dans le fait que l'être doit apparaître dans le langage qui est nécessairement historique, celui-ci est le seul lieu où l'être peut apparaître parce qu'il n'est pas un étant. Aux yeux de Derrida, les deux thèmes, langage et histoire, ne font qu'un en vérité. Une langue est, de part en part, historique ; elle n'est ni la substance qui se tient au-delà de l'histoire, ni le produit de la subjectivité constitutive. Le terme d'être possède aussi son histoire. En raison de cette historicité, il est irréductiblement métaphorique, et ne peut coïncider parfaitement avec l'être lui-même supposé non-métaphorique, d'où la nécessité de la *Destruktion* de la compréhension traditionnelle du concept de l'être, de l'ontologie classique. Heidegger arrive enfin à biffer ce mot. L'histoire de l'être est, pour Derrida, celle de la métaphore de l'être : « l'essence de la métaphore, [... c'est] la métaphoricité comme historicité » (HEH, p. 323). Cependant, comme la pensée de l'être, qui veut dépasser l'ontologie classique, doit utiliser les mots historiquement hérités et se déplace d'abord à l'intérieur de la conceptualité traditionnelle, elle ne peut repartir de zéro en ignorant l'histoire des ontologies précédentes, mais commencer par la *Destruktion* de l'ontologie classique – c'est pourquoi la question de l'histoire est importante.

[... Heidegger] veut dire que les références à l'histoire de l'ontologie (ou de la philosophie) ne sont ni des ornements rhétoriques ou littéraires du discours élaborant la question de l'être, ni un préambule méthodologique, ni, en quelque sens que ce soit, une phase préliminaire ou extrinsèque de l'élaboration de la question de l'être. *Celle-ci se produit dans la destruction de l'ontologie*. On ne peut pas imaginer, est impossible ou n'aurait aucun sens une question de l'être, une position de l'être qui se produirait avant ou indépendamment d'une destruction de l'ontologie, c'est-à-dire qui se passerait essentiellement, dans son essence, de la référence historique au passé de la philosophie (HEH, p. 58-59, nous soulignons).

Derrida s'intéresse au rapport de Heidegger à l'ontologie traditionnelle, plutôt qu'à l'analyse herméutico-phénoménologique du *Dasein*. S'il souligne le problème du langage métaphorique et de l'histoire, c'est pour mettre au jour la nécessité, pour Heidegger, de la déconstruction de la tradition de la métaphysique, nécessité aussi urgente pour Derrida⁴⁷.

⁴⁷ Comme on le sait, la *Lettre sur l'humanisme* attribue la raison de l'impasse de *Sein und Zeit* à la terminologie métaphysique qu'utilise cet ouvrage. Cependant, celle-ci est nécessaire pour entamer

Or, quelle est l'originalité de la *Destruktion* heideggerienne de l'histoire de la philosophie ? Derrida tente d'éclaircir cette question par la comparaison avec la philosophie de l'histoire chez Hegel. Si cette comparaison est intéressante, c'est qu'elle met en relief non seulement la divergence des deux philosophies, mais aussi leur proximité. D'abord, Derrida précise que la *Destruktion*, pour Heidegger, ne veut dire en rien anéantissement, annulation, rejet ou « réfutation » ; cette pensée ne réfute aucune philosophe passée en tant qu'« erreur ». À vrai dire, « [l]e concept de *réfutation* appartient – implicitement – à une métaphysique anti-historique de la vérité. Si on peut réfuter, c'est que la vérité peut être établie une fois pour toutes comme un objet et que n'appartiennent à l'histoire que [...] les approximations plus ou moins valables de cette vérité anhistorique » (HEH, p. 24-25). Pour Hegel non plus, il n'est pas question de la simple réfutation des thèses passées, car « il n'y a pas d'erreur simple en philosophie dès lors que la vérité est historique » (HEH, p. 25). Hegel et Heidegger partagent donc le rejet de la simple réfutation dans l'histoire.

Nous décrivons d'abord le rapport de l'hégélianisme au passé. L'esprit hégélien traverse et dépasse nombre d'étapes pour parvenir à sa plus haute forme qu'est la philosophie. Cependant, les étapes dépassées restent encore conservées et sédimentées, et sont quasi-présentes dans la philosophie : l'*Aufhebung* n'est pas le passage d'un moment à l'autre. Au contraire, dans le domaine de la nature en tant qu'être-hors-de-soi de l'esprit, une telle conservation spirituelle n'est pas possible, la fleur n'étant plus réellement présente dans le fruit. Cela signifie que, parmi les trois dimensions de l'encyclopédie hégélienne, c'est seulement dans la nature que la disparition irréversible est possible. Alors que la nature est temporelle, la logique est intemporelle comme le pré-temporel et l'esprit est éternel comme l'accomplissement du temps. Hegel analyse le temps au début de sa philosophie de la nature. L'éternité de l'esprit hégélien correspond à l'historicité omni-temporelle chez Husserl, parce qu'il ne s'agit pas de l'éternité abstraite, mais de l'éternité comme temporalité auto-

la question inouïe de l'être. En introduisant ce geste heideggerien, Derrida élabore la stratégie de « paléonymie » qui conserve le concept traditionnel en le démarquant. Mais il ne s'intéresse pas spécialement à une autre tentative de Heidegger consistant à poursuivre un autre commencement avec une autre langue, tentative recherchée notamment dans *Beiträge zur Philosophie* qui n'avaient pas encore été publiés.

totalisante. Leur différence est que, pour Husserl, l'omni-temporalité n'est qu'un mode de la temporalité, et pour Hegel, l'éternité est l'*Aufhebung* du temps.

La philosophie, en tant que dernière forme de l'esprit, ne dépasse pas simplement les philosophies passées. C'est-à-dire, « [l]a dernière philosophie [...] est une philosophie qui comprend en soi la totalité de son passé et en requiert l'origine ou s'y efforce sans cesse » (HEH, p. 27). Et Derrida affirme que la philosophie hégélienne est authentiquement cette *dernière philosophie*. Cela ne veut pas dire que cette philosophie est la plus récente, donc la dernière dans l'ordre chronologique. Selon certains, le fait qu'il y a de nombreuses philosophies après l'hégélianisme, et que l'histoire des événements singuliers – et tragiques – continue après la fin hégélienne de l'histoire, suffit à réfuter l'orgueil de Hegel qui considère sa philosophie comme *dernière*. Mais ce dernier ne prétend pas que sa philosophie, son temps, est la fin ou l'extrémité factuelle de l'histoire de la philosophie, après laquelle rien de nouveau ne peut apparaître⁴⁸. La fin hégélienne de l'histoire est plutôt la possibilité infinie de clôturer la totalité – c'est la totalité ouverte, voire la totalité de l'ouverture ; c'est pourquoi Derrida distinguera la fin de la clôture en disant que la clôture de la philosophie n'est jamais sa fin. Tous les événements historiques et toutes les philosophies après Hegel peuvent s'incorporer au système hégélien, non pas parce qu'ils sont prévus par Hegel, mais parce qu'ils apparaissent dans l'horizon qui est déterminé par ce système. L'histoire factuelle peut et doit continuer *indéfiniment*, mais cette infinité est déjà rassemblée dans le *présent* de l'esprit. Hegel détermine la forme de l'histoire dans laquelle les événements factuels peuvent continuer *sans fin*, et cette forme est le *présent* qui, par son invariance infinie, peut épuiser, incorporer et rassembler, au moins en principe, toutes les possibilités des événements factuels. Dans la mesure où les événements historiques futurs ont toujours lieu dans la forme

⁴⁸ Ce qui distingue la fin hégélienne de l'histoire de celle de Kojève et de Francis Fukuyama, c'est que la première n'est pas la victoire permanente d'un régime politique – si tel est le cas, il suffit de voir l'histoire réelle pour la réfuter. La raison est rusée. Pour Hegel, il ne s'agit nullement de prévoir le futur. Selon Bernard Bourgeois, « la puissance du regard hégélien peut aussi nous inciter à exploiter davantage les acquis désormais confirmés du présent et [...] à mobiliser vigoureusement l'entendement tout ensemble le plus critique et le plus prudent, pour concrétiser dans la difficile actualité socio-politique la rationalité qui y a été déposée » (Bernard Bourgeois, *Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 158). Quant à la critique de l'interprétation de Kojève et Fukuyama, voir Gilles Marmasse, *L'histoire hégélienne : entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015, p. 225-227.

du présent, ils sont *déjà présents* : ce qui *n'a pas encore* lieu est *déjà là présent*⁴⁹.

L'ouverture indéfinie est déjà l'être-auprès-de-soi.

La dernière philosophie, au sens authentiquement hégélien, est une philosophie qui comprend en soi la totalité de son passé et en requiert l'origine ou s'y efforce sans cesse. [...] Et il se pourrait bien que la philosophie, qui a été la première à comprendre comme tel ce que signifiait *le dernier*, l'être dernier de la dernière philosophie, il se pourrait bien qu'une telle philosophie – celle de Hegel – ait été non seulement la dernière philosophie en son temps mais la philosophie absolument *dernière* (HEH, p. 27, souligné par Derrida).

Il poursuit :

[...] la fin de l'histoire et de la philosophie ne signifie pas pour Hegel une limite factuelle après laquelle le mouvement de l'histoire se serait stoppé, arrêté, mais que l'horizon et l'ouverture infinie de l'historicité est enfin apparu *comme tel*, ou enfin été pensé comme tel, c'est-à-dire comme ouverture infinie – l'ouverture absolue infinie étant pensée comme telle. [...] La philosophie de Hegel comme dernière philosophie a été la philosophie qui a pensé en elle l'essence de la dernière philosophie en général, de ce que dernier voulait dire en philosophie. [...] *L'eschaton* comme tel se *dit* donc dans la philosophie hégélienne de la réfutation et la logique de Hegel est bien une *eschatologie* (HEH, p. 27-28, souligné par Derrida).

Or, Husserl considère lui aussi sa phénoménologie transcendantale comme la dernière forme de la philosophie. Pour lui, son accomplissement définitif est sans cesse ajourné, il n'est possible que comme Idée au sens kantien. L'histoire factuelle de la philosophie continue ainsi indéfiniment pour Husserl, comme pour Hegel. La divergence entre ces deux philosophes réside dans le fait suivant : alors que Husserl regarde ce processus indéfini comme passage à traverser – mais en fait in-traversable – vers le but dernier, Hegel considère le cheminement indéfini en tant que tel comme réalisation de l'infini positif ; on peut totaliser et clôturer ce qui est sans fin. C'est en ce sens que Derrida affirme résolument que la philosophie hégélienne est la philosophie « *absolument dernière* ». Dans ses deux premiers textes, il considère, semble-t-il, la thématization explicite de la dialectique indéfinie entre l'ontologie et la phénoménologie, de la diffère(a)nce indéfinie, comme *philosophie dernière*. Toutefois, dans la mesure où ce qui est sans fin est déjà clôturé, un tel

⁴⁹ Dans *Glas*, Derrida soutient que l'être-là du « pas », pas-là, est l'essence de la conception hégélienne du temps. Cf. *Glas*, op. cit., p. 244-245.

geste risque de fermer définitivement la possibilité de la philosophie. C'est lorsque Derrida éprouve, avec Heidegger, l'impossibilité de la sortie simple de la philosophie dernière de Hegel, qu'il commence à chercher, à organiser, non pas la sortie, mais la déconstruction de la clôture de la métaphysique.

Pour Heidegger aussi, l'hégélianisme est la plus puissante récapitulation de la philosophie traditionnelle ; mais, comme sa philosophie s'établit par l'oubli de la question *ontologique*, elle est de part en part *ontique* à ses yeux. La philosophie hégélienne est donc la formulation la plus radicale de la philosophie vulgaire. Heidegger analyse cette vulgarité radicale de l'hégélianisme au § 82 de *Sein und Zeit*, pages qui « sont peut-être les moins spectaculaires, mais philosophiquement les plus décisives du livre » (HEH, p. 307)⁵⁰. Dans la pensée tardive de Heidegger qui souligne l'essence époquale de l'être – aux deux sens du mot d'épochè, époque et retrait –, l'hégélianisme est dénoncé parce qu'il est enfermé dans *une* époque. Il ne représente qu'une époque moderne, l'« époque des conceptions du monde » dans laquelle le monde peut être saisi comme totalité de l'étant. L'époque moderne se différencie de l'époque grecque et de l'époque médiévale. Mais en même temps, ces époques sont unies, cette unité étant « commandée par la philosophie comme destin de l'Europe et qui voit le déploiement du monde comme objectité, de Platon à Husserl » (HEH, p. 199-200). À partir du *hypokeimenon* d'Aristote jusqu'à la subjectivité de Husserl, en passant par la substantialité de Hegel, l'être est *toujours* déterminé à partir de l'étant présent ou de l'étant disponible et déjà donné, *Vorhandenheit*, au sens où l'être se retire toujours en arrière de l'étant, il est toujours en *épochè*. Cette unité des époques du monde étant néanmoins elle-même *une* époque, *une* phase de « l'eschatologie de l'être », Heidegger appelle à *un autre commencement, une autre origine (Anfang)*. Pourtant, il ne s'agit pas de passer simplement d'une époque à une autre, parce qu'une autre époque est encore une *épochè* de l'être, une dissimulation de l'être ; *une* époque métaphysique est, en même temps, *l'époque* elle-même. Cette grande époque de l'être, depuis Aristote jusqu'à Husserl,

⁵⁰ Selon Derrida, chez Hegel, « la philosophie occidentale se résume et [...] le mouvement de l'expérience de l'objet, *vorhanden*, et de la conscience comme conscience de la présence de l'objet ou présence à soi se résumant sans cesse de telle sorte que finalement le savoir absolu ait la forme de la conscience de soi absolue de la présence à soi de la parousie » (HEH, p. 209). On pourrait dire que l'hégélianisme serait toujours *vrai* à l'intérieur de la philosophie ; mais c'est cette *vérité* elle-même que Heidegger et Derrida mettent en question.

Heidegger la nomme métaphysique ou philosophie, après les années 1930. Par conséquent, l'effort heideggerien pour la solliciter n'est plus appelé philosophie, mais pensée. C'est, en un sens, l'au-delà de l'époque que Heidegger nous invite à penser. Il y a de la subtilité, voire de l'ambiguïté, dans sa pensée. D'une part, puisque cette grande époque est encore *une* époque, il est possible de penser son au-delà, mais d'autre part, parce que c'est *l'*époque elle-même, son au-delà n'est plus *une autre* époque. D'un côté, il semble possible d'espérer dépasser la philosophie, de l'autre, puisque son simple dépassement est impossible, on serait toujours enfermé dans la clôture comme *l'*époque de l'être. Une autre origine est à annoncer. Ce serait parce que notre langue n'est pas encore prête à décrire cette autre origine, mais aussi parce que cette dernière n'est plus une origine, un étant originaire. Cette pensée future se situe sans doute dans l'« entre-deux » (HEH, p. 202)⁵¹.

3-2-2. La question du temps dans *Sein und Zeit*

Comme le temps constitue l'horizon transcendantal de la détermination de l'être, la destruction de l'ontologie classique implique celle de la compréhension vulgaire et métaphysique du temps, et l'accès au sens de l'être demande l'élucidation de la temporalité *authentique* du *Dasein*. Cependant, cette temporalité authentique est, le plus souvent, ensevelie sous la temporalité *inauthentique*. Dans cette section, nous exposerons brièvement le problème du temps chez Heidegger, notamment dans *Sein und Zeit*.

Aristote, qui aborde l'ontologie, la métaphysique et la philosophie première⁵², reste une des plus grandes références pour Heidegger. D'après son interprétation, Aristote pense que la vérité se trouve non seulement dans le jugement, mais aussi dans la simple saisie énonciative. Cela correspond à la découverte husserlienne que l'être peut être saisi dans l'intuition catégoriale. Heidegger trouve ici le sens temporel de cette correspondance entre

⁵¹ Derrida se demande : « ordonner les différentes époques, haltes, déterminations, bref toute l'histoire de l'être, à une destination de l'être, c'est peut-être là le leurre postal le plus inouï » (*La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 73-74) – Derrida oppose à cette pensée unificatrice de l'être celle de « destinnance ». Marrati décrit de façon convaincante le problème de l'unicité des époques : *La genèse et la trace*, op. cit., p. 101-132.

⁵² Sur la connexion entre la « métaphysique », l'« ontologie » comme science de l'être en tant qu'être et la « philosophie première » comme science de l'être divin, voir l'étude classique de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 66-68 et *passim*.

l'être et la vérité, que ni Aristote ni Husserl n'ont remarqué. L'être vrai est ce qui peut être saisi dans une intuition simple ; c'est-à-dire que cette intuition ne fait que « présenter » l'être. La présupposition cachée dans cette thèse, c'est que l'être est déterminé comme « présence » (*Anwesenheit*), comme « présent » (*Gegenwart*). Heidegger affirme que le concept fondamental de la pensée antique pour indiquer l'être est l'« *ousia* » et la « *parousia* », qui signifient ce qui est toujours disponible et présent. Penser l'être à partir du concept d'*ousia* revient à le déterminer à partir de la présence, à partir du présent. La définition du concept de l'être dissimule la détermination temporelle. C'est ainsi que se rejoignent la question de l'être et celle du temps. La détermination de l'être présuppose implicitement une certaine compréhension du temps. L'être veut dire *être présent* dans l'ontologie traditionnelle. C'est contre cette détermination du sens de l'être comme « présence », contre ce primat accordé à *un* mode de temps comme « présent », que Heidegger élabore ses réflexions sur l'être et le temps. Il tente de libérer le sens de l'être de sa détermination traditionnelle comme présence, notamment comme présence permanente. Comme cette détermination s'identifie avec le concept traditionnel de temps qui privilégie toujours le présent, il convient aussi de détruire ce concept du temps et d'élaborer une autre temporalité plus originaire, plus authentique. C'est-à-dire, « ces deux problèmes traditionnels [font] une *unique* question, celle de la Temporalité de l'être »⁵³.

La critique du concept homogène et spatialisé du temps se trouvait déjà chez Heidegger dans son texte des années 1910. Mais, c'est notamment par la lecture des textes bibliques qu'il développe l'idée de la temporalité originaire, lecture déployée dans *Phénoménologie de la vie religieuse* en 1920-1921, consacrée à l'analyse de l'expérience religieuse dont parlent les épîtres de saint Paul. À ses yeux, la vie des premiers chrétiens a le privilège de révéler le caractère de la vie facticielle en général. L'essence de l'accomplissement de la vie chrétienne réside dans le futur, dans la mesure où la *parousie* du Christ est *à venir*. Ce qui caractérise essentiellement cette vie religieuse, c'est l'attente de la parousie. Cette attente ne se définit pas par son rapport avec le plérôme futur, mais par l'indétermination absolue ; ce futur est l'inattendu irréductible au présent. Autrement dit, on

⁵³ F. Dastur, *Heidegger et la question du temps* (1999), Paris, PUF, 2011, p. 28.

ne peut se demander « quand » la parousie viendra, si l'on entend par le mot « quand » une date déterminée dans la chronologie temporelle. Heidegger recourt ici à l'opposition entre *chronos* et *kairos* : tandis que le premier ouvre le temps objectif et linéaire, le second est l'instant singulier qui ne peut être objectivé, l'instant de la décision pour l'avenir. C'est l'inquiétude constante de l'attente qui caractérise la signification fondamentale de la vie factuelle en général. Pourtant, les chrétiens doivent non pas s'absorber dans la fin future du temps dans cette attente, mais se retourner vers leur propre vie, leur propre instant. L'attente doit se convertir à l'éveil⁵⁴. Ainsi le rapport essentiel de la vie chrétienne et la temporalité kairologique est-il éclairci. Le *kairos* ouvre la temporalité « authentique » en se séparant de la chronologie. Mais cela ne veut pas dire que Heidegger donne le privilège à l'expérience *théologique* pour penser la question du temps. Il distingue nettement la philosophie de la théologie, la temporalité de l'éternité – ici Heidegger se réclame encore du philosophe. Il ne s'agit pas, pour lui, de penser le temps à partir de l'éternité, mais de « comprendre le temps à partir du temps »⁵⁵.

Au début de *Sein und Zeit*, l'auteur déclare clairement : « [l']élaboration concrète de la question du sens de l'«être» constitue le propos du présent essai. L'interprétation du *temps* comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général, tel est son but provisoire » (SZ, S. 1 ; tr. fr., p. 21). Le temps est l'horizon transcendantal du sens de l'être, car ce dernier se détermine implicitement à partir de sa modalité du temps. Dans l'ontologie traditionnelle, l'être se définit comme présence, être-présent. Montrer ce rapport irréductible entre l'être et le temps, c'est le but de *Sein und Zeit*, mais le « but provisoire ». C'est parce que cette mise au jour du sens de l'être – le temps – doit aller de pair avec la *Destruktion* de l'ontologie classique que Heidegger veut aborder dans sa deuxième partie, laquelle ne sera pas publiée. De plus, ce « but provisoire » lui-même ne se réalise pas complètement, car la troisième section de la première partie, « Temps et être », n'a pas non plus paru. Heidegger a seulement rédigé les deux premières sections de la première partie. Dans les deux sections

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 20. Voir également, Sophie-Jean Arrien, « Foi et Indication formelle : Heidegger, lecteur de Saint Paul (1920-1921) », S.-J. Arrien et S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*, Paris, Vrin, 2011, p. 167.

⁵⁵ M. Heidegger, « Le concept de temps (1924) », traduit par M. Haar et M. B. de Launay, Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 27.

parues, « L'analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein* » et « *Dasein* et la temporalité », l'auteur n'arrive pas à éclaircir le rapport entre le temps et l'être en général – il distingue clairement la temporalité du *Dasein* et celle de l'être en nommant la première *Zeitlichkeit* et la seconde *Temporalität*.

Dans la première section de la première partie, l'être du *Dasein* apparaît comme le « souci » (*Sorge*) et la temporalité est le sens ontologique du souci. « L'être du *Dasein* est le souci » : pour comprendre cette phrase étrange, il est nécessaire de saisir les termes qu'utilise Heidegger pour décrire la structure du *Dasein*, par exemple souci, angoisse, affectivité, etc., comme non pas des concepts psychologiques, mais des « existentiels » (*Existenzialien*)⁵⁶. Il présente la constitution de l'être du *Dasein* comme « être-dans-le-monde » (*Inder-Welt-sein*). Or, le *Dasein*, dans sa quotidienneté, s'immerge dans le monde. Il est alors dans l'« inauthenticité » (*Uneigentlichkeit*), que l'auteur relie avec la « déchéance ». Le trait important de l'inauthenticité du *Dasein* réside dans le fait que celui-ci fuit devant sa possibilité « authentique » (*eigentlich*). Deux existentiels sont aussi importants : 1) le *Dasein* est, dans sa « facticité » (*Faktizität*), toujours déjà jeté dans le monde et dans son propre *Da* ; il est marqué par l'« être-jeté » (*Geworfenheit*). En même temps, 2) il est originairement l'« être-possible » (*Möglichsein*) ; c'est-à-dire que « [l]e *Dasein* n'est pas un *Vorhandensein* [...], mais il est primairement possibilité » (SZ, S. 143 ; tr. fr., p. 127). Cependant, en raison de sa tendance à être dans la quotidienneté, il se prend pour *Vorhandensein* qui subsiste *dans* le temps. À travers l'analyse féconde que nous ne pouvons toutefois pas suivre ici, Heidegger arrive à résumer la structure du *Dasein* en « être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde) comme être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine) », structure qu'il nomme « souci » en un sens « purement ontologico-existential »⁵⁷.

⁵⁶ La première section de la première partie de *Sein und Zeit*, « L'analyse fondamentale et préparatoire du *Dasein* », est non pas l'anthropologie philosophique ayant pour tâche de comprendre l'homme, mais une analyse, en tant qu'ontologie fondamentale, qui cherche une clé pour interpréter la structure totale du *Dasein*. Nous pouvons nous référer à l'analyse détaillée de Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994 et celle de Marlène Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.

⁵⁷ Le concept du souci pourrait être relié à celui de l'intentionnalité chez Husserl. Pour Heidegger, ce qui est visé par la notion d'intentionnalité doit être replacé dans la structure fondamentale unitaire de l'« être-au-devant-de-soi dans le déjà-être-auprès-de » (cf. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 455-467).

Le temps est le sens (*Sinn*) du souci. Dans *Sein und Zeit*, le mot de *Sinn* ne désigne pas la signification linguistique, mais ce qui offre les conditions à ce dont il est le sens. Heidegger commence la deuxième section par sa célèbre analyse de « l'être pour la mort » (*Sein zum Tode*), qui cherche à mettre « en lumière l'être du *Dasein* en son authenticité et totalité possible » (SZ, S. 233 ; tr. fr., p. 188). Il s'agit d'élucider son « être-tout » (*Ganzsein*). En effet, « [l]a temporalité est expérimentée de manière phénoménalement originaire dans l'être-tout originaire du *Dasein* – dans le phénomène de la résolution devançante » (SZ, S. 304 ; tr. fr., p. 237). Or, le *Dasein* semble rester incomplet, car certaines parties de sa vie ne sont toujours pas encore vécues : et au moment où il parcourt la totalité de sa vie, il n'est plus là. La « fin » (*Ende*) de la vie ne serait pas sa « totalité » (*Ganzheit*). Selon Heidegger, alors que le fruit « finit » (*enden*) par atteindre à sa « maturité », « [l]e plus souvent, [*Dasein*] finit dans l'inaccomplissement, à moins qu'il ne soit défait et usé » (SZ, S. 244 ; tr. fr., p. 197). Il souligne cependant que la mort comme fin du *Dasein* ne peut se déterminer par les modes de finir inhérents au *Vorhandensein* ou au *Zuhandensein*. Il distingue « mourir » (*Sterben*) du *Dasein* de « périr » (*Verenden*) – mort comme phénomène biologique – et de « décéder » (*Ableben*) – mort comme phénomène social⁵⁸. La fin du fruit comme maturité partage néanmoins un caractère avec la mort du *Dasein* : elle est essentiellement inscrite dans l'être même du fruit. C'est-à-dire, le fruit vert est déterminé par son caractère « ne-pas-encore » (*Noch-nicht*). Il importe de ne pas confondre ce « pas-encore » avec l'« excédent » (*Ausstand*), qui est le reste encore disponible, dont le rapport à la somme est indifférent et extérieur. Le *Dasein* est également un être dans lequel le « ne-pas-encore » est inscrit de manière essentielle : « le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, est lui aussi à chaque fois déjà son ne-pas-encore » (SZ, S. 244 ; tr. fr., p. 196). De cette manière, il est toujours déjà sa fin en-avant-de-soi, se projetant toujours dans la mort. C'est ainsi que « [l]e finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin [*zu-Ende-Sein*] du *Dasein*, mais un être pour la fin [*Sein zum Ende*] de cet étant » (SZ, S. 245 ; tr. fr., p. 197). Il écrit

⁵⁸ Derrida donne, dans *Apories*, l'interprétation de cette analyse heideggerienne de la mort. Comme le *Dasein* meurt sans atteindre la maturité, « la vie aura été courte ». Cette phrase de Sénèque montre bien le caractère « anachronique » de la mort et notre rapport à elle qui prend toujours forme de futur antérieur. Cf. J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 16-21, 102-103, 122-123 et *passim*.

aussi que le *Dasein* « n'a pas une fin où il cesse simplement, mais il existe de manière finie » (SZ, S. 329 ; tr. fr., p. 254), d'où la notion de *Vorlaufen*, devancement de la mort.

Pourquoi le projet vers la mort mène-t-il le *Dasein* à sa mode d'authenticité ? La mort comporte plusieurs traits importants. D'abord, elle rend radicalement impossible le remplacement : « nul ne peut prendre son mourir d'autrui » (SZ, S. 240 ; tr. fr., p. 194). Même lorsqu'on meurt pour sauver la vie d'un autre, cela n'ôte en rien à cet autre sa propre mort. Puisqu'il s'agit ainsi de la mienneté irremplaçable, la mort est la possibilité la plus propre à chaque *Dasein*. Comme la fin définitive de la vie, elle est aussi une possibilité indépassable, « la pure et simple impossibilité de l'existence » (SZ, S. 255 ; tr. fr., p. 204). De plus, elle est absolument certaine : tout doit mourir. Mais en même temps, elle est absolument indéterminée : on ne peut jamais connaître la mort en tant que telle, ni savoir quand elle viendra. Non seulement la mort est certaine, mais elle est « possible à tout instant » (SZ, S. 258 ; tr. fr., p. 206) ; le rapport avec la mort est donc l'« imminence ». En fin de compte, la mort est définie comme « la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du *Dasein* » (SZ, S. 258 ; tr. fr., p. 206). Le *Dasein* dans sa quotidienneté s'écarte le plus souvent de cette possibilité extrême. Lorsqu'il assume cette possibilité de mort, il acquiert celle « d'être lui-même, mais lui-même dans la liberté pour la mort » (SZ, S. 266 ; tr. fr., p. 211). Le devancement de la mort n'est pas sa réalisation ontique ; il signifie saisir, comprendre et maintenir la mort comme telle, cette possibilité de l'impossibilité. En étant sa mort, le *Dasein* devient *authentique* et *total* ; il peut alors assumer *en retour* son *Da*, son être-jeté. Nous saisissons ainsi la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein*. Heidegger relie ce devancement à la « résolution » (*Entschlossenheit*) ; il s'agit donc de la « résolution devançante ». La résolution devançante est le mode authentique du souci : on se soucie authentiquement de soi-même en devançant résolument la mort.

On pourrait dire que le *Dasein* est, dans le devancement, déjà sa mort de façon existentielle. Mais cela restera incompréhensible aussi longtemps que l'on comprendra le temps selon le concept traditionnel. D'après Heidegger, c'est une nouvelle entente de la temporalité qui nous permet de penser une co-originarité d'avenir, de présent et de passé. Ces trois moments du temps, ou « ekstases », n'existent pas successivement dans la ligne

chronologique du temps, ils se temporalisent dans un phénomène unitaire – c’est ce phénomène qu’il appelle « temporalité » (*Zeitlichkeit*). La temporalité est ainsi la condition du devancement de la mort qu’est le mode authentique du souci. Elle joue un rôle décisif dans l’architecture de l’ouvrage en cours. Cependant, l’auteur ne consacre que quelques pages, seulement § 65, à la décrire concrètement. Il détermine son concept inouï du temps, le plus souvent, en le faisant contraster avec le concept traditionnel plutôt qu’en le décrivant immédiatement. Il nous semble que cela signifie quelque chose. Quoi qu’il en soit, la temporalité heideggerienne n’est jamais le temps composé des « maintenant », c’est une sorte de mouvement originaire de « temporalisation » ekstatique. Ce n’est pas quelque chose de substantiel ; on pourrait dire seulement que la temporalité « se temporalise » (*sich zeitigen*) ou « il y a le temps » (*es gibt Zeit*). Ce temps n’est pas non plus celui de la conscience que Husserl élabore dans les *Leçons*. Malgré le « gain » de ses analyses sur la conscience du temps, celles-ci tentent de rassembler les trois moments temporels dans le présent vivant. Chez son disciple, il s’agit du temps irréductiblement ekstatique : « La temporalité est le “hors-de-soi” originaire en et pour soi-même » (SZ, S. 329 ; tr. fr., p. 253)⁵⁹. Enfin, c’est le temps qui est le *Dasein* lui-même. Heidegger évoque la nécessité de poser une question « qui est le temps ? » au lieu de questionner « qu’est-ce que le temps ? »

À la différence du concept traditionnel et vulgaire du temps qui donne toujours le primat au *présent*, Heidegger l’accorde à l’« avenir » (*Zukunft*). Cela correspond à l’importance de la résolution devançante qui permet l’authenticité du *Dasein*. Cependant, cet avenir n’est pas un présent futur, c’est-à-dire un « maintenant qui n’est pas encore devenu “effectif” et qui ne le sera qu’un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre » (SZ, S. 325 ; tr. fr., p. 251). Cet avenir est la possibilité actuelle dans laquelle le *Dasein* se projette. Au sens existential, le *Dasein* est déjà comme son avenir. Puisqu’il est différent du *Vorhandensein*, il est déterminé premièrement par son pouvoir d’advenir à soi, à sa possibilité la plus propre. Il s’ensuit que « [l]e sens primaire de

⁵⁹ Bien sûr, il est aussi possible de souligner leur proximité : par exemple, Rudolf Bernet défend l’idée selon laquelle, « [i]mpression originaire, rétention et protention sont véritablement des “ekstases”, car elles temporalisent en sortant hors d’elles-mêmes, en renvoyant chacune aux autres et en déployant ensemble l’horizon dans lequel un objet temporel peut se donner à voir » (R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 210).

l'existentialité est l'avenir » (SZ, S. 327 ; tr. fr., p. 252). Le *Dasein* est l'être-possible, mais, en même temps, « l'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité » (SZ, S. 192 ; tr. fr., p. 159). La résolution devançante consiste à assumer l'être-jeté. « [L]'assomption de l'être-jeté signifie : être authentiquement le *Dasein* tel qu'il était à chaque fois déjà » (SZ, S. 325-326 ; tr. fr., p. 251). À partir de l'avenir, le *Dasein* revient à son « avoir-été » (*Gewesen*) et l'assume en retour. En effet, l'avenir est originaire par rapport à l'avoir-été sans supprimer la co-originarité des trois ekstases du temps.

Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le re-venir compréhensif vers l'« avoir-été » le plus propre. Le *Dasein* ne peut être avoir-été authentiquement qu'autant qu'il est avenant. L'avoir-été [*Gewesenheit*], d'une certaine manière, jaillit de l'avenir (SZ, S. 326 ; tr. r., p. 251).

L'avoir-été n'est pas un présent passé qui n'existe plus, mais un passé auquel le *Dasein* peut revenir : « “Aussi longtemps que” le *Dasein* existe facticement, il n'est jamais passé, mais il est bel et bien toujours déjà *été* au sens du “j’ai-été”. Et il ne *peut être avoir-été* qu'aussi longtemps qu'il est » (SZ, S. 328 ; tr. fr., p. 252). Ce qui peut être passé (*vergangen*), c'est seulement le *Vorhandensein*. Tant que le *Dasein* vivra, il ne pourra jamais être révolu définitivement. L'avoir-été authentique consiste ainsi à assumer en retour l'être-jeté ; il est donc défini comme une « répétition » (*Wiederholung*). Cela ne veut cependant pas dire que le *Dasein* peut retrouver le passé tel qu'il était : la répétition n'est « ni une restitution du “passé”, ni une liaison après coup du “présent” à ce qui est “révolu” », mais « le retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été Là [*Da*] » (SZ, S. 385-86 ; tr. fr., p. 290). C'est « répondre » (*erwidern*) à la possibilité passée.

Reste le moment du présent. La résolution devançante fait retourner le *Dasein* à son avoir-été et, finalement, lui « ouvre toute situation du Là » (SZ, S. 326 ; tr. fr., p. 251). L'être résolu « se préoccupe » (*besorgen*) des étants en tenant compte de la situation chaque fois singulière ; le sens temporel de la préoccupation est le présent comme « présentifier » (*Gegenwärtigen*). Or, le présent dont il est question dans la résolution devançante n'est pas celui dans lequel quelque chose se passe – la philosophie considère le plus souvent un tel présent comme un élément primordial du temps – mais le présent singulier qui « laisse pour

la première fois faire rencontre ce qui peut Être “en un temps” en tant que *Zuhandenes* ou *Vorhandenes* » (SZ, S. 338 ; tr. fr., p. 260). Ce présent authentique est appelé par Heidegger l’« instant » (*Augenblick*), qui « doit être pris au sens actif, en tant qu’*ekstase* » (SZ, S. 338 ; tr. fr., p. 259) ; il désigne l’« échappée » (*Entrückung*) résolue du *Dasein* vers l’étant qu’il rencontre dans la situation. Il n’est pas l’origine à partir de laquelle le futur et le passé sont dérivés, mais il est « inclus » dans l’avenir et l’avoir-été. Nous pouvons articuler les trois ekstases de la temporalité comme suit :

Re-venant à soi de manière a-venante, la résolution se transporte dans la situation en présentifiant. L’avoir-été jaillit de l’avenir, de telle manière que l’avenir « a été » (mieux encore : « ayant-été ») dé-laisse de soi le présent. Or ce phénomène unitaire en tant qu’avenir ayant-été-présentifiant, nous l’appelons la temporalité (SZ, S. 326 : tr. fr., p. 251)⁶⁰.

Une autre essence de la temporalité est sa « finitude » (*Endlichkeit*). L’avenir authentique temporalise la temporalité qui est le sens de l’être-pour-la-mort. Cet avenir étant fini, la temporalité l’est aussi. Pourtant, cela ne s’oppose pas à une thèse courante, selon laquelle le temps continuera après ma mort. Heidegger soutient que l’idée du temps infini est ontologiquement *dérivée* de la temporalité et que la temporalité *authentique* est finie. Mais, la temporalité peut également se temporaliser de façon *inauthentique* ; c’est la temporalité inauthentique qui produit le temps infini. En fin de compte :

Le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution de la structure du souci. La temporalité est essentiellement ekstatique. La temporalité se temporalise originairement à partir de l’avenir. Le temps originaire est fini (SZ, S. 331 ; tr. fr., p. 254).

Que sont la temporalité inauthentique et les concepts du temps qui en dérivent ? La structure fondamentale de la temporalité consiste dans l’unité des trois ekstases avenir/avoir-été/présentification. Lorsqu’elle se temporalise de manière authentique dans la résolution,

⁶⁰ Cette structure de la temporalité explique celle du souci comme « être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde-) comme-être-auprès (de l’étant faisant rencontre de manière intramondaine) », car « [l]e en-avant-de soi se fonde dans l’avenir. L’être-déjà-dans annonce en lui-même l’avoir-été. L’être-auprès... est rendu possible dans le présentifier » (SZ, S. 327 ; tr. fr., p. 252). Autrement dit, la composition ekstatique de la temporalité est dévoilée à partir de l’analyse du souci. C’est pourquoi cette dernière se situe au cœur de cette œuvre.

cette triade prend la forme de devancement/répétition/instant. En devançant vers la mort, le *Dasein* répète en retour son passé et saisit sa situation en un clin d'œil (*Augen-blick*). En revanche, la temporalité inauthentique de la quotidienneté est composée de s'attendre/oubli/présentification; elle accorde le privilège au présent inauthentique. Prenons l'exemple de la préoccupation. Le *Dasein* quotidien « est attentif à soi à partir de ce qu'offre ou refuse ce dont il se préoccupe » (SZ, S. 337 ; tr. fr., p. 259). Ainsi, il présente l'objet disponible et s'attend le but de ce qu'il présente. De fait, s'attendre et présenter ne sont possibles qu'autant que le *Dasein* s'est oublié en son pouvoir-être jeté le plus propre. Le mode inauthentique de l'avoir-été est donc l'oubli (*Vergessenheit*) – l'inauthenticité du *Dasein* consiste à oublier le soi existentiel. Cette structure s'articule autour du présenter. Mais comme il ne devance pas son propre avenir et qu'il n'assume pas non plus son avoir-été, il est le présent inauthentique. Ce privilège du présent est davantage souligné lorsqu'on inaugure la vision théorico-scientifique, donc lorsqu'on passe de la *Zuhandenheit* à la *Vorhandenheit*. En effet, celle-ci est « la pure et simple pré-sence de l'étant »⁶¹. De toute façon, la temporalité inauthentique de la quotidienneté est aussi l'unité des trois ekstases, mais à la différence de la temporalité authentique, le caractère ekstatique y est dissimulé.

Selon Heidegger, nos compréhensions du temps – ainsi que ses concepts philosophiques – sont produites par le nivellement de la temporalité du *Dasein* ; c'est en ce sens que la temporalité est appelée « temporalité originaire ». La première compréhension naturelle du temps issue de la temporalité originaire est nommée « temps du monde » (*Weltzeit*) ; c'est à travers cette compréhension que le *Dasein* peut, « avant même toute recherche thématique, compte[r] avec le temps et s'orient[e] sur lui » (SZ, S. 404 ; tr. fr., p. 303). Le *Dasein* vit alors implicitement le temps sans le thématiser. Selon cette compréhension du temps, les étants apparaissent comme ceux qui se trouvent dans le temps – donc comme des étants « intratemporels ». De même que la préoccupation quotidienne se comprend du côté du monde, elle saisit le temps du côté du monde sans savoir si c'est en réalité soi-même qui est l'origine du temps. Mais, le temps du monde n'est pas encore si

⁶¹ F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, op. cit., p. 80.

nivelé : il est marqué par quatre traits – databilité⁶², étendue, publicité et significativité – qui sont les reflets du caractère ekstatique de la temporalité. On pourrait peut-être dire qu’il est le temps vécu et hétérogène⁶³.

Le nivellement devient plus profond, dès lors que le *Dasein* commence à calculer et à mesurer le temps, notamment quand il « lit le temps » en voyant l’horloge⁶⁴. En d’autres termes, le temps devient l’objet explicite et thématique de la préoccupation. Selon Heidegger, « l’orientation sur le temps qui voit sur l’horloge est essentiellement un dire-maintenant » qui signifie « l’articulation parlante d’un présentifier » (SZ, S. 416-417 ; tr. fr., p. 311). Lorsqu’on voit l’aiguille des secondes en mouvement, on dit explicitement ou implicitement « maintenant ici, maintenant ici ». Le temps préoccupé là se révèle être la « multiplicité *vorhandene* de maintenant » ; Heidegger nomme ce temps « temps du maintenant » (*Jetzt-Zeit*) et le définit comme suit : « il est ce décompté qui se montre dans la poursuite présentifiante, décomptante de l’aiguille en mouvement, et cela de telle manière que le présentifier se temporalise dans une unité ekstatique avec le conserver et le s’attendre horizontalement ouverts au plus tôt et au plus tard » (SZ, S. 421 ; tr. fr., p. 314). Cette définition est tirée de la *Physique* d’Aristote qui écrit que le temps est « le décompté dans le mouvement qui fait rencontre dans l’horizon du plus tôt et du plus tard » (*Physique*, 219b). C’est-à-dire que la conception aristotélicienne du temps trouve origine dans la compréhension naturelle du temps. Cependant, Aristote ne s’aperçoit pas de l’origine de son concept de temps. Heidegger ajoute que « toute élucidation postérieure du concept de temps s’en tiendra fondamentalement à la définition aristotélicienne » (SZ, S. 421 ; tr. fr., p. 314).

⁶² Derrida lui aussi analyse la question de la date dans *Schibboleth*. Elle marque à la fois la singularité de chaque jour et sa répétition dans le calendrier – elle exprime donc la répétition aporétique du singulier (cf. J. Derrida, *Schibboleth*, Paris, Galilée, 1986, p. 65-77 et *passim*).

⁶³ C’est-à-dire que le « temps du monde », pour Heidegger, est différent de celui entendu par Husserl qui n’est autre que le « temps de la réalité naturelle et causale. Heidegger, en revanche, comprend le “temps du monde” comme l’unité des horizons “ekstématiques” de la temporalité » (R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 213).

⁶⁴ On mesure le temps d’abord avec le ciel. Ce serait pourquoi, les philosophes anciens pensent souvent le temps dans son rapport au ciel, ce qui pourrait paraître naïf et primitif aux yeux des modernes qui sont habitués à penser le temps comme *Vorhandene*. Mais, en un sens, Heidegger redonne une légitimité aux philosophes antiques en décrivant une sorte de « genèse du temps » dans la vie quotidienne. Il faut également noter que le ciel deviendra un thème important chez le dernier Heidegger, élément qui constitue le quadriparti de l’être.

De la préoccupation naturelle du temps naît la compréhension vulgaire du temps qui le considère comme la « suite de maintenant constamment *vorhandenen* ». Cette compréhension du temps est aveugle aux caractères du temps du monde, à savoir la databilité, l'étendue, la publicité et la significativité, lesquels ont leur origine dans la constitution horizontale-ekstatique de temporalité ; elle dissimule donc cette dernière. Dans la compréhension vulgaire du temps, « les maintenant sont pour ainsi dire amputés de ces rapports, et, ainsi mutilés, ils se font simplement suite pour constituer le l'un-après-l'autre » (SZ, S. 422 ; tr. fr., p. 315). Or, quand on conceptualise le temps, ce nivellement et cette dissimulation se consolident, parce qu'on voit alors le maintenant « dans l'horizon de l'idée de *Vorhandenheit* » (SZ, S. 423 ; tr. fr., p. 315). C'est ainsi qu'on saisit le temps comme succession des maintenant substantiels, et l'on se ferme au caractère ekstatique de la temporalité. Le concept vulgaire du temps avance que le temps est infini, mais cette thèse n'est possible qu'avec la dissimulation de la finitude de la temporalité du *Dasein*. Et ce concept du temps s'accomplit, donc nivelle plus que jamais la temporalité, dans la conception hégélienne du temps.

Or, la tâche que s'assigne ici Heidegger est non pas « réfuter » le concept vulgaire du temps, temps du maintenant, mais de lui redonner son « droit naturel » en trouvant son origine dans la temporalité du *Dasein*. Le concept vulgaire est aveugle à la temporalité originaire, parce qu'il est forgé à partir de la temporalité inauthentique du *Dasein* dans la quotidienneté qui fuit devant la mort. « La temporalité inauthentique du *Dasein* échéant-quotidien doit nécessairement, en un tel détournement de la finitude, méconnaître l'avenance authentique et, avec elle, la temporalité en général » (SZ, S. 424 ; tr. fr., p. 317)⁶⁵. Pourtant, la quotidienneté est le mode ordinaire et, en un sens, naturel de notre vie. Cette compréhension du temps n'est donc pas *erronée*, mais *dérivée*. Heidegger avance qu'elle n'est pleinement comprise que lorsqu'elle est regardée comme dérivée par rapport à la temporalité. Il est nécessaire de partir de la temporalité pour saisir convenablement le

⁶⁵ Néanmoins, il est impossible de dissimuler complètement cette provenance. Par exemple, on dit souvent que « le temps passe », mais on ne dit pas souvent que « le temps naît », même si ces deux thèses sont formellement égales. Si l'on s'intéresse au passage du temps plutôt qu'à sa genèse, c'est que l'on connaît implicitement que le temps a sa provenance dans la temporalité finie qui se temporalise à partir de l'avenir.

concept vulgaire du temps, et non l'inverse : c'est parce que « la temporalité demeure inversement inaccessible dans l'horizon de la compréhension vulgaire du temps » (SZ, S. 426 ; tr. fr., p. 318).

Pour finir cette section, nous voudrions souligner, encore une fois, la question du « présent » qui orientera l'itinéraire de la pensée derridienne.

La temporalité ekstatico-horizontale se temporalise principalement à partir de l'avenir. La compréhension vulgaire du temps, au contraire, voit le phénomène fondamental du temps dans le maintenant, plus précisément dans le maintenant pur, amputé de sa structure pleine, que l'on nomme « présent » (SZ, S. 426-427 ; tr. fr., p. 318).

3-2-3. L'interprétation derridienne du problème du temps et de l'histoire chez Heidegger

a. La temporalité et le privilège du présent

Comment Derrida interprète-t-il la temporalité heideggerienne ? Puisque l'historicité s'enracine dans la temporalité, il faut les questionner ensemble. Nous commençons par envisager la critique de la subjectivité husserlienne. Comme nous l'avons vu, la subjectivité phénoménologique se distingue de l'objectivité en ce qu'elle la constitue. Mais, cette subjectivité ne peut pas être l'origine pure et simple, parce qu'elle est temporelle, le sujet n'étant pas une substance atemporelle qui se trouve dans l'au-delà du monde. Néanmoins, selon le Heidegger lu par Derrida, ce concept phénoménologique de subjectivité est un signe de l'appartenance de la phénoménologie à la métaphysique. Premièrement, comme ce sujet est solipsiste, il pourrait être, en dernière instance, « déraciné du monde et donc non historique », l'être-dans-le-monde ne constituant pas l'essence de la subjectivité phénoménologique. Si Husserl admet que l'ego est toujours temporel, il éprouve des difficultés à situer sa temporalité dans le système de la phénoménologie. L'ego phénoménologique est à la fois « éternel et temporel, intemporel et temporel » (HEH, p. 185). Deuxièmement, la subjectivité husserlienne est, malgré l'intention de Husserl qui veut la séparer de l'objectivité, encore pensée sur la base de la *Vorhandenheit*. Husserl, après

Descartes et Hegel, transforme la substantialité, *hypokeimenon* d'Aristote, en subjectivité : comme le *hypokeimenon* est quelque chose devant moi, *Vorhandensein*, il y a encore « la complicité [...] irréductible entre les notions de subjectivité et d'objectivité » (HEH, p. 177). Autrement dit, selon Heidegger, la réduction transcendantale de la phénoménologie n'est pas assez radicale, car le concept phénoménologique de subjectivité partage, avec l'objectivité, la forme de *Vorhandenheit*. La *Vorhandenheit* est un mode d'être qui est là présent ; comme elle est considérée comme une présence qui subsiste *dans* le temps, elle n'est elle-même ni temporelle, ni historique, mais intra-temporelle. En somme :

Heidegger montre que [le concept de subjectivité] est à la fois étranger au monde – c'est-à-dire non historique – et intra-mondain, c'est-à-dire pensé selon un modèle de la *Vorhandenheit*, de l'objet subsistant dans le monde, ce qui est une autre façon de manquer une histoire qui ne soit pas empirique (HEH, p. 194).

Ainsi, selon Heidegger, le sujet phénoménologique est problématique, d'un côté parce qu'il est séparé de la mondanéité, donc en un sens trop subjectif, mais de l'autre, parce qu'il est encore intra-mondain et objectif. Ce qui unit ces deux reproches paraissant contradictoires, c'est le concept de présent ou de présence. Alors que le sujet anhistorique est marqué par la présence intemporelle, le sujet pensé à partir de la *Vorhandenheit* l'est par la présence intra-temporelle de l'objet. L'intra-temporel n'est pas lui-même temporel, le temps ne constitue pas son essence, car il subsiste *dans* le temps. Le temps n'est pas essentiel ni pour l'intemporalité ni pour l'intra-temporalité⁶⁶. Les deux présences peuvent subsister, en dernière instance, indépendamment de la temporalité ou de l'historicité. C'est donc la présence subsistante ou permanente qui permet de réduire la temporalité.

Or, dans *Sein und Zeit*, le thème de la temporalité est introduit afin de saisir l'authenticité et la totalité du *Dasein*. L'être-un-tout (*Ganzsein*) doit être absolument distingué de la totalité disponible du *Vorhandene*. La totalité du *Dasein* dégagée par l'anticipation de la mort n'est pas la totalité en tant qu'ensemble présent des parties. L'inachèvement essentiel du *Dasein*, « non seulement n'empêche pas le *Dasein* de former

⁶⁶ Par exemple, Heidegger écrit dans § 5 : « Enfin l'on découvre un “abîme” entre le “temporellement” étant et l'éternel “supratemporel”, abîme que l'on s'efforce de franchir. “Temporel” signifie ici à chaque fois autant que : étant “dans le temps” » (SZ, S. 18 ; tr. fr., p. 36).

un tout ou plutôt d'anticiper sa propre totalité [...], mais elle est la forme même de cette anticipation du *Ganzsein* » (HEH, p. 204). L'analyse de l'être-pour-la-mort reste encore unilatérale, car il existe une autre extrémité du *Dasein*, naissance. Dans le chapitre « Temporalité et historicité », l'auteur fixe son regard en direction du passé. Il s'agit alors de chercher l'unité de l'« extension » (*Erstreckung*) de l'existence du *Dasein* entre naissance et mort, unité de son « enchaînement de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) : la totalité du *Dasein* est non seulement l'être-pour-la-mort, mais aussi « l'être-pour-le-commencement » (*Sein zum Anfang*)⁶⁷. Les philosophes, depuis Descartes jusqu'à Husserl, pensent la totalité de la vie à partir du fondement non-temporel et non-historique – cogito cartésien, « je pense » formel de Kant et moi pur chez Husserl. C'est parce qu'ils nécessitent l'instance intemporelle et anhistorique qui assure l'unité de la totalité de la vie dont les parties passées et futures *ne sont pas présentes là*. Selon Heidegger, il y a « quelque chose de remarquable » dans cette idée traditionnelle : « dans cette séquence de vécus n'est considéré comme authentiquement effectif, que le vécu présent à chaque maintenant [*im jeweiligen Jetzt vorhandene Erlebnis*] » (SZ, S. 373, cité dans HEH, p. 208). La vie comprise comme *Vorhandenheit* ne peut arriver à sa propre totalité ; il devient donc impossible de saisir l'extension ontologique, l'être « entre » la naissance et la mort. L'enchaînement de la vie est alors considéré comme la succession des vécus dans le temps (*In der Zeit*). Le passé et le futur ne sont pas effectifs, le seul être effectif est ce qui est présent là, donc *Vorhandensein*. C'est pourquoi le privilège donné à la *Vorhandenheit* correspond à celui donné au présent (*Gegenwart*) dans le concept traditionnel du temps. C'est pour s'opposer à ce concept du temps que Heidegger élabore la temporalité ekstatique qui est l'unité des trois ekstases.

Derrida souligne avec force, sans doute plus que Heidegger, le privilège donné au présent. Il va même jusqu'à soutenir que c'est ce privilège qui détermine LA philosophie. D'abord, comme nous venons de voir, la philosophie de Descartes à Husserl est toujours « la philosophie comme philosophie du présent [... qui] est une philosophie pré-déterminant l'être comme *Vorhandenheit* » (HEH, p. 219). Mais cette *Vorhandenheit* tire son origine dans la conception grecque, car l'ontologie moderne provient de l'ontologie médiévale qui, elle-

⁶⁷ Cf. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 354.

même, provient de l'ontologie antique, dans laquelle « la détermination du sens de l'être [est] παρουσία ou οὐσία, ce qui signifie ontologico-temporalement la "présence" [*Anwesenheit*]. L'étant est saisi en son être comme "présence", c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le "présent" [*Gegenwart*] » (SZ, S. 25 ; tr. fr., p. 40). Le concept traditionnel pense toujours le temps à partir du présent. Et ce concept du temps fonde l'ontologie traditionnelle qui considère l'être comme *Vorhandenheit* ou comme *Anwesenheit*⁶⁸. C'est ainsi que le présent, la présence, la *Gegenwart*, la *Vorhandenheit* et l'*Anwesenheit* jouent un rôle décisif dans l'interprétation derridienne de Heidegger. Derrida avance que :

Tout, c'est-à-dire non seulement tel ou tel geste de destruction de la Métaphysique, mais la totalité de la destruction et le sens qui la commande dans son ensemble, tout se joue autour du sens du *Présent* et du privilège accordé par toute la philosophie, au *présent*. La philosophie, ce que Heidegger veut transgresser, est en totalité une philosophie du Présent, privilégie le Présent (HEH, p. 207).

[...] ce que [Heidegger] va solliciter dans ce privilège du Présent c'est l'évidence, l'assurance, le fondement le plus total et le plus irréductible de la totalité de la métaphysique elle-même, c'est la philosophie elle-même (HEH, p. 209).

Derrida écrit, dans l'*Introduction*, que la forme du présent vivant est la dernière assurance qui permet la communication entre d'autres époques et la transmission dépassant sa propre époque. Si l'on peut comprendre l'écriture rédigée à une autre époque – c'est-à-dire l'écriture en général, car il y a toujours un décalage irréductible entre la rédaction et la lecture –, c'est que l'auteur et le lecteur partagent la forme du présent. Le présent vivant étant originairement synthétique par la rétention et la protention, il permet de penser la dialectique originaire qui interdit l'identité pure d'un maintenant : un tel maintenant pur, s'il y en a, ne peut être lié à d'autres maintenant. Le présent est donc la condition de l'historicité. L'altérité, la rupture, la non-communication ne peuvent apparaître *en tant que telles* que dans la forme du présent commun. La diversité infinie du contenu du temps et de l'histoire est

⁶⁸ L'*Anwesenheit* est donc considérée comme la version grecque des métaphores ontiques dans *Sein und Zeit*. Néanmoins, Heidegger commence à penser que l'*Anwesen* indique un mode fondamental de l'être en le dissociant de la *Gegenwart* et de la *Vorhandenheit*. Nous reviendrons sur ce problème dans la dernière partie.

assurée par l'identité de leur forme comme présent. De plus, jusqu'à un certain point, considérer le présent comme forme absolue de l'expérience et de l'histoire revient à respecter la finitude. En effet, si l'on ne peut jamais vivre immédiatement le passé comme tel, c'est qu'on ne peut quitter le présent, l'ici-maintenant. On ne peut que réactiver le passé à partir du présent : c'est-à-dire, le passé est toujours passé *pour* le présent, passé *comme* le déjà-passé. La finitude et l'infini se croisent dans la forme du présent. D'une part, comme la forme du présent ne change jamais dans le temps et dans l'histoire : « la condition de l'historicité, c'est une certaine anhistoricité de l'histoire, une certaine intemporalité du temps » (HEH, p. 212). Le présent, qui traverse la totalité du temps, est *infini*. D'autre part, le présent n'est pas l'infini actuel se trouvant au-delà du temps, la forme du présent interdisant la présence simultanée de la totalité du temps et de l'histoire : le présent est donc *fini*. Un présent n'est ni la finitude absolue qui ne peut communiquer avec d'autres présents, ni l'infini absolu qui peut effacer toute l'altérité temporelle. « Le présent [est] à la fois temporel et intemporel et omnitemporel » (HEH, p. 212). C'est ainsi que, selon le Derrida de l'*Introduction*, le concept du présent vivant permettrait à la fois l'altérité entre les mainteneants et leur rapport irréductible.

Or, le privilège du présent n'est jamais une faute accidentelle ni un péché survenant de l'extérieur dont on pourrait se débarrasser. Il n'est pas possible d'établir simplement une nouvelle philosophie ou une nouvelle pensée non métaphysique. En un sens, la « métaphysique est indépassable, comme est indépassable le Présent et la Présence du Présent » (HEH, p. 213). Derrida va même jusqu'à admettre « l'invulnérabilité philosophique » (HEH, p. 210) du primat du présent. C'est parce que toute expérience possible est vécue seulement au présent – cela est absolument évident, c'est l'évidence même. L'expérience, qui aura lieu dans un futur ou qui a eu lieu dans un passé, a toujours lieu dans le présent : le passé doit avoir été un présent passé et le futur doit être un présent futur. Toutes les choses possibles sont au présent. Cela est philosophiquement « irrécusable ». Derrida souligne ce privilège extraordinaire :

Nous avons la certitude absolue que si loin que l'on remonte dans le temps [...] aucune expérience n'a été possible qui ne soit faite au présent. Et nous savons *a priori* – et s'il n'y avait qu'une seule chose au monde que nous n'ayons pas à apprendre c'est celle-là – si loin que

l'on anticipe l'avenir, *a priori* [...] s'il y a une expérience, une pensée en général [...] elle sera au présent, comme nous sommes au présent maintenant. [...] Affirmation peut-être triviale, mais irrécusable : *nous ne quittons jamais le Présent* (HEH, p. 210, Derrida souligne).

En conséquence, déconstruire l'évidence comme présence, étant la philosophie elle-même, ne signifie en rien la critiquer ou la réfuter à partir du dehors de la philosophie – parce qu'il est simplement impossible de sortir de la forme du présent –, mais la « faire apparaître comme telle à partir d'une zone d'ombre où elle s'enlève » (HEH, p. 213). La déconstruction du primat de la présence ne consiste donc pas à sortir du présent pour aller vers une *autre chose*, mais à penser *autrement* la présence, à l'inscrire dans une autre configuration. Si Derrida maintient une certaine réserve sur la notion levinassienne de la trace, même s'il la lui emprunte, c'est qu'un passé immémorial que concerne la trace risquerait, à ses yeux, d'évoquer un tout-autre du présent, une non-présence absolue. Un autre du présent n'est-il pas *un autre présent* ? Le présent est la forme absolue de la vie et de l'expérience, ce qui est philosophiquement irrécusable. Existe-t-il un philosophe qui ait souligné le primat absolu du présent plus que Derrida ? La déconstruction de la métaphysique de la présence doit commencer par lui rendre ce droit – c'est ce que fait Heidegger en matière du concept vulgaire du temps.

Mais, si le privilège du présent et de la présence est « l'invulnérabilité philosophique », pourquoi faut-il le déconstruire ? C'est parce que, premièrement, la forme du présent ne peut tenir compte de l'origine et de la fin en tant que telles, donc « de *ma* naissance et de *ma* mort », car toutes deux ne se phénoménalisent jamais dans mon présent vivant. Si je prends le présent comme une forme du temps, j'ai la certitude absolue que le temps existe toujours après *ma* mort et avant *ma* naissance : le présent ne peut finir. Bien que l'on puisse penser la mort dans cette forme du présent, ce n'est pas *ma* mort, mais la mort en général, car elle anéantira mon présent vivant lui-même. C'est pourquoi « [c]e que je saisis quand je pense la nécessité *a priori* du Présent vivant, c'est la possibilité d'une temporalisation sans moi » (HEH, p. 214), donc la temporalisation infinie, et Derrida ajoute : « [c]'est-à-dire non historique ». En effet, les déplacements historiques doivent « se résumer », sinon s'effacer, dans le présent ; ils ne peuvent être compris que comme des déplacements accidentels sous fond d'une omni-historicité infinie. La forme du présent étant universelle et infinie, elle

n'est plus *temporelle*, mais déjà *éternelle*. Toujours selon notre penseur, « s'en tenir au Présent comme au fondement, et à la source du sens, c'est affirmer l'infinité et l'éternité comme fondement du sens et éventuellement de l'historicité du sens » (HEH, p. 214), ce qui revient à faire dériver l'historicité d'une non-historicité infinie. En dernière instance, « c'est finalement un *Présent auprès* de soi qui s'annonce, se sépare de soi pour se retrouver auprès de soi, c'est à un être absolu comme Présence que survient tout ce devenir, toute cette histoire, et en particulier ce moment, l'événement du devenir-sujet, l'avènement du sujet. C'est à une non-histoire qu'advient l'histoire » (HEH, p. 258-259)⁶⁹. L'historicité n'apparaît comme telle que lorsqu'elle s'enracine dans la temporalité finie qui ne s'appuie plus sur la présence du présent. Pour ces raisons, Heidegger sollicite le primat donné au présent et insiste sur la finitude originaire de la temporalité. En fin de compte, « [d]éfinir le sens de l'être comme présence c'est bien évidemment réduire l'historicité » (HEH, p. 213).

Il s'agit évidemment, ici, de la différence du concept de mort entre Hegel et Heidegger. Pour le premier, la mort naturelle, qui détruit simplement la vie naturelle, se relève dans la mort spirituelle où l'esprit se maintient ; il y a donc la *renaissance* du phénix à partir de la cendre⁷⁰. En revanche, la mort heideggerienne constitue l'essence de la mienneté du *Dasein* : la mort sans renaissance. Pour Heidegger, la mort ne peut être décrite « en termes de la téléologie », elle est « l'impossibilité même de la téléologie » (HEH, p. 292). En tout cas, chez Hegel :

Cette méditation de la mort revient [...] à penser la mort dans l'horizon de l'infini, et la parousie de façon absolue, qui est *vie* pure, vie auprès de soi de la conscience, de même que [...] le mouvement de l'expérience de la phénoménologie n'étant qu'une méditation de l'Esprit et de Dieu se réfléchissant lui-même [...] Or le reproche décisif que Heidegger adresse à Hegel dans *Sein und Zeit*, ce serait finalement celui-ci : d'avoir manqué le mouvement de la temporalité dans la finitude de son horizon. Et cela tiendrait en profondeur au concept hégélien du temps

⁶⁹ Derrida écrit également que « [t]el est du moins le hégélianisme littéral et conventionnel » (HEH, p. 259). Pourquoi « le hégélianisme » ? C'est parce que, dans le schème de l'*Encyclopédie*, le moment de l'être-hors-de-soi, de la nature survient à la logique qui est la loi du monde divin ; le temporel survient à l'éternel. Pourquoi, « du moins » et « littéral et conventionnel » ? C'est parce que la logique d'*Aufhebung* faisant coïncider « pas-encore » et « déjà-là » complique l'ordre unilatéral de logique-nature-esprit.

⁷⁰ Derrida mentionne plusieurs fois la figure du « phénix » comme l'image de l'esprit spéculatif : *Glas*, op. cit., p. 117-119 ; *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987, p. 45.

dont Heidegger montre [...] qu'il est le concept le plus radical et le plus systématique de l'interprétation vulgaire du temps (HEH, p. 292-293).

Ainsi, comment la temporalité originaire détruit-elle le privilège du présent ? Derrida mentionne d'abord le caractère *ekstatique* de la temporalité heideggerienne. Si l'on considère le présent comme forme absolument universelle du temps, la sortie s'effectue, ainsi que l'écrit Derrida dans l'*Introduction*, à partir du présent, dans le présent et vers le présent. Nous ne pouvons donc pas quitter le présent. Au contraire, la temporalisation qu'élabore Heidegger est « une sortie absolue, une ek-stase radicale, originaire et sans retour. C'est l'ek-stase et non la présence qui est l'origine fondamentale de la temporalité » (HEH, p. 256) ; la temporalité ekstatique de Heidegger éclate sans se rassembler⁷¹. Et elle se temporalise non pas à partir du présent, mais à partir de l'avenir, c'est-à-dire dans le devancement – que Derrida traduit parfois par « anticipation » – de la mort. Le devancement de la mort ne signifie pas « spéculer sur la mort ou sur l'au-delà de la mort, le néant ou la survie » (HEH, p. 276) ; d'après Derrida, le nœud de sa pensée consiste à ré-interpréter le présent.

[Il est question de] constituer le présent comme le passé d'un avenir, c'est-à-dire de vivre le présent non comme origine et forme absolue de l'expérience (de l'ek-sistance), mais comme le produit, le constitué, le dérivé, le constitué *en retour* à partir de l'horizon de l'avenir et l'eksistence de l'avenir, celle-ci ne pouvant être authentiquement anticipée comme telle que comme à-venir fini, c'est-à-dire à partir de l'indépassabilité de la mort possible, la mort n'étant pas simplement *au but* comme un événement contingent survenant à l'extrémité d'une ligne de vie, mais déterminant à chaque – disons instant – l'ouverture de l'avenir dans laquelle se constitue en passé ce qu'on appelle le présent et qui n'apparaît jamais comme tel (HEH, p. 276).

Puisque la mort peut avoir lieu « à chaque instant », le rapport avec elle est absolument indéterminé, il est l'urgence. C'est à partir de ce rapport à l'indéterminé absolu comme pur

⁷¹ Comme déjà cité plus haut, Derrida écrit dans « Violence et métaphysique » qu'« [e]lle [rencontre] est la rencontre, la seule issue, la seule aventure hors de soi, vers l'imprévisiblement-autre. *Sans espoir de retour*. [...] sans doute cette rencontre de l'imprévisible *lui-même* est-elle la seule ouverture possible du temps, le seul avenir pur, la seule dépense pure *au-delà* de l'histoire comme économie. Mais cet avenir, cet au-delà n'est pas un autre temps, un lendemain de l'histoire. Il est *présent* au cœur de l'expérience. Présent non d'une présence totale mais de la *trace* » (ED, p. 141-142). C'est pourquoi, malgré la critique sévère de Levinas envers Heidegger, Derrida considère que Levinas est encore dans le sillage heideggerien.

avenir authentique que l'on détermine *en retour* le présent comme passé de cet avenir ; il y a donc la structure du futur antérieur. Le mouvement rétroactif de « en retour » existe dans la temporalité ekstatique : le *Dasein*, en avançant sa propre mort, assume *en retour* son avoir-été et voit l'instant singulier. On pourrait dire que le mouvement « en retour » se trouve aussi dans le concept husserlien et hégélien du temps et de l'histoire. Pourtant, dans ces deux cas, la forme originaire est toujours le présent et le telos du mouvement est donc présentifiable. Chez Husserl, l'établissement dernier (*Endstiftung*) de l'Idée ne peut que s'annoncer, il se présente seulement *en droit*. Chez Hegel, le telos est précisément la présence effective (*wirklich*) de l'auto-saisissement total de l'esprit ; le savoir absolu dépasse le caractère *méta*-physique de la religion absolue. Il s'agit de la présence totale de toutes les étapes de l'esprit permise par l'*Erinnerung*. Pour Heidegger, au contraire, la mort est l'avenir absolument indéterminé qui ne se phénoménalise pas et qui nous impose la finitude. En conséquence, « [s]eule, [la finitude de la temporalité] permettait de faire du présent, non plus la forme originaire et absolue de l'expérience, mais le passé de l'avenir, le produit constitué à partir de l'à-venir et d'un avenir fini » (HEH, p. 300).

Si nous anticipons quelque peu la partie suivante, il est vrai que Derrida héritera jusqu'à un certain degré cette insistance heideggerienne sur la finitude, mais il la nuancera également, car « la différence *infinie* est finie ». Sa réflexion consistera à affirmer l'enchevêtrement – et non pas l'unité – de l'infini et du fini plutôt qu'à souligner la finitude de la temporalité originaire. Considérer la présence comme forme universelle revient non uniquement à dévaloriser la mort et la finitude, mais aussi à « m'ouvrir au savoir qu'en mon absence, au-delà de mon existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, le présent est » (VP, p. 60). Le rapport à ma mort est, certes, caché dans l'universalité du présent *vivant*, mais déjà impliqué en tant que caché. En d'autres termes, comme le présent est après ma mort et avant ma naissance, il ouvre une dimension de « survie » qui permet d'ébranler l'individualité de la mienneté⁷². Comme nous venons de le citer, Derrida soutient

⁷² Derrida s'efforce d'inscrire un certain au-delà dans la vie, au-delà qui n'est pas le théologique, mais la « survie » à la disparition totale, sans renaissance. Il suggère, allant à l'encontre de Heidegger, que « ce qui fait que la survivance structure chaque instant dans une sorte de torsion irréductible, celle d'une anticipation rétrospective introduisant le contretemps et le posthume dans le plus vivant du présent vivant, le rétroviseur d'un s'atteindre-à-la-mort à chaque instant, le futur antérieur qui précède même le présent qu'il paraît seulement modifier, tout cela [...] ne] serait [pas] secondaire »

que le présent vivant produit la « possibilité d'une temporalisation sans moi » (HEH, p. 214). Mais ce « sans moi » peut indiquer non seulement l'oubli de la finitude du moi, mais aussi la possibilité de mon absence. D'un côté, comme le temps est le plus propre à chacun, il implique la finitude originaire, *ma* mort, *ma* naissance et *mon* absence que la *philosophia perennis* ne prend pas au sérieux. D'autre côté, puisque le temps est infini, il déborde la mienneté, il m'ouvre à l'absolument-autre – le temps précède ma naissance et reste après ma mort. Cette différence nuancée de Derrida par rapport à Heidegger le conduira à s'opposer à l'idée de la temporalité *originnaire*. Pour lui, il est impossible de poser la temporalité originaire contre le concept vulgaire du temps, car celui-ci est « irrécusable » et « indépassable ». Derrida le déconstruit tout en reconnaissant son invulnérabilité philosophique.

b. La question de l'historicité et l'essoufflement de *Sein und Zeit*

Ce cours a pour objectif d'élucider la question de l'être et de l'histoire chez Heidegger. Regardons de plus près le rapport entre la temporalité et l'historicité dans l'architectonique de *Sein und Zeit*. À l'instar de Hegel et de Husserl, Heidegger distingue clairement l'historicité ou l'historialité (*Geschichtlichkeit*) de l'histoire comme science historique (*Historie*). La *Geschichte* vient de *Geschehen* que Derrida traduit par « le survenir, l'advenir, l'à-venir », mais ce n'est pas l'événement ni l'avènement intrahistorique. Elle est la mouvance (*Bewegtheit*) de l'existence du *Dasein* qui se distingue de la mobilité (*Bewegung*) d'un *Vorhandenen*. C'est un mouvement de « rassemblement » qui synthétise l'extension de l'enchaînement de la vie du *Dasein*, à savoir la synthèse non-*vorhanden* de son *Ganzsein*. Selon Heidegger, la possibilité de la science historique est dérivée de cette historicité événementielle du *Dasein*. Ce n'est pas l'histoire dans laquelle le sujet se situe et où les événements ont lieu, c'est le *Dasein* qui est déjà originairement historique. Par exemple, on dit que la ruine d'un temple grec est historique ; comme cette ruine elle-même est *présente*, elle « n'est pas historique en soi ni dans son être présent », elle est historique parce qu'elle

(J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 102). Par conséquent, la pensée de la différence n'est pas simplement la pensée de la finitude.

« appartient à un monde qui n'est plus » (HEH, p. 254). Et le monde se détermine essentiellement par son rapport au *Dasein*, à son « être-dans-le-monde ». En conséquence, on ne peut comprendre la phrase « une ruine est historique » qu'à partir de la passéité, de l'historicité du *Dasein*.

Le *Geschehen* est donc la synthèse non-simultanée de l'extension du *Dasein* – si l'on entend par « simultanété » la coexistence réelle au même présent. Heidegger parle déjà de l'unité ekstatique de la temporalité du *Dasein*. La particularité du problème de l'historicité réside dans ce que Heidegger tourne son regard du côté du passé. Comme la ruine d'un temple est dite historique, le mot histoire a un rapport privilégié avec le passé. De quel passé s'agit-il dans la question heideggerienne de l'histoire ? Ce n'est pas le passé comme « ce qui n'est plus présent (*nicht mehr vorhanden* : présent et disponible) ou, encore présent mais sans effet (*Wirkung*) sur le présent » (HEH, p. 251). Un tel passé n'est qu'un présent passé, « non-*Vorhandenheit*, [...], le ne plus être présent » (HEH, p. 254). Selon les mots de Heidegger, « le *Dasein* ne peut *jamaïs* être passé, non point parce qu'il est impérissable, mais parce qu'il ne peut essentiellement jamais être *vorhanden*, mais, s'il est, [il] *existe* » (SZ, S. 380 ; tr. fr., p. 287). Comme mentionné précédemment, le passé du *Dasein* est l'« avoir-été » qu'il doit répéter – donc, en un sens, le passé qui ne se passe pas. Comme le *Dasein* « est » son avenir et sa mort, il « est » intrinsèquement son passé et sa naissance. Nous pouvons ainsi dire qu'il y a la « présence du *passé* dans l'être présent, dans le *ist*, du *Dasein* » (HEH, p. 151) qui ébranle le concept courant du passé comme ce qui était et qui *n'est plus*. Sans cette passéité originaire, le *Dasein* ne peut être *essentiellement historique*. Derrida va jusqu'à même affirmer que « chaque *Geschehen* ouvrant l'avenir est déjà non pas suivi mais pré-cédé par le passé que mon être est. [Le passé est le] *Pré-cédé* » (HEH, p. 152). Ainsi, propose-t-il une sorte de renversement entre le présent et le passé :

[...] le présent et la présence du présent n'est pas l'origine du sens historique du *Dasein*, mais ce qu'on appelle, toujours aussi énigmatiquement, le passé, et un passé qui ne pourrait jamais, au principe [...], se résumer dans la forme d'un présent passé ou d'un autre présent [...] (HEH, p. 253).

« Le passé ne se résume pas dans la forme d'un présent passé » : une telle phrase ne peut pas ne pas évoquer la notion de trace que Derrida emprunte à Levinas. La notion de trace apparaît dans ce cours avec celle de l'écriture et du texte. Derrida met en question, en passant, le rapport privilégié du langage avec la parole chez Heidegger et se demande si l'écriture est plus adéquate pour décrire l'essence langagière du *Dasein*⁷³. L'écriture est plus originaire, parce que « la parole vive, le *legein*, le dit était déjà un texte, même s'il n'était pas un texte inscrit, gravé dans l'extériorité solide » ; c'est le texte comme tissu qui « veut dire une multiplicité synthétique tenant à soi, se retenant elle-même ». Le texte doit, pour être lisible, *se retenir* « dans une mémoire, dans une rétention qui constitue proprement la condition du texte » (HEH, p. 133). Pour lire un texte, une phrase, ou même un mot, il faut mémoriser son début jusqu'à la fin⁷⁴.

Il n'y aurait pas de phrase si à la fin de la phrase élocutoire, je ne retenais son début, et l'anticipation ainsi nécessaire ne serait pas possible sans cette retenue et ce recueillement du sens passé. Cette nécessité essentielle et originaire de la *Trace*, dans l'engramme pourrait-on dire, dans le langage non écrit lui-même, cette nécessité de la trace fait que la parole est toujours déjà écriture, toujours déjà texte [...] (HEH, p. 133, Derrida souligne).

Cependant, l'écriture textuelle ne nous renvoie pas simplement à une partie passée du texte par la trace, elle introduit aussi la menace de l'oubli, car elle s'accompagne nécessairement de l'inscription extériorisante. « [L]a déchéance, l'oubli, le bavardage » sont des « moment[s] du texte » et « des possibilités essentiels et toujours déjà présents au cœur de la parole » (HEH, p. 133). La trace est donc la trace de ce qui est déjà oublié. La structure de la trace à la fois rend le texte lisible *et* interdit la lisibilité transparente. Et cet enchevêtrement entre lisibilité et illisibilité correspond, en fait, comme le suggère Derrida, à ce que Heidegger dit sur le rapport d'authenticité et d'inauthenticité : « l'inauthenticité ne survient pas à l'authenticité, ne la surprend pas de l'extérieur, mais en est l'essentiel et

⁷³ Une mise en question analogue se trouve aussi dans « Violence et métaphysique » : Derrida se demande pourquoi Levinas donne le primat à la parole, et non pas à l'écriture : « La hauteur et la magistralité de l'enseignement ne sont-elles pas du côté de l'écriture ? » (ED, p. 150).

⁷⁴ On pourrait aussi dire, au contraire, que sans anticipation de la fin, on ne peut pas commencer à lire un texte : la téléologie est donc inévitable. Il n'est pas question de conjurer simplement la téléologie, mais de l'inscrire dans une autre orbite : « Nous ne pouvons donc ni éviter ni accepter en principe l'anticipation téléologique » (*Glas*, *op. cit.*, p. 12).

permanent et nécessaire complice. C'est la complicité ou la duplicité qui est fondamentale, la différence, et non l'authenticité vierge et mythique » (HEH, p. 133-134). Ce thème de la complicité entre authenticité et inauthenticité est certes présent, mais pas toujours clair dans *Sein und Zeit* qui a tendance à souligner l'originarité de l'authenticité. Il devient plus visible dans les écrits postérieurs où l'auteur parle du *Polémos* comme « unité du dévoilement et de la dissimulation ». Selon l'interprétation de Derrida, puisqu'il y a cette unité originaire, il n'y a pas de simple dévoilement de l'être pur indépendant de l'étant ; et puisqu'il n'y a pas d'être pur, l'histoire de l'être est irréductible (cf. HEH, p. 289-290). L'histoire de l'être est aussi « l'histoire de sa manifestation. C'est-à-dire le *Da* » (HEH, p. 243). L'historicité empêchant l'accomplissement de l'être pur hors de l'étant, elle fait de la philosophie une dérive sans fin de métaphores. Si *Sein und Zeit* reste inachevé, n'est-ce pas parce qu'il poursuit le sens de l'être sans prendre suffisamment en considération la dissimulation irréductible de l'être, donc son historicité ?

Revenons au problème de l'historicité dans cet ouvrage. L'historicité proposée par Heidegger concerne un passé qui ne peut être pris dans la forme du présent. Mais une telle passéité constitue-t-elle la particularité de cette historicité ? Non, car l'auteur mentionne déjà le passé authentique dans ses descriptions de la temporalité. À vrai dire, dans l'ouvrage en cours, il existe un isomorphisme entre la temporalité et l'historicité, parce que la seconde est enracinée dans la première. Ainsi, Derrida affirme que « [l]e problème de l'historicité est greffé sur celui de la temporalité, cela signifie [...] que l'historicité ne peut être pensée dans sa racine qu'à partir du mouvement de la temporalité, d'une interrogation ontologique de ce que signifie la temporalité du *Da-sein* » (HEH, p. 145). L'historicité n'est que l'« élaboration la plus concrète » de la temporalité, sinon sa dérivation. Aux yeux de notre penseur, dans *Sein und Zeit*, il n'y a « aucun concept nouveau permettant de distinguer la racine de l'enraciné, c'est-à-dire la temporalité de l'historicité » (HEH, p. 264). Nous avons déjà rencontré cet enracinement de l'historicité dans la temporalité chez Husserl ; pour lui, la structure de l'histoire renvoie toujours à celle du temps originaire.

Derrida cherche une notion originale qui appartient en propre à l'historicité et qui permet de distinguer cette dernière de la temporalité : la notion d'auto-transmission ou auto-tradition (*Sichüberlieferung*) se donne pour originale. Ce concept se trouve dans § 73, « La

constitution fondamentale de l'historicité ». De même que la temporalité authentique du *Dasein* se manifeste dans la résolution devançante, l'historicité authentique suppose la résolution. Celle-ci isole le *Dasein* en rompant sa familiarité avec le monde, mais cela ne veut pas dire qu'il devienne non-mondain et anhistorique. Il assume alors son être-jeté dans le monde, et « le retour résolu vers l'être-jeté abrite en soi un *se transmettre* [*Sichüberliefern*] de possibilités traditionnelles » (SZ, S. 383 ; tr. fr., p. 289). Ce n'est en rien un traditionalisme, parce que la possibilité doit être « héritée et néanmoins choisie » le plus souvent contre ce qui est considéré comme tradition. D'après l'interprétation derridienne, c'est le mouvement de l'auto-tradition qui conditionne l'*Entschlossenheit*. Celle-ci est impossible sans un héritage vers lequel elle retourne. Elle n'est pas un événement complètement inaugural et sans présupposition qui fait passer définitivement de l'inauthenticité à l'authenticité. Ce serait ce que suggère Derrida lorsqu'il dit que « l'authenticité de l'historicité requiert l'historicité de l'authenticité. C'est à quoi répond la notion de *Sichüberlieferung* » (HEH, p. 280). Pour que la décision puisse rompre la continuité historique, il faut assumer et répéter l'histoire ; la décision et l'histoire se conditionnent réciproquement⁷⁵. Mais, toujours selon Derrida, en fait, il est impossible de dire que l'auto-tradition est un thème propre à l'historicité, car elle est renvoyée à un concept du temps comme une autoaffection pure que Heidegger élabore dans le *Kantbuch*. Ainsi, comme « [l]e concept de *Sichüberlieferung* pouvait fonctionner rigoureusement [...] dans une analyse de la temporalité » (HEH, p. 294), il ne marque pas la singularité de l'historicité.

L'historicité est toujours enracinée dans la temporalité à l'intérieur de l'architectonique du premier Heidegger, et nous ne pouvons pas trouver ce qui « perme[t] de distinguer la racine de l'enraciné, c'est-à-dire la temporalité de l'historicité » (HEH, p. 264). D'une part, l'enracinement de l'historicité dans la temporalité est nécessaire, car sans lui l'histoire pourrait devenir une substance éternelle – ce serait le cas de l'hégélianisme conventionnel. D'autre part, il est difficile de penser suffisamment l'historicité, qui nous renvoie premièrement à l'être-jeté et au passé, à partir de la temporalité dans laquelle le

⁷⁵ Le premier pas de l'*Abbau* réside dans un geste traditionaliste au sens non-conventionnel du terme. Il en va de même pour Hegel et Husserl – et aussi pour Derrida. Cela distingue la déconstruction d'un projet plus optimiste qui croit à la possibilité de créer une nouvelle philosophie.

primat est donné à l'avenir. Si la temporalité est la racine de l'historicité, nous ne pouvons pas décrire adéquatement la passéité ; le primat du passé dans l'historicité devient alors « énigmatique ». Comment peut-on alors penser un passé absolu de la trace, c'est-à-dire « un passé auquel on a rapport comme à un passé absolu qui ne peut absolument pas être pensé comme un présent passé, comme une modification » (HEH, p. 227) ? Derrida soutient que « plus le problème de l'historicité est reconduit à son enracinement, c'est-à-dire au problème de la temporalité, plus les moyens catégoriaux et la sécurité de l'horizon se dérobent » (HEH, p. 241). En d'autres termes, aussi longtemps que l'on considérera l'historicité comme enracinée dans la temporalité, il sera difficile de penser la passivité irréductible de l'historicité et de la temporalité. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger ne fait-il pas « du passé une ekstase secondaire par rapport à celle de l'avenir et de la présentification de l'avenir » (HEH, p. 257) ? Il est vrai que le philosophe allemand ne cesse d'avancer l'unité irréductible des trois ekstases, de l'être-possible et de l'être-jeté. Mais cet ouvrage privilégie, au moins en apparence, le côté de l'être-possible ; l'enracinement de l'historicité dans la temporalité prouverait ce privilège. Ce serait de là que vient un type d'interprétation de Heidegger qui donne l'importance à la résolution et à la liberté humaine. Malgré l'effort de Heidegger de séparer la résolution du subjectivisme et du volontarisme, leur confusion semble difficile à éliminer. Si Derrida souligne la passéité de la trace, ce serait pour s'opposer à cette interprétation qui était populaire à cette époque-là. Sa lecture dans ce cours tente à la fois de sauver cet ouvrage de la lecture existentialiste (Sartre) et anthropologique (Kojève), et de dénoncer des motifs inaptes à rompre avec la métaphysique volontariste⁷⁶. Le passé est, par son irréversibilité, étroitement lié à la passivité irréductible qui est toujours déjà là. On pourrait penser que l'avenir est aussi quelque chose de passif. En effet, il n'est pas question d'un avenir maîtrisable et appropriable pour le *Dasein* dans le livre heideggerien. Mais, les

⁷⁶ Il en serait de même pour la notion d'authenticité. Heidegger dit que le mode inauthentique ou impropre du *Dasein* apparaissant dans la quotidienneté n'est pas un phénomène péjoratif. L'activité quotidienne, comme le travail, le plaisir, etc., est un mode énergique et vivant, une « possibilité positive » de l'être du *Dasein*. Il avance donc la nécessité de réduire la connotation morale et axiologique des concepts de chute, authenticité/inauthenticité, propre/impropre, etc. Nombre de lecteurs soulignent à juste titre ce point. Néanmoins, est-il vraiment possible d'avancer leur neutralité ? Malgré l'assertion de *Sein und Zeit*, la hiérarchie implicite entre authenticité et inauthenticité semble difficile à effacer totalement. Ce serait pourquoi Heidegger a abandonné ces termes dans ses textes postérieurs.

moments passifs sont plus visibles dans l'avenir que dans le passé. Derrida prend le problème de l'histoire, et non pas celui du temps, afin de souligner la passivité irréductible. L'histoire dans laquelle nous sommes toujours-déjà-jetés permet de clarifier cette passivité plus que la temporalité qui pourrait sembler relever du pouvoir de la subjectivité. Derrida commence à parler de l'à-venir dans ses textes ultérieurs, l'à-venir qui n'est pas le futur prévisible et présentifiable, mais l'avenir absolument imprévisible qui hante le présent dans l'urgence. Si Derrida n'aborde ce problème qu'après avoir envisagé le moment passif du passé, c'est ne pas prendre l'à-venir comme quelque chose de maîtrisable. La notion d'à-venir développée par le Derrida tardif présuppose donc une méditation sur le passé et sur la trace dans ses premiers écrits, qui implique la passivité insurmontable pour ébranler le privilège du présent⁷⁷.

D'ailleurs, notre philosophe voit la raison de l'« essoufflement », de l'inachèvement de *Sein und Zeit* dans cette problématique de l'historicité. Simplement parlant, si l'on fait de la temporalité la racine de l'historicité, on ne peut penser *l'histoire de l'être lui-même*. Le titre de la troisième section non publiée de la première partie, « *Zeit und Sein* », annonce la nécessité d'un certain renversement. Dans les deux premières sections, il s'agit de trouver le sens de l'être à partir de la pré-compréhension du sens de l'être du *Dasein*. Dans la troisième, il est question, au contraire, de déterminer l'être du *Dasein* à partir du sens de l'être en général. D'après l'interprétation derridienne, il s'avère nécessaire de penser l'être du *Dasein* à partir de l'histoire de l'être lui-même. Mais, ce renversement est impossible dans la mesure où l'historicité est unilatéralement enracinée dans la temporalité. Et comme le *Dasein* est encore un étant, *Sein und Zeit*, en tant qu'analytique de cet étant privilégié, reste une métaphysique comme discours sur l'étant. Derrida est ainsi amené à dire que « déterminer le temps comme horizon transcendantal de la question de l'être [...] reste un geste métaphysique » (HEH, p. 240). C'est pourquoi Heidegger développera sa pensée du côté de l'histoire de l'être, et la problématique de la temporalité « s'efface[ra] peu à peu » de son texte. Mais, un chemin adopté dans *Sein und Zeit* n'est pas un faux chemin à

⁷⁷ Nous pouvons être tentés de dire que le Derrida tardif ne fait qu'appliquer le thème de non-présence du passé à l'avenir. Mais, une telle interprétation continuiste – parfois défendue par Derrida lui-même – ne risque-t-elle pas de réduire la singularité de chaque texte ? Nous reviendrons sur ce point dans la dernière partie.

abandonner. Si l'on thématise immédiatement l'histoire de l'être lui-même, ce dernier risque d'être pris pour « ce qu'il est hors du *Da*. Ce qui reviendrait à faire de l'Être quelque chose, une substance, un étant transcendant, un Dieu peut-être, et plus précisément sans doute un Dieu à la manière hégélienne » (HEH, p. 233). Il était donc nécessaire de commencer par la temporalité et l'historicité du *Dasein*. Même si l'analytique du *Dasein* comme discours préparatoire sur un étant appartient encore à la métaphysique, en même temps, elle annonce et appelle la *Kehre*.

Il s'agit aussi d'une question de langage : l'être-linguistique signifie l'être-historique. À cause de l'équivocité originaire et essentielle du langage – nous avons déjà vu ce problème dans l'*Introduction* – le sens unique de l'être ne peut être atteint, il faut remplacer sans cesse une métaphore par une autre. En fin de compte, le mot « être » lui-même est métaphorique et doit être inscrit sous rature. Puisqu'il n'y a pas de sens unique et pur de l'être, il n'y a que l'enchaînement historique des étants métaphoriques. Ainsi, le problème de l'histoire et celui du langage ne font, ici, qu'un. Dans un célèbre passage de la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrit que « la pensée ne parvi[e]nt pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vi[e]nt pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique »⁷⁸. Encore une fois, prendre son point de départ dans la métaphysique est nécessaire et obligatoire. Si l'on abandonne complètement la langue de la métaphysique pour exprimer la pensée de l'être, celle-ci non seulement deviendrait incompréhensible, mais elle risquerait aussi d'être emprisonnée dans la métaphysique à son insu, et plus profondément, parce que « le langage en général est la métaphysique » (HEH, p. 238). Heidegger est conscient de cette nécessité de commencer par le langage métaphysique. En effet, il écrit, dans une lettre déjà citée, que, « pour rendre discernable et en même temps compréhensible cette tentative de la pensée à l'intérieur de la philosophie subsistante, il fa[ut] d'abord parler à partir de l'horizon de cette philosophie et se servir des termes qui lui sont familiers »⁷⁹. Ce que Derrida trouve chez Heidegger, c'est, nous semble-t-il, cette nécessité de continuer à utiliser le langage métaphysique – il convient de dé-construire la métaphysique *de l'intérieur*.

⁷⁸ GA 9, S. 328 ; « Lettre sur l'humanisme », art. cit., p. 85.

⁷⁹ GA 9, S. 357 ; « Lettre sur l'humanisme », art. cit., p. 119.

[O]n a pu s'accommoder de ce catégorial [de la métaphysique], tant bien que mal, en l'aménageant, en l'utilisant pour sa propre distinction, en lui empruntant les pierres que nous lançons contre son propre édifice, ou plus paisiblement en reconnaissant dans la déconstruction, la structure de ses pierres et de ses reliefs et de sa clef de voûte. [Et comme] tout ce langage de la civilisation dans laquelle nous commençons à parler est métaphysique, est la métaphysique et que dans cette mesure, il ne fallait pas espérer en parlant, *dépasser*, au sens simple de ce mot, la métaphysique (HEH, p. 238).

Puisque « [c]e ne sont pas certains outils » ni « certains instruments conceptuels », mais la conceptualité elle-même qui est métaphysique, *Sein und Zeit* – et sans doute tous les textes philosophiques – doit être un geste métaphysique. Cependant, Derrida ajoute immédiatement que ce texte est non seulement métaphysique, mais aussi « auto-destructeur ». C'est parce qu'il reconnaît et dénonce son caractère proprement métaphysique et métaphorique comme tel et, par cela, fait signe vers son au-delà. *Sein und Zeit* tente de transposer le sens métaphysique des concepts, qu'il emprunte à la métaphysique traditionnelle, vers « ce qui s'annonce au-delà de lui-même », donc vers la vérité de l'être – ce serait un pas décisif de cet ouvrage monumental.

Dans ce cours, Derrida relie ce problème de la nécessité d'employer le langage métaphysique à celui de la métaphore. Ce qui est ici nommé métaphysique, c'est le discours qui « raconte des histoires », donc qui parle métaphoriquement des étants. Plus précisément, ce qui est métaphysique, c'est le discours qui utilise la métaphore sans reconnaître sa propre métaphoricité. La pensée de *Sein und Zeit* est déjà une métaphysique auto-déconstruisante, en ce qu'elle prend conscience de cette nécessité de la métaphore. Mais en même temps, elle semble croire au passage de l'analytique du *Dasein* vers le sens de l'être qui est l'horizon non-métaphorique : elle penserait le dépassement du langage métaphysico-métaphorique comme possible. Dans les textes après *Sein und Zeit*, la question du langage occupant une place de plus en plus centrale dans la pensée de l'être, l'impossibilité d'exprimer simplement la vérité de l'être devient explicite. Le dévoilement de la vérité de l'être va toujours de pair avec sa dissimulation, son retrait. Heidegger renonce à l'*ontologie* et finit par mettre en question le mot d'être lui-même. L'histoire de l'être n'est rien d'autre que l'histoire des métaphores de l'être, depuis les Grecs jusqu'à aujourd'hui – Heidegger pense cette nécessité de la métaphore, de l'histoire.

Il ne s'agit donc pas de substituer une métaphore à une autre, ce qui est le mouvement même du langage et de l'histoire, mais de penser le mouvement comme tel, de penser la métaphore en la métaphorisant comme telle, de penser l'essence de la métaphore (*c'est tout ce que veut faire Heidegger*) (HEH, p. 279, nous soulignons).

Cependant, Derrida soupçonne également que cette pensée essentiellement historique est néanmoins unie, rassemblée, non pas par le mot « être », mais par ce que ce mot annonce. En d'autres termes, il soupçonne que la vérité non-métaphorique de l'être constitue l'horizon de la pensée heideggerienne, ce qui pourrait conduire cette dernière à rejoindre la téléologie de Husserl ou de Hegel. Pour Husserl, l'équivocité irréductible *de facto* du langage est guidée par le telos de l'univocité absolue. Toutes les analyses de la phénoménologie ne sont *en fait* que l'enchaînement des métaphores à remanier infiniment. Néanmoins, cet enchaînement possède son unité par l'anticipation de l'accomplissement dernier qui n'est possible qu'*en droit*. Il s'agit de croire à la non-métaphoricité qui dépasse définitivement la métaphysique – ou de faire semblant de croire, de faire *comme si* c'était possible. Dans le cas de l'hégélianisme, alors que toutes les descriptions concrètes du système de l'*Encyclopédie* restent métaphoriques – il faut réécrire « soixante-dix-sept fois » sa *Logique* –, la totalité du système est non-métaphorique. Autrement dit, c'est la non-métaphoricité de l'enchaînement des métaphores *en tant que tel* ; il existe l'*Aufhebung* de la métaphore. Dans une certaine proximité avec Hegel, Derrida tentera de penser le mouvement errant des métaphores *comme tel*, donc sans recourir au telos ou à l'origine non-métaphorique – c'est la différance. Certes, la phénoménologie accepte l'inévitabilité factuelle des métaphores, elle ne pense pas l'enchaînement indéfini des métaphores comme tel. La différance veut donc se séparer de la structure téléologique de la phénoménologie. Pourtant, elle doit aussi se distinguer de l'hégélianisme. En effet, ce que la différance doit disloquer, c'est précisément le « comme tel » qui sauve et relève (*aufheben*) enfin toute la métaphoricité – chaque moment est métaphorique, mais la totalité des moments est non-métaphorique. Le discours sur la différance se contredit sans cesse, parce qu'il veut décrire *comme tel* ce qui interdit ce « comme tel », d'où l'aventure interminable – ou le « potlatch » – des écritures derridiennes. Si le mouvement sans fin est présenté *une fois pour toutes*, il est clôturé, sinon

fini. Il faut donc remplacer une métaphore par d'autres métaphores, une écriture par d'autres écritures. Alors même que ce mouvement de remplacement doit être essentiellement *sans fin*, il est insuffisant de prononcer « sans fin » comme si c'était le dernier mot, ce qui revient à réduire le « sans fin ». Derrida s'efforce ainsi de continuer de dire – et de redire – différemment ce mouvement et d'inventer l'écriture étant chaque fois singulière⁸⁰.

En lisant *Sein und Zeit*, Derrida élabore ainsi sa « propre » stratégie pour s'expliquer avec la métaphysique traditionnelle. Le thème le plus important de Heidegger pour Derrida, c'est tout d'abord l'ébranlement du primat accordé au présent. En traduisant économiquement « *Anwesenheit* », « *Vorhandenheit* », « *Gegenwart* » et « *Ousia* » par le terme de « présence », Derrida souligne et radicalise son privilège inouï et irrécusable qui est la philosophie elle-même. Heidegger détruit ce privilège, en faisant signe vers l'être lui-même et en reprenant le présent comme un passé de l'avenir dans la temporalité originaire. À la différence de la temporalité originaire qui se temporalise à partir de l'avenir, Derrida insiste sur la passéité irréductible et irréversible de la trace dans le sillage ouvert par Levinas. Ce n'est pas pour dire autre chose que Heidegger, mais pour souligner une passivité du temps qui peut paraître secondaire par rapport à l'existentialité dans *Sein und Zeit*. Ainsi, en suivant la « déconstruction » de Heidegger et celle de Levinas, Derrida s'engage dans la déconstruction de la présence en recourant à un passé qui n'a jamais été présent de la trace.

⁸⁰ En suivant Nietzsche, Derrida généralise la métaphoricité. Mais cela ne revient pas à dire qu'il soutient la thèse empiriste d'après laquelle les concepts prétendus philosophiques ou *méta*-physiques ne sont que des mots *usés* qui sont originellement physiques et sensibles. Autrement dit, le discours philosophique est réglé par la langue qui est de part en part métaphorique. Cette thèse n'est pas tenable aux yeux de notre penseur, car 1) elle suppose naïvement l'opposition établie par la philosophie, par exemple physique et métaphysique, sensible et intelligible, etc. ; 2) elle ne peut penser la métaphore *comme telle*, à savoir la métaphoricité. « L'empirisme, c'est la pensée *par* métaphore qui ne pense pas la métaphore *comme telle* » (ED, p. 204). C'est pourquoi il est nécessaire de déconstruire à la fois, par le double geste, l'Idée de la non-métaphoricité – « le sens visé à travers ces figures est une essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte [... c'est] *l'unique thèse* de la philosophie » (MP, p. 273) – et l'étymologisme empiriste qui condamne la philosophie en croyant à la distinction entre le sens propre et le sens figuré. Derrida prend le problème de la métaphore notamment dans les deux articles des *Marges*, « Le supplément de couple » et « La mythologie blanche ». Et son explication avec la notion heideggerienne de la métaphore s'approfondira et se compliquera dans « Le retrait de la métaphore », *Psyché* (1986) ; tome I, Paris, Galilée, 1998, p. 63-94. Sur le problème de la métaphore dans ce cours, voir l'analyse de Roberto Terzi, « Être, histoire, écriture : Derrida lecteur de Heidegger », *Studia Phaenomenologica*, n° 17, 2017, p. 355-380, et celle de Marc Goldschmit, « Le mouvement métaphorique de l'histoire sous la peau métaphysique du langage », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 71(3), 2011, p. 371-384.

Or, Derrida affirme que *Sein und Zeit* reste encore une métaphysique – qui se déconstruit – en ce qu’il se limite à l’analytique du *Dasein* et que l’historicité est enracinée dans la temporalité. Comme l’authenticité est contaminée par l’inauthenticité, Heidegger reconnaît l’impossibilité de dépasser une fois pour toutes la métaphysique. Néanmoins, cet ouvrage tenterait de présenter une nouvelle ontologie, un nouveau concept de temporalité qui est plus originaire que le concept vulgaire du temps. Lorsqu’il renonce à cette nouvelle conceptualisation, la problématique de la temporalité est remplacée par celle de l’histoire de l’être. Cette pensée heideggerienne, même après la *Kehre*, semble être guidée par l’horizon non-métaphysique, donc non-métaphorique, de la vérité de l’être, d’une autre pensée de l’être⁸¹. Mais, la vérité non-métaphysique de l’être n’est-elle pas le « signifié transcendantal » qui forme la structure onto-théo-téléologique ? En ce sens, alors même que « le texte de Heidegger est pour [lui] d’une extrême importance, qu’il constitue une avancée inédite, irréversible », « la problématique heideggerienne est la défense la plus “profonde” et la plus “puissante” de ce qu’[il] essaie de mettre en question, sous le titre de *pensée de la présence*. » (PO, p. 73, 75).

Nous voudrions ici nous demander si le retrait de la problématique du temps a aussi lieu dans les textes derridiens. Dans *Le problème de la genèse* et l’*Introduction*, la notion de temps joue un rôle décisif ; c’est la dialectique du temps qui fonde d’autres dialectiques et qui empêche toujours l’accomplissement définitif de l’idéal philosophique. Il n’est pas impossible de dire que la philosophie du jeune Derrida est la philosophie dialectique du temps. Mais le recours à la temporalité se retire à l’arrière-plan, sinon disparaît, dans ses textes de 1967, car le temps y est regardé comme un nom de la domination du présent, *et il ne peut être autre chose*. Même lorsque notre penseur tente d’ébranler le privilège du présent, ce n’est pas pour présenter autre chose que le présent – autre chose que le présent est un autre présent. Nous pensons que la défense de l’archi-factualité du présent vivant dans « Violence et métaphysique » reste valide même dans sa déconstruction de la présence. Derrida tentera de saisir *autrement* le présent, cette archi-factualité, qui est

⁸¹ Cette vérité comme *alèthéia* n’est pas, on le sait, une vérité logique dans le jugement. Jacob Rogozinski critique l’interprétation derridienne de l’*alèthéia* chez Heidegger ; *Cryptes de Derrida*, op. cit., p. 114-125.

philosophiquement irrécusable. Nous ne sommes pas sûr de pouvoir considérer cela comme une autre pensée du temps, ou bien comme un « adieu au temps ». Or, si Derrida avance l'impossibilité de la sortie définitive vers le dehors du présent et de la métaphysique, sa pensée ne nous enferme-t-elle pas plus que jamais à l'intérieur de la clôture métaphysique, malgré son intention évidente de la déconstruire ? Ainsi, ne devient-il pas impossible de « parler d'une fin de l'histoire et d'une mort de l'être qui ne sont rien de moins que ce que, par une *autre* métaphore, on appelle l'avenir lui-même » ? (HEH, p. 325).

En laissant la question ouverte pour le moment, nous voudrions clore cette partie en mentionnant le problème de l'auto-transmission comme autoaffection pure, car Derrida analyse dans *La voix et le phénomène* le « “temps” repensé à partir de la différence dans l'autoaffection » (VP, p. 77). Comme nous venons de le voir, il regarde l'auto-transmission comme une condition de l'*Entschlossenheit*. Ce n'est pas la transmission de l'objet effectuée par le sujet, il s'agit du mouvement constitutif du sujet. Derrida l'appelle aussi la « synthèse originaire » (HEH, p. 265) – mot-clé des deux premiers textes derridiens – qui interdit l'origine simple et unique : il y a une « rature de l'origine ». Derrida relie le concept d'auto-transmission à celui du temps comme une autoaffection pure thématifiée dans le *Kantbuch*. Ce temps n'est pas le temps du *Dasein*, mais « le temps comme tel » : « [a]uto-affection et auto-tradition, tel est le mouvement de la temporalisation du temps » (HEH, p. 265). Selon Heidegger, Kant montre non seulement que le temps est la forme de la sensibilité, donc de l'affection, mais aussi qu'il affecte. Qu'est-ce qu'il affecte ? Comme le temps n'est pas l'étant, donc ontiquement rien, il ne peut rien affecter. Le temps est « l'affection de soi par soi ». Et ce n'est pas le temps subjectif, mais le temps constitutif du sujet : « le temps, l'auto-affection pure, forme la structure essentielle de la subjectivité »⁸². Le temps est ainsi compris comme le rapport à soi. Cela veut dire qu'il constitue et sollicite à la fois sa propre identité de soi, car l'identité de soi ne se constitue que dans une différence avec *un autre soi* : le maintenant n'est lui-même que dans une différence avec *un autre maintenant*. Le temps est le même en *se différenciant* sans relâche. Derrida a écrit, dans l'*Introduction*, que le présent vivant comme dialectique de protention et de rétention permettait à la fois l'altérité et la

⁸² GA 3, S. 189 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 244. Ce passage est cité dans HEH, p. 267.

mêmeté du temps. À présent, il sépare nettement ce mouvement de l'autoaffectation de celui du présent vivant pour deux raisons. Premièrement, alors que la temporalité husserlienne est le mouvement de la conscience, l'auto-transmission ne l'est pas ; deuxièmement, « la forme absolue de la transmission [et donc de l'autoaffectation] est ekstase, sortie hors de soi et non Présent, présence à soi » (HEH, p. 265). On pourrait dire qu'il ne s'agit plus du mouvement du présent, mais du mouvement constituant du présent. Cette différence permettrait de thématiser l'altérité profonde impliquée au cœur du présent. Malgré le fait que le présent vivant comprenne déjà une certaine altérité, celle-ci n'est pas encore radicale – le passé et le futur ne sont que la modification du présent. De plus, le concept du présent peut facilement évoquer quelque chose d'atomique, moment élémentaire et indépendant du temps dont la complication n'est pas originaire, mais secondaire et, finalement, réductible. Quand nous pensons le présent à partir de l'archi-trace constitutive du présent, il est possible de penser l'altérité radicale du temps, soit celle du passé absolument révolu, soit celle de l'à-venir imprévisible, et le rapport originaire *constitutif* du présent, et non pas celui entre les présents déjà *constitués*. Il est temps à présent d'aborder l'ouvrage principal de Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, dans lequel l'explication avec la phénoménologie prend enfin une forme de « déconstruction de la métaphysique de la présence », dont l'examen constitue l'objectif de la partie suivante.

Quatrième partie

La déconstruction et la phénoménologie : *La voix et le phénomène*

Jusqu'à présent, nous avons vu les trois caractéristiques de l'idée du temps chez Jacques Derrida. Tout d'abord, 1) la complication irréductible entre les maintenant que notre philosophe a indiquée dans *Le problème de la genèse*, s'étant inspiré de l'analyse husserlienne de la temporalité. Un maintenant ne peut être lui-même que dans son rapport avec un passé ou un futur. Ensuite, 2) l'altérité absolue d'un maintenant par rapport à un autre maintenant est le thème introduit dans l'*Introduction* avec le problème de la « disparition de la vérité » – dissémination. Il s'ensuit qu'un enchevêtrement irréductible entre les maintenant malgré leur hétérogénéité radicale. Dans cet ouvrage, l'auteur pense ensemble ces deux caractères, qui semblent pourtant contradictoires, par le concept du présent vivant. Si les moments temporels peuvent *à la fois* s'entrelacer et se différencier les uns des autres, c'est qu'ils appartiennent à la forme originaire du présent vivant : « Cette altérité de l'origine absolue [...] ne [peut] apparaître et être reconnue que dans l'originarité de quelque chose comme *mon Présent Vivant* » (IOG, p. 170). Or, c'est autour de l'année 1965 que Derrida commence à faire du présent vivant la cible majeure de sa déconstruction. Il s'agit de la troisième caractéristique de son idée du temps, 3) la critique du privilège donné au présent. Ces trois points sont synthétisés dans ses textes après la seconde moitié des années 1960. La quatrième partie a pour objectif de mettre en lumière la « déconstruction » de la phénoménologie développée dans *La voix et le phénomène*, et nous résumerons son idée du temps dans la prochaine et dernière partie. En effet, l'auteur voit dans la phénoménologie le privilège de la présence et de la voix, privilège qu'il déconstruit en montrant la « valeur constituante » de l'absence ou « non-présence », qui n'est pas totalement intégrable dans la forme de présence – à savoir, la re-présentation (*Vergegenwärtigung*) dans la temporalité et l'apprésentation (*Appräsentation*) dans l'intersubjectivité, les deux étant également concernées par le problème du langage. Après avoir brièvement analysé son emploi du mot « présence » et sa « déconstruction de la métaphysique » (4-1), nous tentons d'interpréter *La voix et le phénomène* (4-2, 4-3, 4-4) pour mettre en relief l'aboutissement de l'explication derridienne avec Husserl.

Chapitre premier (4-1)

La métaphysique de la présence et la phénoménologie

Nous l'avons vu que Derrida soutient, dans son cours sur Heidegger, la nécessité de solliciter le primat traditionnel du « présent ». C'est alors qu'il commence à employer le terme de « présence » comme une sorte de marque distinctive de la métaphysique. Désormais, chez lui la métaphysique se définit comme la « métaphysique de la présence », syntagme qui semble à première vue heideggerien, mais qui n'existe sans doute pas comme telle dans son texte¹. Le premier chapitre de cette partie est consacré à une description de ce qu'il appelle la « métaphysique de la présence », et de la place qu'occupe la phénoménologie husserlienne dans cette métaphysique.

4-1-1. La présence et son privilège historique

Le mot « présence » est équivoque. Le dictionnaire distingue d'abord ses deux significations majeures. Il désigne 1) le fait que quelqu'un ou quelque chose se trouve dans un lieu ou dans un événement : 2) le fait que quelque chose ou quelqu'un se trouve *pour* la conscience et aussi le fait que la conscience est présente à soi. En suivant Leonard Lawlor, on pourrait appeler la première définition « présence objective » et la seconde, notamment la « présence à soi » de la conscience, « présence subjective »². Le lien de ce concept avec la temporalité est évident. La présence signifie généralement l'*être-présent* et son antonyme est l'absence. Et même lorsqu'on utilise ce mot pour indiquer une présence *passée* ou une présence *future* de quelque chose ou de quelqu'un, il renvoie à un présent passé ou à un présent futur. La connotation spatiale de cette notion est également importante ; la présence signifie non seulement être présent dans un lieu, mais aussi une certaine *proximité* avec ce qui est présent. On utilise ce mot pour indiquer qu'une personne ou un animal se trouve près

¹ Marion, Dastur et Mabilie, constatent que le syntagme de « métaphysique de la présence » en tant que tel ne se trouve pas dans les textes heideggeriens. Jean-Luc Marion, *De surcroît*, Paris, Vrin, 2001, p. 155 ; F. Dastur, *Déconstruction et phénoménologie*, op. cit., p. 60 ; Bernard Mabilie, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2004, p. 364.

² Cf. Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, op. cit., p. 2.

de quelqu'un. Son sens de proximité vient de l'étymologie latine *prasens*, mot composé de *prae* (devant) et de *sum* (être) ; il signifie donc originellement « être-devant ». C'est pour cette raison que Derrida choisit ce mot pour traduire non seulement *Anwesenheit*, mais aussi *Vorhandenheit*. En somme, la présence veut dire « être présent et devant », et il s'agit soit du sujet, soit de l'objet. Selon les mots de Derrida, « aux deux sens connexes de la proximité de ce qui est exposé comme objet d'une intuition et de la proximité du présent temporel qui donne sa forme à l'intuition claire et actuelle de l'objet », il est question à la fois « de la présence d'un objet quelconque à la conscience dans l'évidence claire d'une intuition remplie ou de la présence à soi dans la conscience, "conscience" ne voulant rien dire d'autre que la possibilité de la présence à soi du présent dans le présent vivant » (VP, p. 8)³. On est enclin à penser que la présence est inséparable d'un présent actuel de maintenant-ici. Cependant, nous verrons que cette conception permet aussi, de manière paradoxale, l'universalité de l'objet idéal.

Comme le mot présence contient une signification équivoque, il devient un lieu où se rassemblent les diverses questions, celles de la subjectivité, de l'objectivité, de la temporalité, de la spatialité, etc. C'est pourquoi Derrida l'adopte pour qualifier la métaphysique en général. La présence est un concept *économique*. Dans *De la grammatologie*, l'auteur affirme que l'ontologie traditionnelle est la métaphysique qui détermine « le sens de l'être en général comme *présence* » ; l'« être » veut dire la présence, à tous les sens du mot. En effet :

[la métaphysique] 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 historique (présence de la chose au regard comme *eidos*, présence comme substance/essence/existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), présence à soi du cogito, conscience, subjectivité, co-présence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de l'ego, etc.) (DG, p. 23).

³ Le concept de présence est étroitement lié à la théologie chrétienne – la présence de Dieu. Il est utilisé notamment pour signifier la « présence réelle » du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie.

Ainsi, la présence, pense Derrida, constitue la base commune de la différenciation historique des maîtres-mots de la philosophie occidentale. Elle règne à travers toute l'histoire de la métaphysique – la métaphysique est la métaphysique de la présence ; elle *désire* récupérer ou parvenir à la présence pleine. Dans la problématique du temps, la détermination de l'être comme présence signifie que l'être *est* l'être présent ; *a contrario*, l'avenir et le passé ne sont pas, appartenant en principe au non-être ou à l'être modifié et affaibli, d'où vient le privilège du présent. Le concept de temps qui accorde le primat au présent est nommé par Heidegger « concept vulgaire du temps ». La déconstruction de la métaphysique de la présence s'accompagne donc de celle de ce concept.

Or, l'on pourrait douter de cette analyse totalisante de l'histoire de la philosophie par Derrida. L'on peut aussi penser qu'il insiste trop sur la déconstruction du concept de présence, sans réfléchir sur la possibilité de réélaborer son concept *non-métaphysique*. Il limite la présence à la « présence pleine » et élabore les notions faisant signe vers « non-présence », telles que trace, différence, supplément, etc., lesquelles interdisent la pureté simple de la présence. De là proviennent les critiques selon lesquelles Derrida simplifie la notion de présence pour l'abandonner hâtivement. Bien que la « non-présence » ne soit pas l'absence totale, se trouve, chez lui, l'opposition assez simple entre présence et non-présence. Ainsi, Derrida ne ferme-t-il pas la possibilité de repenser et de compliquer le concept de présence ? Combiner la métaphysique avec le seul concept de présence, cela ne risque-t-il pas de simplifier et d'homogénéiser ce qu'on appelle la métaphysique ? Certainement, mais, il s'agit d'un risque que Derrida décide de courir. À notre avis, il aurait pu lire toutes les descriptions de la différence, de la trace comme des reconsidérations de la présence, mais il ne l'a pas fait. Ce serait peut-être parce qu'il prend au sérieux l'impossibilité de sortir de la forme de la présence, parce qu'il ne croit pas à la possibilité de rompre avec le désir de présence pleine – « notre désir ne peut pas ne pas être tenté d[']y croire » (VP, p. 117) – autrement dit, parce qu'il est « un métaphysicien de la présence »⁴. Puisqu'il ne peut pas ne pas admettre l'irrécusabilité de la présence, il éprouverait donc la nécessité de mobiliser tous les dispositifs possibles pour y résister. Conceptualiser autrement la présence – cette voie

⁴ Comme le dit le célèbre fragment 125 du *Gai savoir*, seul le feu qui cherche sérieusement Dieu peut saisir le sens de sa mort ; la foule incroyante et sécularisée ne le peut pas.

était peut-être aussi possible – semble pour lui un risque de dissimuler la « prise » extraordinaire de la présence. Ici se trouve l'enjeu crucial de la déconstruction. Nous y reviendrons dans la dernière partie.

D'après Derrida, « la métaphysique de la présence » comprend l'être comme présence et produit, à partir de cette pré-compréhension implicite de l'être, des systèmes hiérarchisés, par exemple, le maintenant présent est plus originaire que le passé et le futur, l'ici est plus originaire que le là-bas : l'exemple le plus connu est le « phonocentrisme ». Comme on le sait, Derrida soutient que la parole est toujours considérée comme étant plus originaire que l'écriture, depuis Platon jusqu'à Saussure. Tandis que la parole est le « signifiant », l'écriture est le « signifiant du signifiant », car celle-ci dérive de la première – fait difficile à nier dans l'histoire empirique. La parole reste *présente* à l'intérieur du sujet visant le signifié ; l'écriture doit être inscrite dans le monde extérieur. Il s'ensuit que « la voix est au plus proche du signifié » (DG, p. 22) et l'écriture est le supplément technique de la voix qui est utilisé lorsque celle-ci est *absente*. Le primat de la parole est donc étroitement lié à celui du signifié, le signifiant n'étant qu'un moyen pour réaliser le signifié. Et dans la relation hiérarchique entre le signifié et le signifiant, le telos est le « signifié transcendantal » qu'est la vérité. Cela revient à dire que la parole est un médium privilégié qui peut *dire* ou *rassembler (legein)* la vérité – elle est le *logos*. C'est ainsi que, « dans ce logos, le lien originaire et essentiel à la *phonè* n'a jamais été rompu » (DG, p. 21). Le privilège de la voix étant celui de la parole comme logos, le phonocentrisme est, le plus souvent, solitaire avec le « logocentrisme »⁵. L'ensemble de cette argumentation est réglé, selon Derrida, par le privilège de la présence. D'abord, la priorité de la voix est basée sur sa présence dans le sujet ou sa proximité au signifié : l'écriture est au contraire externe et éloignée du sujet. Et le signifié est aussi déterminé par cette notion de présence, car « [l']essence formelle du signifié est la *présence* ». En conséquence, « le privilège de sa proximité au logos comme *phonè* est le privilège de la présence » (DG, p. 31). La vérité idéale comme signifié transcendantal est non pas la substance non-temporelle qui se trouve en dehors du temps,

⁵ Selon lui, le phonocentrisme est un phénomène plus universel que le logocentrisme, car il est plus immédiatement lié à la présence ; cf. *La bête et le souverain I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, p. 461.

donc en dehors de la présence, mais la possibilité de la répétition infinie et identique dans la forme de présence. Ainsi, le phonocentrisme et le logocentrisme sont étroitement liés avec la détermination du sens de l'être en tant que présence : « le privilège de la présence comme conscience ne p[eut] s'établir [...] que par l'excellence de la voix » (VP, p. 16). Il est vrai que Derrida tente de montrer que cette excellence « n'est qu'apparente » (VP, p. 86) et avance une certaine originarité de l'écriture, mais cela ne veut pas dire donner le primat à l'écriture *à la place de* la parole. Comme existe « le privilège nécessaire de la phonè » (VP, p. 15), la déconstruction du phonocentrisme commence par rendre explicite cette nécessité du privilège de la voix⁶.

Derrida a affirmé, dans son cours sur Heidegger, que la philosophie de la présence est *la* philosophie elle-même. Dans *Le problème de la genèse*, ainsi que dans l'*Introduction*, il assume encore le mot « philosophie » : il se dit philosophe. Il va même jusqu'à soutenir que la thématization explicite de la dialectique infinie donne lieu à « l'accomplissement de la philosophie » (PG, p. 125). En effet, selon lui, la prise de conscience du caractère « sans fin » de la philosophie permet de l'ouvrir infiniment. Ce que le jeune Derrida tente de faire, c'est de réfuter l'orgueil philosophique, selon lequel il est possible d'achever, une fois pour toutes, la philosophie – c'est un achèvement en tant que « fin » après lequel rien de nouveau ne peut advenir. L'objection contre la fin ou la mort de la philosophie se trouve partout dans ses textes⁷. Toutefois, à partir de ceux écrits en 1967, Derrida ne favorise plus simplement le processus sans fin, une sorte de dialectique sans synthèse : la dialectique indéfinie, même si elle n'a pas de terme factuel, est susceptible de former une « clôture » que Derrida distingue de la fin. Il ressent dorénavant la nécessité de déconstruire la clôture sans fin.

⁶ On pourrait objecter à la thèse derridienne qu'il y a des écrivains et des penseurs qui préfèrent l'écriture à la parole. Mais, comme il n'est pas question ici de la simple priorité entre eux, ce type d'objection n'est pas suffisant. Il est « irrécusable » que la parole est plus intérieure, plus « originaire » que l'écriture au moins dans le système métaphysique. « Le privilège de la *phonè* ne dépend pas d'un choix qu'on aurait pu éviter » (DG, p. 17). À moins de questionner la valeur de l'intériorité et de l'originarité, le simple renversement de la hiérarchie reste superficiel ou « métaphorique » (cf. DG, p. 21-31). Tout en s'intéressant à ceux qui louent l'écriture non-phonétique comme Leibniz, notre penseur greffe une telle considération sur l'écriture dans le projet général de déconstruction du primat de la présence. L'originarité de l'écriture est une thèse intenable, absurde, voire impossible dans la métaphysique ; cependant, c'est sur cette absurdité qu'il s'efforce de réfléchir.

⁷ « [J]e ne crois pas du tout à ce qu'on appelle aujourd'hui la mort de [la] philosophie » (PO, p. 14). Ou peut-être, la philosophie est morte hier, mais elle « devrait encore errer vers le sens de sa mort » (ED, p. 117).

La signification du concept de clôture évolue dans ses textes. Dans l'*Introduction*, il utilise les mots « clôture » ou celui « clos » pour indiquer le système total et *fini*. Par exemple, la première géométrie inventée par les Grecs est le système apriorique qui est *clos* ; c'est la révolution moderne par Galilée qui infinitise la géométrie (cf. IOG, p. 138). En somme, la clôture y veut dire la « totalité finie ». C'est contre cette totalité que le jeune Derrida défend le caractère indéfini et sans achèvement de la philosophie. En refusant ainsi la totalité, il semble vouloir « tenir pour irréductible le faux-infini (c'est-à-dire en un sens profond la finitude originaire) » (ED, p. 176). Si Derrida renonce à assumer le concept de la philosophie et de la dialectique depuis 1965 environ, c'est qu'il pense désormais qu'il est *insuffisant* de souligner l'irréductibilité factice du progrès à l'infini. Ce dernier doit être relevé (*aufgehoben*) dans l'infini véritable. Il constitue, malgré son caractère « sans fin », la « totalité infinie » ; c'est cette dernière que Derrida nomme à présent la « clôture ». Autrement dit, bien que la philosophie de la présence puisse continuer sans fin, elle est déjà *close* – il peut exister une clôture qui n'a pas de fin. Notre penseur renonce donc à son projet initial de philosophie dialectique et cherche à décrire un mouvement indéfini de différence sans en faire une totalité infinie⁸.

4-1-2. La phénoménologie, l'idéalité et la mort

Les textes derridiens comportent un changement du sens de clôture ; et parallèlement, le statut de la phénoménologie a aussi changé. Dans l'*Introduction*, cette dernière est censée dépasser la *clôture finie* en rendant sa tâche infinie ; mais elle n'explicite pas son caractère indéfini, car elle ne donne pas d'importance à son moment ontologique. Derrida propose donc de thématiser le principe de la différenciation sans relâche et de penser *comme telle* la dialectique entre le phénoménologique et l'ontologique. Mais, dans *La voix et le phénomène*, la phénoménologie est considérée comme une révolution *interne* de la clôture infinie de la métaphysique. La clôture de la présence est non pas finie, mais infinie et, pour cette raison, nous ne pouvons plus croire à son simple dépassement. À vrai dire, Derrida avance que la

⁸ Sur le développement de la notion derridienne de « clôture », voir Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Second Edition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 68-76.

philosophie est toujours métaphysique, non seulement parce qu'elle pense toujours l'être comme présence, mais aussi parce qu'il est impossible de penser autre chose que la présence comme fondement de la philosophie. La « valeur fondatrice de la présence » est irrécusable – Derrida dit que cette expression est « pléonastique » (VP, p. 5). En ce sens, la philosophie *doit* être la métaphysique de la présence. Il ne s'oppose pas à la valeur de la présence comme assurance ultime de la philosophie, et il ne tente pas non plus d'instituer une autre assurance, il veut « faire apparaître l'espace original et non empirique de non-fondement sur le vide irréductible duquel se décide et s'enlève la sécurité de la présence dans la forme métaphysique de l'idéalité » (VP, p. 5-6).

Dans « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique », texte écrit en 1966 pour une revue grecque (sa version française a paru en 2000 dans *Alter*), Derrida montre l'appartenance de la phénoménologie à la métaphysique en se référant aux mots du fondateur de la phénoménologie à la fin des *Méditations cartésiennes*. Tout en critiquant la spéculation métaphysique, Husserl n'abandonne pas ce mot de métaphysique. Selon lui, la phénoménologie est « métaphysique, s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique ». Mais elle n'est rien moins que « la métaphysique au sens habituel du terme ; cette métaphysique, dégénérée au cours de son histoire, n'est pas du tout conforme à l'esprit dans lequel elle a été originellement fondée en tant que “philosophie première” » (Hua I, S. 166 ; MC, p. 223-224). Dans la *Crise*, l'auteur critique la philosophie moderne et la science contemporaine qui sont pénétrées d'objectivisme. Il veut apporter une révolution dans la philosophie en inventant la phénoménologie *transcendantale*. Mais, comme l'étymologie de ce mot l'indique, cette révolution est aussi le retour à l'origine :

La phénoménologie apparaît donc déjà à la fois comme la *transgression* résolue et audacieuse de la métaphysique (et ainsi de toute la philosophie traditionnelle dont elle dénonce la fin, comme l'ont fait Marx, Nietzsche et Heidegger) et comme la *restauration* la plus conséquente de la métaphysique⁹.

⁹ « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique » (1966), *Alter*, n° 8, 2000, p. 70, souligné par Derrida. D'ailleurs, Husserl se considère également comme un « vrai positiviste », tout en critiquant la science positiviste.

Si Husserl tente de débarrasser la tradition de la métaphysique « dégénérée », c'est pour la réanimer et revenir à son origine cachée. La phénoménologie est une « admirable révolution moderne de la métaphysique : sortie de la métaphysique hors du tout de son histoire pour revenir enfin à la pureté de son origine »¹⁰. La restauration déconstructive de la métaphysique nécessite de récupérer son histoire, d'être un vrai métaphysicien. Un mouvement analogue – mais différent – se trouve également chez Heidegger et Derrida. Pour les deux, aussi longtemps qu'on ne remet pas en question le lien privilégié entre l'être et la présence, on sera *implicitement* métaphysicien ; le premier pas de la déconstruction consiste à rendre *explicite* la « prise » extraordinaire de la métaphysique. Afin de la déconstruire, il faut d'abord reconnaître son irrécusabilité et assumer son histoire. Le déconstructeur se distingue non seulement du conservateur refusant la révolution, mais aussi du progressiste optimiste qui croit pouvoir philosopher en dehors de la tradition. Il ne s'agit, pour lui, ni d'affirmer la métaphysique authentique, ni de sortir simplement de cette époque métaphysique pour passer à *une autre* époque, mais de réinterpréter et d'ébranler la métaphysique pour l'ouvrir à son autre, tout en prenant conscience de l'impossibilité de son simple dehors¹¹. Dire que le privilège de la présence est le trait fondamental de la métaphysique, c'est saisir sa clôture *comme telle*, donc *dé-limiter* celle-ci. Autrement dit, il faut « [c]ommencer à penser sa clôture, c'est-à-dire aussi son avenir »¹².

Dans *La voix et le phénomène*, dont le sous-titre est *Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Derrida montre « l'appartenance de la phénoménologie à l'ontologie classique », donc à « la métaphysique classique de la présence » (VP, p. 27), en examinant le concept du « signe » (*Zeichen*), notamment son double sens, « l'expression » (*Ausdruck*) et « l'indice » (*Anzeichen*). Husserl étudie leur différence dans le chapitre « les Distinctions essentielles » des *Recherches logiques*¹³. Or, notre penseur se

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ Derrida explique son rapport complexe avec la tradition en critiquant John Searle : « c'est souvent parce que "Searle" ignore cette tradition ou prétend n'en tenir aucun compte qu'il en reste aveuglément prisonnier, répète ses gestes les plus problématiques [...]. C'est parce qu'en apparence du moins "je" suis plus historien que "je" suis un héritier moins passif, plus attentif et plus "déconstructeur" de ladite tradition. Et par là, peut-être aussi paradoxalement, plus étranger à ladite tradition » (*Limited. Inc.*, Paris, Galilée, 1990, p. 237).

¹² *Ibid.* C'est Derrida qui souligne.

¹³ *Recherches logiques*, traduit par Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 1959-1963. Nous les abrégons par RL et indiquons le numéro du tome en chiffres romains. À cause

demande si cette analyse fine et rigoureuse dissimule encore une présupposition métaphysique : celle-ci « constituerait la phénoménologie en son dedans, [...] précisément dans ce qu'elle reconnaîtra bientôt comme la source et le garant de toute valeur, le “principe des principes”, à savoir l'évidence donatrice originaire, le présent ou la présence du sens à une intuition pleine et originaire ». Pour le dire autrement, il se demande si « la forme phénoménologique de [la] vigilance n'est pas déjà commandée par la métaphysique elle-même » (VP, p. 3). La métaphysique est la métaphysique de la présence qui donne le primat aux choses présentes – elle est donc onto-théo-téléologique. Dans *La voix et le phénomène*, l'auteur cherche ce qui résiste au primat de la présence, surtout dans le problème du langage, car « le langage est bien le médium de ce jeu de la présence et de l'absence » (VP, p. 9) ; il implique la non-présence tant temporelle qu'intersubjective. Le signe est « signe *de* quelque chose », c'est-à-dire qu'il renvoie à l'objet qui est actuellement absent, qui fonctionne « à la place de » l'objet présent. Dans la métaphysique, le concept de signe est un dérivé, car « [l]'“essence formelle” du signe ne peut être déterminée qu'à partir de la présence » (DG, p. 31). Derrida montre l'irréductibilité essentielle du signe et « la liberté de langage » à partir de l'enquête husserlienne de la « grammaire pure logique »¹⁴.

Un des objectifs de *La voix et le phénomène* consiste à montrer le lien entre la notion de présence et celle d'idéalité. Depuis *Prolégomènes*, Husserl veut toujours défendre l'idéalité authentique des « vérités éternelles » (*ewigen Wahrheiten*)¹⁵. Comme nous l'avons vu, il est question, pour lui, de sauver à la fois l'universalité de l'objet idéal *et* sa source dans le vécu concret. D'un côté, l'idéalité doit être irréelle pour ne pas tomber dans le psychologisme empirique, de l'autre, cette irréalité non-mondaine « n'étant pas une autre mondanité », elle n'est pas un « existant tombé du ciel » (VP, p. 4) – c'est un logicisme

de la situation inédite des derniers temps de notre rédaction, nous ne pouvons que renvoyer à la traduction française qui indique la pagination du texte original dans la marge.

¹⁴ Le recours à l'argument de Husserl n'est pas sans réserve. La « grammaire pure logique » ne traite pas de toute l'étendue du langage, elle aborde seulement de sa « rationalité » ; l'essence du langage est ici définie comme la logicité. Husserl sait que la logicité ne couvre pas la totalité du langage – « il ne peut nullement être affirmé que la morphologie pure des *Bedeutungen* englobe tout l'*a priori* grammatical dans son université » (RL II/2, p. 136). Mais, dans son analyse, la logicité constitue l'idéal du langage en vue duquel celui-ci fonctionne. Derrida remet en question cette téléologie regardant la logicité comme son telos : et « [q]ue ce telos soit celui de l'être comme présence, c'est ce que nous voudrions ici suggérer » (VP, p. 6-7).

¹⁵ « [Les psychologues] ont méconnu l'essence de l'idéal en général, et surtout l'idéalité de la vérité » (RL I, p. 183).

abstrait. Le mode authentique de l'idéalité se révèle être la répétition infinie et identique d'un acte producteur ; son éternité est donc l'omni-temporalité. Et ce qui assure cette répétition idéale, c'est la forme universelle de présent vivant :

Pour que la possibilité de cette répétition puisse s'ouvrir *idealiter* à l'infini, il faut qu'une forme idéale assure cette unité de l'*indéfiniment* et de l'*idealiter* : c'est le présent ou plutôt la présence du *présent vivant*. La forme ultime de l'idéalité, celle dans laquelle en dernière instance on peut anticiper ou rappeler toute répétition, l'idéalité de l'idéalité est le *présent vivant*, la présence à soi de la vie transcendante. La présence est toujours et sera toujours, à l'infini, la forme dans laquelle, on peut le dire apodictiquement, se produira la diversité infinie des contenus (VP, p. 4-5, c'est Derrida qui souligne).

L'assurance ultime de l'idéalité, donc de la vérité, est la forme du présent vivant. La possibilité de la répétition infiniment identique de l'objet est ouverte, dans la mesure où la forme de notre vie dans laquelle cet objet est vécu est toujours le présent. En droit, nous pouvons ressaisir le même objet de façon identique même dans l'avenir le plus lointain, puisque cet avenir appartient encore au présent comme présent futur¹⁶. L'intuitionnisme du « principe des principes » et l'idéalité absolument objective, qui semblent à première vue incompatibles, trouvent leur origine commune dans le présent vivant. Ainsi se rejoignent deux motifs majeurs de la phénoménologie, la défense de la vérité scientifique et le respect de l'expérience vécue comme source de cette vérité, c'est-à-dire « la pureté du formalisme et la radicalité de l'intuitionnisme » (VP, p. 16). En d'autres termes, les deux sens de la présence, la présence universelle de l'idéalité et la présence localisée du maintenant présent, permettent de réconcilier les deux exigences de la phénoménologie. Et, selon Derrida, l'élément de la signification, qui donne lieu à la répétition idéale, est la voix, la parole vivante, « qui semble le mieux préserver à la fois l'idéalité et la présence vivante sous toutes ses formes » (VP, p. 9). Il va jusqu'à dire que « le privilège de la présence comme conscience ne p[eut] s'établir [...] que par l'excellence de la voix » (VP, p. 16). Mais, une telle idéalité universelle dépassant la vie factuelle, n'implique-t-elle pas la possibilité d'une absence ?

¹⁶ Derrida a écrit dans l'*Introduction* : « [s]i étrangers soient-ils l'un à l'autre, deux hommes s'entendront toujours – à la limite – en la communauté de leur Présent Vivant en lequel s'enracine le Présent historique » (IOG, p. 115).

« Est-ce à dire que ce qui ouvre la répétition à l'infini ou s'y ouvre quand s'assure le mouvement de l'idéalisation, c'est un rapport d'un "existant" à sa mort » (VP, p. 8) ?

Le problème de l'idéalité nous conduit ainsi à un autre problème majeur figurant dans ce livre, celui de la *vie* et de la *mort*. Derrida affirme que la phénoménologie est la « philosophie de la vie », car la vivacité (*Lebendigkeit*) y joue un rôle fondamental. La réduction phénoménologique met entre parenthèses la vie empirique afin d'atteindre la vie transcendante. La signification du concept phénoménologique de la vie, pour Derrida, est ambiguë. D'une part, Husserl laisse échapper une certaine non-présence impliquée par la mort qui ne peut apparaître comme telle dans le présent vivant, car considérer le présent comme *vivant* cache le rapport avec la mort : « la mort ne se voit reconnaître qu'une signification empirique et extrinsèque d'accident mondain » (VP, p. 9). D'autre part, comme l'idéalité de la forme de présent transgresse ma vie factuelle, le rapport avec ma mort – c'est-à-dire la *possibilité* de ma mort, non pas son fait réel – y est toujours déjà ouvert. La vie transcendante est la « scène » où la vie et la mort s'entrelacent en maintenant leur hétérogénéité ; dans ce livre, la mort fonctionne comme un des noms de la non-présence. Derrida nomme « concept ultra-transcendantal de la vie » (VP, p. 14) le mouvement circulant entre la vie et la mort – c'est un des autres noms possibles de la différence. Et cette orientation vers une nouvelle pensée de la vie est déjà ouverte chez Husserl. Derrida s'intéresse au parallélisme entre la psychologie phénoménologique et la phénoménologie transcendante. Bien que le domaine de la première recouvre *presque* parfaitement celui de la seconde, il reste une différence foncière « qui ne distingue rien en fait, différence qui ne sépare aucun étant », mais « en laquelle seulement se tient la possibilité d'une question transcendante » (VP, p. 10). Puisque la différence entre le transcendantal et l'empirique comme « rien », ou « rien supplémentaire », sans laquelle aucune question philosophique « ne pourrait prendre son souffle » (VP, p. 12), ne peut être un étant intra-mondain, elle habite dans le langage, « [l]e langage garde la différence » (VP, p. 13)¹⁷. Or, Derrida constate

¹⁷ Cela expliquerait l'intérêt de Derrida pour le signe dans cet ouvrage et son « *linguistic turn* » – s'il existe. Cette phrase est, sans aucun doute, écrite en résonance avec celle dans la *Lettre sur l'humanisme* : le langage est la maison de l'être. De même que la différence ontologique, comme la différence entre empirique et transcendantal n'est pas ontique, elle ne se trouve que dans le langage : « le langage garde la différence ». Mais Derrida écrit aussi que c'est « la différence qui garde le

que c'est le nom de vie que donne Husserl au fond commun de ces deux sphères : « l'étrange unité de ces deux parallèles, ce qui les rapporte l'une à l'autre [...], c'est la *vie* ». Comme cette vie est « son propre partage et sa propre opposition à son autre » (VP, p. 14), il n'est plus question de son concept biologique, mais du « concept ultra-transcendental de la vie », où la vie et la mort sont liées de façon non dialectique et non oppositionnelle. C'est ainsi que Derrida reconsidère la vie à la fois contre *et* à partir de la phénoménologie. Mais comme le mot de vie est étroitement lié à son sens biologique, et que tout d'abord ce mouvement est « innommable », il importe de chercher « un *autre nom* » et de « lancer les métaphores contre les métaphores » (VP, p. 13). L'enchaînement des *autres noms* n'étant pas clos, on peut le multiplier à l'infini – la différence, le supplément, la survie, etc. C'est « la dérive indéfinie des signes comme errance et changement de scènes » (VP, p. 116).

langage » (VP, p. 13), car le langage n'est pas possible sans la différence entre l'existence mondaine et l'idéalité linguistique. Par conséquent, « le langage garde la différence qui garde le langage ».

Chapitre deuxième (4-2)

L'indice et l'expression : la réduction de l'indice

En dépit de son apparence classique et académique, de l'évidence de son but principal – déconstruction de la phénoménologie comme métaphysique de la présence – *La voix et le phénomène* nous semble être un livre compliqué : la cause de sa complexité réside dans sa composition labyrinthique qui comporte de nombreux et différents problèmes. Les trois premiers chapitres prennent la forme d'un commentaire relativement fidèle des « Distinctions essentielles » de la *première Recherche* : Derrida en lit pas à pas les huit premières sections. Mais, dans les trois chapitres suivants, il s'écarte quelque peu des *Recherches logiques* pour questionner la pureté de la « vie solitaire de l'âme » et le privilège de la voix dans la phénoménologie. Les *Leçons* et les *Idées I* composent le corpus principal de ces chapitres. C'est enfin au septième chapitre que Derrida recommence à lire les « Distinctions essentielles » afin de montrer la non-plénitude inhérente à l'expression. Nous examinons d'abord les trois premiers chapitres (4-2), ensuite les quatrième et cinquième (4-3), et finalement les deux derniers, ainsi que la conclusion (4-4).

4-2-1. Les distinctions essentielles

Husserl commence le deuxième tome des *Recherches logiques* en précisant le problème du langage avec lequel il effectue ses recherches. Il distingue d'abord les deux termes souvent confondus « signe » (*Zeichen*) et « expression » (*Ausdruck*). Alors que l'essence de cette dernière réside dans sa *Bedeutung* – que Derrida propose de ne pas traduire par « signification » – il y a des signes qui « n'[ont] pas une “*Bedeutung*”, un “sens” [*Sinn*] qui soit “*exprimé*” avec le signe » (RL II/1, p. 27). La traduction de la « *Bedeutung* » par « signification » entraîne des difficultés ; par exemple, une expression allemande comme « *bedeutungslose Zeichen* » est compréhensible, mais celle, française, de « signe privé de signification » est absurde. Tantôt, Derrida conserve le mot allemand comme tel, tantôt il le traduit par « vouloir-dire ». Des signes qui « indiquent » (*anzeigen*) sans « vouloir dire » (*bedeuten*), fonctionnent encore en tant qu'indices. En conséquence, selon la classification

de Husserl, il existe deux espèces du signe, « expression » et « indice » (*Anzeichen*), leur différence étant plutôt fonctionnelle que substantielle. Tandis que l'indice est déterminé par l'indication, l'expression l'est par le vouloir-dire ; elle est « un signe chargé de *Bedeutung* » (VP, p. 34).

Selon Husserl, « le concept de l'indice, en comparaison avec le concept de l'expression, y apparaît comme le concept le plus large quant à son extension » (RL II/1, p. 27). Car, alors que *presque* tous les signes expressifs peuvent servir à l'indication, certains signes indicatifs n'expriment rien, n'ayant pas de vouloir-dire, par exemple « les os fossiles [comme] signes de l'existence d'animaux antédiluviens » (RL II/1, p. 28). En revanche, il semble difficile de trouver des signes expressifs qui ne peuvent fonctionner comme indices : « le vouloir-dire, dans le discours communicatif, est toujours entrelacé [*verflochten*] dans un rapport avec cet être indice » (RL II/1, p. 28). La fonction ordinaire de l'expression est la communication. Or, la communication implique toujours un élément indicatif ; c'est pourquoi l'expression est *de fait* toujours contaminée par la possibilité de l'indice. En raison de la « nécessité factuelle de l'enchevêtrement », la possibilité d'une distinction entre l'expression et l'indice est « purement juridique et phénoménologique » (VP, p. 21)¹⁸. Pourtant, même si l'indice est un concept plus global que l'expression et si celle-ci est toujours prise dans un processus indicatif, « [l]e vouloir-dire n'est pas une espèce de l'être-signe au sens de l'indication » (RL II/1, p. 28). Afin de trouver l'originalité de l'expression, Husserl cherche l'expression pure se soustrayant à l'entrelacement avec l'indice, et il la trouve dans le monologue de la « vie solitaire de l'âme » (*im einsamen Seelenleben*). Il est vrai que le retour au domaine intérieur paraît contradictoire au sens originaire du mot d'expression (*Aus-druck*). Mais, d'après l'interprétation de Derrida, puisque ce retour réduit seulement le dehors mondain et transcendant, il « révélera au contraire dans la pure expressivité, un rapport à l'objet, la visée d'une idéalité objective » ; c'est « l'objectivité de l'objet (*Gegenstand*) et la présence du présent (*Gegenwart*) » (VP, p. 23) qui sont ici dégagées. Derrida avance que cette argumentation des *Recherches logiques* anticipe la

¹⁸ Nous pouvons pressentir que le nœud de cette distinction consiste dans la différence entre le fait et le droit, « parallélité qui [...] rassemble ainsi toute l'énigme de la phénoménologie husserlienne » (VP, p. 32).

réduction du monde existant dans les *Idées I* ; la vie solitaire de l'âme correspond à la sphère noético-noématique : « [à] chaque page [des « Distinctions essentielles »] se laisse lire la nécessité – ou la pratique implicite – des réductions éidétiques et phénoménologiques, la présence repérable de tout ce à quoi elles donneront accès » (VP, p. 1).

Dans « Les distinctions essentielles », Husserl présente d'abord le cadre général de la problématique (§ 1), puis il décrit les caractéristiques de l'indice (§ 2-4) et consacre les sections suivantes à l'analyse de l'expression (§ 5-16). Il commence donc par déterminer l'indice : son essence est l'« indication » (*Anzeige*). Cependant, cette définition étant encore très générale, l'auteur distingue deux sens de l'indication, l'« allusion indicative » (*Hinweis*) et la « démonstration » (*Beweis*), avançant que la seconde n'appartient pas à l'indication au sens strict du terme. La démonstration signifie un rapport évident et toujours nécessaire entre *A* et *B*, c'est-à-dire, une « légalité idéale qui va au-delà des jugements liés *hic* et *nunc* par des motivations » (RL II/1, p. 30). En revanche, l'indication au sens étroit, l'allusion indicative, est marquée par la « non-évidence ». Même lorsque l'indication est de fait certaine, cette certitude n'est qu'une probabilité empirique. Ainsi, l'indication tire son origine dans l'« association des idées » comme vécu empirique – qui n'est pas l'association que Husserl utilise dans sa phénoménologie génétique : elle est caractérisée par la factualité non-idéale. Ce qui amène Derrida à écrire que « la signification indicative couvr[e], dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des “réductions” : la factualité, l'existence mondaine, la non-nécessité essentielle, la non-évidence, etc. » (VP, p. 32).

Quelle place est réservée à l'expression ? Celle-ci est le « signe qui veut-dire » (*bedeutsame Zeichen*). Tout d'abord, à la différence de l'indice, l'expression se limite au domaine du langage : « tout discours et toute partie de discours [...] est une expression » (RL II/1, p. 35). Le jeu de la physionomie et les gestes qui accompagnent la communication orale sont exclus. Il est vrai que ce sont des « extériorisations » par lesquelles on peut interpréter l'état d'âme de l'orateur. Néanmoins, ce « ne sont pas des expressions au même sens que le discours », car il leur manque « l'intention d'exposer de manière expresse quelque “pensée” que ce soit » (RL II/1, p. 35-36). Ils ne sont pas dignes de l'expression, car ils ne *veulent* pas dire. L'expression est donc « l'extériorisation volontaire, décidée, consciente de part en part, intentionnelle » (VP, p. 35) – intentionnelle à tous les sens du

terme. Son essence réside dans l'acte intentionnel qui anime le signe en lui donnant une « *Geistigkeit* ». Cet acte est à l'œuvre non seulement lorsqu'on prononce ou qu'on écrit le signe linguistique, mais aussi lorsqu'on l'écoute ou qu'on le lit. Le corps (*Körper*) du signe – et non sa chair (*Leib*) – ne constitue donc pas l'essence de l'expression¹⁹ ; la frontière entre l'indice et l'expression n'est pas identifiée à celle entre le signe non-linguistique et le signe linguistique. En effet, la voix prononcée et l'écriture rédigée étant détachées du sujet, elles sont non uniquement « abandonnée[s] au monde, mais aussi, corrélativement, [...] elle[s] garde[nt] en elle[s] quelque chose de l'association involontaire » (VP, p. 36-37). Le lieu privilégié pour l'expression serait la voix qui reste à l'intérieur du sujet, « voix qui garde le silence », à savoir la voix phénoménologique qui « continue de parler et d'être présente à soi – de s'entendre – en l'absence du monde » (VP, p. 15-16).

Selon Derrida, c'est dans l'écart entre l'indice et l'expression où se déploieront « toute la problématique future de la réduction et toutes les différences conceptuelles dans lesquelles elle se prononce (fait/essence, transcendantalité/mondanité, et toutes les oppositions qui font système avec elle) » (VP, p. 32). La possibilité de la réduction de l'indice correspond donc à celle de la réduction de la factualité en général, ce qui signifie que l'accomplissement de cette réduction est difficile, voire *de facto* impossible. L'expression s'entrelace *toujours* avec l'indice et la pure expressivité est *toujours* contaminée par la possibilité de l'indication. Pourtant, cela n'empêche pas Husserl de penser que « [l]'essence du langage est son telos et son telos est la conscience volontaire comme vouloir-dire » (VP, p. 38). L'expression pure n'est possible qu'*en droit*, elle est donc une Idée au sens kantien. Tout en admettant son irréductibilité factice, Husserl interprète l'indice dans un cadre téléologique, pensant cette factualité à partir du telos idéal. C'est par cette structure téléologique que Derrida considère que la phénoménologie appartient à la métaphysique. Toutefois, puisque la sortie simple de la métaphysique est impossible, il est nécessaire de ne pas regarder la tentation ambivalente de la phénoménologie comme une insuffisance, mais de penser sa *nécessité*. Notre penseur résume la visée principale de l'ouvrage en cours comme suit :

¹⁹ Derrida a parlé de la différence importante entre le corps et la chair spirituelle du langage chez Husserl dans l'*Introduction* (IOG, p. 97-98). Il analyse maintenant les distinctions essentielles des *Recherches logiques* en reprenant cette argumentation.

La destinée historique de la phénoménologie semble en tout cas comprise entre ces deux motifs : d'un côté, la phénoménologie est la réduction de l'ontologie naïve, le retour à une constitution active du sens et de la valeur, à l'activité d'une *vie* produisant la vérité et la valeur en général à travers ses signes. Mais en même temps, sans se juxtaposer simplement à ce mouvement, une autre nécessité confirme aussi la métaphysique classique de la présence et marque l'appartenance de la phénoménologie à l'ontologie classique. C'est à cette appartenance que nous avons choisi de nous intéresser (VP, p. 26-27).

La voix et le phénomène met donc l'accent le plus souvent sur l'appartenance de la phénoménologie à la métaphysique, plutôt que sur la déconstruction déjà à l'œuvre en phénoménologie, ce qui influencera le destin de ce petit livre. S'il obtient un grand succès, c'est qu'il sera lu en tant que critique accusant la phénoménologie d'être restée métaphysique, et précisément pour la même raison, il s'attirera l'antipathie des phénoménologues pour lesquels l'« interprétation » de Derrida paraît trop simplifiée. Ces deux réactions pourraient être légitimes jusqu'à un certain point, parce que c'est l'auteur lui-même qui « choisit » ou *décide* de souligner dans *La voix et le phénomène*, quelque peu unilatéralement, le côté métaphysique de la phénoménologie. Pourtant, la lecture attentive révélera, espérons-le, la subtilité nuancée de la stratégie de déconstruction²⁰.

4-2-2. La présence et l'intersubjectivité

Husserl révèle ainsi la nécessité de distinguer le corps factuel du signe – qui implique l'indication – et l'acte intentionnel qui lui accorde le vouloir-dire : l'expression est le signe

²⁰ Par exemple, Bernet trouve dans *La voix et le phénomène* « les préoccupations métaphysiquement anti-métaphysiques du jeune Derrida » (« La voie et le phénomène », Marx Crépon et Frédéric Worms (éds.), *Derrida la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 66). Critchley, lui aussi, se demande si « *by making a choice, Derrida gives himself the right to engage in a one-sided critical reading of Husserl* » (*The Ethics of Deconstruction*, op. cit., p. 92). Au contraire, Lawlor défend le fait que Derrida veut retenir certains motifs de la phénoménologie. Selon son expression, Derrida sauve « *the deep Husserl* » contre « *the Husserl superficial* ». Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec la dichotomie entre « superficial » et « deep », car elle risque d'évoquer une opposition entre le « vrai Husserl » et le « pseudo-Husserl ». Il s'agit plutôt de penser le règlement de l'enchevêtrement nécessaire des deux côtés dans la phénoménologie. Sur la critique du livre de Lawlor, voir Martin Schwab, « The Fate of Phenomenology in Deconstruction: Derrida and Husserl », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 49(4), 2006, p. 353-379. Quoi qu'il en soit, il reste une question : *pourquoi* Derrida a-t-il « choisi » de s'en prendre à la phénoménologie, plutôt que de la reconstituer ?

animé par ce dernier. Néanmoins, même dans les vécus linguistiques, il existe un élément indicatif, la « manifestation » (*Kundgabe*) qui fonctionne dans la « communication ». La communication s'établit par la corrélation entre « parler et écouter, la manifestation de vécus psychiques dans l'acte de parler et l'appréhension (*Kundnahme*) de ceux-ci dans l'acte d'écouter » (RL II/1, p. 38). Les expressions fonctionnent alors en tant qu'indices indiquant, pour l'auditeur, les vécus donateurs de sens de celui qui parle. Si elles sont indicatives, c'est que l'auditeur ne peut intuitionner immédiatement les vécus du sujet parlant : l'appréhension ne perçoit que la manifestation des vécus de celui qui parle, non pas *ce qui est manifesté en tant que tel*, donc non pas *ces vécus eux-mêmes*. De fait, Husserl écrit que « [l]a compréhension réciproque exige précisément une certaine corrélation [... entre la manifestation et l'appréhension], mais n'exige nullement leur complète identité » (RL II/1, p. 40). L'auditeur n'accède aux vécus de celui qui parle que par l'*intermédiaire* de leur manifestation. C'est cette médiation qui nécessite l'indication : « [t]out ce qui, dans mon discours, est destiné à manifester un vécu à autrui, doit passer par la médiation de la face physique. Cette médiation irréductible engage toute expression dans une opération indicative » (VP, p. 41). Le rapport intersubjectif dépassant l'intériorité du sujet introduit un élément indicatif dans le discours ; la réduction au monologue de la vie solitaire de l'âme est alors nécessaire. Même si la fonction de communication est ce que l'expression « est bien, originairement, appelée à remplir » (RL II/1, p. 37), elle n'en constitue pas l'essence.

L'expression pure est traquée dans le monologue à l'intérieur de la subjectivité. Selon Derrida, ce qui constitue la clef de l'argumentation de Husserl, c'est le concept de la présence. L'expression pure se définit comme la « pure intention active [...] d'un *bedeuten* animant un discours dont le contenu (*Bedeutung*) sera présent » à la conscience. En revanche, « tout ce qui, dans le discours, ne restitue pas la présence immédiate du contenu signifié est in-expressif » (VP, p. 43) ; le trait commun des éléments indicatifs serait donc la « non-présence ». L'indice existe chaque fois que le vouloir-dire et l'acte animateur ne sont pas pleinement et immédiatement présents. Autrement dit, lorsqu'il y a la présence pleine du vouloir-dire, l'indice, voire le signe en général, n'est pas nécessaire. L'expression dans sa pureté ressemble à l'intuition qui « serait [...] l'instance dans laquelle la "signification" en général ne saurait avoir lieu » (VP, p. 67). Par exemple, si la fonction de communication du

discours appartient à l'indication, c'est qu'elle a affaire à la non-présence fondamentale d'un alter ego. Les vécus d'un autre sujet ne peuvent jamais se présenter de façon immédiate à ma conscience : « quand j'écoute autrui, son vécu ne m'est pas présent "en personne", originairement » (VP, p. 41)²¹. Par le biais de la notion de non-présence, le problème de l'indice est lié à ceux de l'intersubjectivité et de la temporalité ;

[...] ce qui, en dernière analyse, sépare l'expression de l'indice, c'est ce qu'on pourrait appeler la non-présence immédiate à soi du présent vivant. Les valeurs d'existence mondaine, de naturalité, de sensibilité, d'empiricité, d'association, etc., qui déterminaient le concept d'indice, vont peut-être, à travers, certes, bien des méditations que nous anticipons, trouver dans cette non-présence leur unité dernière. Et cette non-présence à soi du présent vivant qualifiera simultanément le rapport à autrui en général et le rapport à soi de la temporalisation (VP, p. 40).

La voix et le phénomène nomme ainsi « non-présence » l'unité des divers traits de la notion d'indice. Comme cette non-présence signifie l'extériorité par rapport au soi *vivant*, il l'appelle aussi, peut-être par métonymie, « mort » : « [l]a visibilité, la spatialité comme telles [qu'impliquent les signes physiques] ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort* » (VP, p. 37, c'est Derrida qui souligne)²². Il s'agit ici, bien sûr, non pas de la mort biologique, mais de la mort comme absence en général, comme absence de la vivacité (*Lebendigkeit*) phénoménologique. Certes, si Derrida ne défend pas la primauté de la mort par rapport à la vie, il ne développe pas non plus de nouveau concept – « concept ultra-transcendantal » –, de nouvelle pensée de la vie. Surtout dans ses premiers écrits, c'est le plus souvent la mort sur laquelle l'accent est mis dans le couple la-vie-la-mort. Derrida s'applique à déconstruire la « métaphysique de la présence » qui est « aussi une philosophie

²¹ Derrida y voit l'anticipation de la *Cinquième méditation*. Comme nous l'avons vu, le thème phénoménologique de l'appréhension est, aux yeux de notre penseur, ce qui interdit strictement la présence immédiate de l'autre pour moi, la fusion entre moi et l'autre. Comme Derrida reste fidèle à ce thème phénoménologique d'appréhension, ce qu'il problématise n'est pas le concept d'appréhension lui-même, mais le fait que Husserl croit à la possibilité de réduire le rapport avec l'alter ego et de retourner à ma sphère pure et propre.

²² Ou encore, « [t]outes ces "sorties" exilant dans l'indice cette vie de la présence à soi, on peut être assuré que l'indication, qui couvre jusqu'ici presque toute la surface du langage, est le processus de la mort à l'œuvre dans les signes. Et dès qu'autrui apparaît, le langage indicatif – autre nom du rapport à la mort – ne se laisse plus effacer » (VP, p. 44).

de la *vie* » (VP, p. 9). Telle est l'orientation de sa pensée dont les conséquences doivent être examinées²³.

Quoi qu'il en soit, puisque l'effectivité du langage et le rapport à l'autre introduisent l'élément indicatif, Husserl entreprend des recherches sur la vie psychique solitaire pour thématiser l'expression pure. Comme l'indice renvoie à ce qui est indiqué, l'expression renvoie également au sens (*Sinn*), au signifié. Mais, les modalités de leurs renvois sont différentes. Alors que le renvoi de l'indice est nommé *Anzeigen* (indication), celui de l'expression est *Hinzeigen*, que Derrida traduit par « monstration ». Leur différence réside dans leur mode d'existence : « [c]e qui doit nous servir d'indice [...] doit être perçu par nous comme existant (*als daseiend*). Cela est aussi le cas des expressions dans le discours communicatif, mais non des expressions dans le discours solitaire » (RL II/1, p. 41, cité dans VP, p. 47). L'expression peut faire l'économie de l'existence mondaine du signe, indispensable pour l'indice. Lorsqu'on utilise un mot dans le soliloque, ce n'est plus le mot existant, mais le mot seulement représenté, la représentation imaginaire (*Phantasievorstellung*) du mot. D'ailleurs, à la différence de l'indication nécessitant une médiation, la monstration rend possible, pense Derrida, la présence immédiate du sens signifié²⁴. En résumé :

²³ On interprète souvent la pensée derridienne comme « pensée de la vie », voir par exemple, Francesco Vitale, « *Via rupta* : vers la biodéconstruction », Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (éds.), *Appels de Jacques Derrida*, Paris, Hermann, 2014, p. 425-443. Ce type de lecture aurait le mérite de réfuter l'opinion répandue, selon laquelle la déconstruction n'est qu'un nihilisme hanté par la mort. Bien qu'une telle lecture soit tout à fait juste, il nous semble que, chez Derrida, l'affirmatif s'accompagne toujours du mélancolique, ce dernier étant souvent souligné dans ses premiers écrits. Devons-nous considérer l'insistance du thème de la mort dans ses textes comme sa tendance thanatologique ? (J. Rogozinski, « Feu la mort : deuil, survie, résurrection », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 39, 2016, p. 81). Ou bien, devons-nous trouver, chez lui, l'affirmation pré-originale de la vie, son « athanatologie » ? (G. Bensussan, « Oui, la survie... », *Rue Descartes*, n° 52, 2006, p. 57). Nous ne pouvons trancher cette question. Il nous semble qu'il y a certainement l'affirmation profonde dans la pensée de Derrida, mais elle est affirmation avec le « malgré tout ».

²⁴ Nous ne sommes pas sûr que l'interprétation derridienne de *Hinzeigen* soit toujours soutenable, car l'emploi de ce mot dans les *Recherches logiques* semble osciller. Dans le § 7, Husserl nomme *Hinzeigen* le rapport entre l'expression et le sens (*Sinn*), mais, dans le § 10, il l'utilise explicitement pour indiquer le rapport entre l'expression et l'objet désigné. Nous pensons que le mot de *Sinn* au § 7 signifie plutôt l'objet, car la distinction entre l'objet et le vouloir-dire est explicitée premièrement au § 12 – et ce type de confusion peut toujours avoir lieu, comme « il devient presque impossible d'éviter l'équivoque » (RL II/1, p. 59). En tout cas, nous allons voir que cette distinction est décisive tant pour l'argument de Husserl que pour celui de Derrida. L'expression ne donne pas nécessairement la présence de l'objet à l'intuition, elle le montre et le désigne (*bezeichnen*) au moyen de (*mittels*) son vouloir-dire. C'est pourquoi le *Hinzeigen* comme relation entre l'expression et l'objet – Husserl

Alors que dans la communication réelle, des signes existants *indiquent* d'autres existants qui ne sont que probables et médiatement évoqués, dans le monologue, quand l'expression est *pleine*, des signes non existants *montrent* des signifiés (*Bedeutungen*) idéaux, donc non existants, certains, car présents à l'intuition. Quant à la certitude de l'existence intérieure, elle n'a pas besoin, pense Husserl, d'être signifiée. Elle est immédiatement présente à soi (VP, p. 47-48, c'est Derrida qui souligne)²⁵.

Derrida attire l'attention sur la différence entre le mot lui-même, qui est l'objet de l'imagination – mot imaginé –, l'être-imaginé du mot et l'imagination du mot. Tous trois correspondraient, dans les termes des *Idées I*, à l'objet, au noème et à la noèse. Tandis que le mot imaginé peut exister dans le monde, l'imagination du mot est « absolument certaine et présente à soi en tant que vécu » ; elle relève du « vécu subjectif comme sphère de certitude absolue et d'existence absolue » (VP, p. 48-49). L'existence comporte donc deux sens : l'existence relative du monde transcendant – *Realität* — et l'existence absolue du domaine immanent et phénoménologique – « absolu d'existence » – qui n'est acquise que par la réduction²⁶.

Mais l'on pourrait s'interroger sur cette réduction au monologue : la fonction de communication est-elle vraiment mise hors circuit dans le soliloque ? Y utilise-t-on encore

l'appelle aussi *Bezeichnen* – est non pas une présence immédiate, mais il nécessite une certaine médiation. Il n'en est pas moins vrai que le rapport entre l'expression et l'objet désigné est, pour Husserl, tout à fait différent de celui entre l'indice et l'objet indiqué, car « [l]'être-expression est bien plutôt un moment descriptif dans l'unité du vécu formée par le signe et ce qui est désigné » (RL II/1, p. 46). Tout au moins, nous voulons indiquer que le concept de *Hinzeigen* ne signifie pas toujours, dans les *Recherches logiques*, la présence du sens dans l'expression.

²⁵ Tout cela conduit Derrida à soupçonner que l'expression, telle que Husserl la comprend, n'appartient plus au genre du « signe » en général ; c'est-à-dire que « seul l'indice est véritablement un signe » et « [l]'expression pleine [...] échappe d'une certaine manière au concept de signe » (VP, p. 46). La métaphysique traditionnelle définit le signe comme un médium pour parvenir à la vérité ; or, si l'expression pure se détermine comme la monstration immédiate du signifié, elle pourrait se passer de la médiation par le signe.

²⁶ Dans les *Recherches logiques*, si Husserl ne distingue pas encore clairement l'imagination (noèse) et l'être-imaginé (noème), Derrida y voit la préfiguration de cette distinction. Husserl écrit : « nous ne devons pas confondre les représentations de l'imagination et *encore moins* les contenus de l'imagination qui en sont le fondement, avec les objets imaginés » (RL, II/1, p. 41, traduction modifiée et soulignée par Derrida). Cet « encore moins » différencie, selon Derrida, le moment noétique du moment noématique ; notre penseur écrit en modifiant la phrase husserlienne : « non seulement l'imagination du mot [...] n'existe pas, mais le *contenu* (le noème) de cette imagination existe *encore moins* que l'acte » (VP, p. 52, souligné par Derrida) – encore moins que l'acte, car le contenu noématique n'appartient ni à la réalité mondaine (*real*), ni à la réalité absolue de la conscience (*reell*). Cela indique le statut énigmatique et « anarchique » du noème (cf. ED, p. 242-244).

le signe ou l'indice sans le prononcer ? Communique-t-on encore quelque chose à soi-même ? Lorsque je me parle à moi-même, celui qui parle et celui qui écoute sont-ils les mêmes ? Autrement dit, n'y a-t-il pas déjà une intersubjectivité dans le rapport à soi, dans l'autoaffection ? En fin de compte, l'indication, la médiation, le détour impliquant la non-présence, ne se trouvent-ils pas même dans le monologue ? L'enjeu de ces questions est crucial, car il s'agit, en dernière instance, de la possibilité du rapport à soi sans médiation indicative, à savoir la possibilité de la pure présence à soi. Mais, Husserl réfute de telles objections. 1) Lorsqu'on se parle à soi-même, on ne fait rien d'autre que de se *représenter* comme sujet parlant et communiquant sans le faire effectivement ; on feint de se parler à soi-même – cela est fictif. En effet, 2) l'indication est inutile et, donc, impossible, parce qu'on vit ce qu'on veut dire à soi-même *immédiatement* et « dans le même instant ». Dans le monologue, il n'y a pas de communication, parce qu'il n'y a pas d'écart – soit temporel, soit spatial – entre le locuteur et l'auditeur. Citons un paragraphe à la fin de la huitième section des « Distinctions essentielles » :

En un certain sens, on *parle* aussi, il est vrai, dans le discours solitaire, et par là il est assurément possible de se saisir soi-même comme parlant, voire éventuellement comme se parlant à soi-même. Comme, par exemple, quand quelqu'un se dit à lui-même : tu as mal agi, tu ne peux plus continuer à te conduire ainsi. Mais dans ces cas on ne parle pas au sens propre, au sens de la communication, on ne se communique rien à soi-même, on se représente seulement (*man stellt sich vor*) soi-même comme parlant et communiquant. Dans le monologue, les mots ne peuvent toutefois nous servir dans la fonction d'indices de l'existence (*Dasein*) d'actes psychiques, car une telle indication n'aurait ici aucune finalité (*ganz zwecklos wäre*). Les actes en question sont en effet vécus par nous-mêmes dans le même instant (*im selben Augenblick*) (RL II/1, p. 42, cité dans VP, p. 54).

Derrida interrompt ici son analyse minutieuse des « Distinctions essentielles », afin d'aborder les deux problèmes contenus dans ce paragraphe. Ceux-ci sont respectivement traités dans les quatrième et cinquième chapitres de son livre.

Chapitre troisième (4-3)

Représentation et temps

La pure expressivité ne réside pas dans la communication qui introduit l'indication ; c'est la vie solitaire de l'âme où cette expression sans indication est possible. Si le sujet ne se communique rien à soi-même, 1) c'est qu'il peut seulement s'imaginer qu'il le fait, le discours communicatif dans le monologue n'étant alors qu'une représentation. Et s'il n'y a pas de communication effective, c'est que 2) le contenu du monologue « est immédiatement présent au sujet dans l'instant présent » (VP, p. 53). En d'autres termes, il existe une pure présence à soi dans le soliloque. Alors que Derrida consacre le quatrième chapitre au thème de la « représentation », surtout dans le langage, il examine, dans le cinquième chapitre, le motif de la temporalité. Nous abordons le quatrième chapitre dans la première section de ce chapitre (4-3-1) et le cinquième chapitre dans la deuxième (4-3-2).

4-3-1. La représentation : *Vorstellung*, *Repräsentation* et *Vergegenwärtigung*

Derrida soumet donc à son examen le statut de la représentation dans le langage. Si le monologue n'est pas une communication avec soi-même, c'est parce qu'« on se représente seulement soi-même comme parlant et communiquant ». Il convient d'effectuer une distinction entre la pratique réelle du discours communicatif et celle seulement représentée ou imaginaire. Mais cette démonstration est, selon Derrida, « déconcertante », car Husserl semble dire le contraire dans la première partie du même paragraphe : un des mérites de la réduction au discours solitaire est le fait que celui-ci se contente d'utiliser les représentations imaginaires des mots au lieu de mots réels ou effectifs. La démarche de ce paragraphe est complexe : il importe tout d'abord de revenir au monologue pour réduire les mots effectifs ; mais ensuite, à l'intérieur même du domaine interne où l'on n'utilise que les mots représentés, il faut distinguer le discours effectif du discours seulement représenté, imaginaire ou fictif.

La distinction entre le discours effectif et le discours représenté est donc « indispensable à Husserl pour prouver l'extériorité de l'indication à l'expression » (VP,

p. 67). La représentativité ne doit être qu'un accident éventuel pour la pratique du discours. Pourtant, notre auteur écrit que cette distinction est, en principe, impossible au langage, car le signe linguistique est essentiellement marqué par « une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif » (VP, p. 55). D'abord, le langage est représentatif à tous les sens du mot, à savoir la « représentation au sens général de *Vorstellung*, mais aussi au sens de la re-présentation comme répétition ou reproduction de la présentation, comme *Vergegenwärtigung* modifiant la *Präsentation* ou *Gegenwärtigung* ; enfin au sens de représentant tenant lieu, occupant la place d'une autre *Vorstellung* (*Repräsentation*, *Repräsentant*, *Stellvertreter*) » (VP, p. 54). Le signe, le mot, le concept, et même le phonème et le graphème sont des idéalités dont l'identité formelle – et non pas le corps physique – est infiniment répétable²⁷ ; le lieu de l'idéalité en général est la représentation comme *Vorstellung*. Ensuite, comme l'idéalité est déterminée par sa répétabilité, la possibilité de la répétition reproductive en général – que Derrida relie à *Vergegenwärtigung* – est aussi l'essence du langage : « [u]n signe n'est jamais un événement si événement veut dire unicité empirique irremplaçable et irréversible. Un signe qui n'aurait lieu qu'«une fois» ne serait pas un signe » (VP, p. 55). Finalement, par sa structure de répétition, chaque événement singulier de signifiant est le substitut (*Repräsentation*) d'un signifié ou d'un autre signifiant. Le langage est ainsi de part en part représentatif, ce qui ébranle la possibilité de la distinction entre réalité et représentation dans le langage. Derrida va même jusqu'à écrire qu'« on n'a sans doute pas à dire que cela se produit *dans* le langage. Le langage en général *est* cela. Lui seul » (VP, p. 55).

C'est Husserl lui-même qui affirme clairement que « [la non-existence du mot] n'importe pas à la fonction d'expression en tant qu'expression » (RL II/1, p. 41). Ce qui est important, ce n'est pas le phénomène sensible extériorisé *hic* et *nunc*, mais « l'expression *in specie* » qui se répète toujours en tant que même mot, quelle que soit la personne qui l'énonce. Le langage est essentiellement marqué par la possibilité de l'absence. On pourrait dire que 1) l'existence réelle du mot peut être réduite dans l'acte langagier ; 2) *a fortiori*,

²⁷ Derrida a déjà parlé de cette idéalité du mot dans l'*Introduction* : « [l]e mot a donc une objectivité et une identité idéales, puisqu'il ne se confond avec aucune de ses matérialisations empiriques, phonétiques ou graphiques. C'est toujours le même mot qui est visé et reconnu à travers tous les gestes linguistiques possibles » (IOG, p. 58).

l'existence de l'objet désigné y est réductible – par exemple, « une fleur » ou « cette femme ». Nommer et parler de quelque chose ne nécessite pas son existence réelle²⁸. 3) Le sujet du discours peut être aussi absent : on peut comprendre le sens d'une phrase dont le sujet est anonyme. Le sens ou le contenu du discours est idéal et répétable, parce qu'il n'est pas identique au vécu de l'acte donateur du sens – il y a une « liberté de langage ». Par conséquent, le langage suppose « une neutralisation spontanée de l'existence factice du sujet parlant, des mots et de la chose désignée » (IOG, p. 58). Prenons à titre d'exemple la phrase « cette fleur est rouge ». Il va sans dire qu'une fleur en tant qu'objet factuel ne se trouve pas dans cette phrase. Celle-ci est compréhensible, soit qu'elle soit réellement prononcée, soit qu'elle soit seulement représentée. Enfin, on peut en saisir le sens même quand on ne connaît pas celui qui l'énonce ou l'écrit. De plus, il existe une autre absence, celle de l'*intuition* de l'objet désigné ; l'intention d'un vouloir-dire peut être *vide*. On saisit le *sens* d'une phrase comme « cette fleur est rouge » sans avoir l'*intuition* de « cette fleur ». Il est donc possible de comprendre le sens d'un mot dont l'objet est originairement inexistant, par exemple « montagne d'or », « cercle carré », « Sherlock Holmes »²⁹, etc. L'absence de l'intuition de l'objet, et non pas celle du sens, doit être toujours possible. Tout cela nous conduit à remettre en question la distinction simple entre la pratique réelle du langage et sa pratique imaginaire.

On pourrait penser que Husserl ne refuse pas d'accorder de l'importance à la représentativité du langage, car la *Vorstellung* occupe une place primordiale dans la phénoménologie. La notion phénoménologique de *Vorstellung* signifie l'acte de rendre l'objet présent à la conscience et ce qui est rendu présent par cet acte ; chaque acte est, ou bien une *Vorstellung*, ou bien a pour base des *Vorstellungen*. Dans la mesure où la *Vorstellung* la plus originaire est la présentation (*Gegenwärtigung*), son privilège est compatible avec celui de la présence. Jacques Derrida, profitant de l'équivocité du mot français « représentation », souligne la complication entre la présentation et la re-

²⁸ Dans *De la grammatologie*, Derrida parle, dans le sillage de Mallarmé et de Blanchot, de la violence de la nomination qui prive la singularité de ce qui est nommé : « Nommer, [...] telle est la violence originaire du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu » (DG, p. 164).

²⁹ Meinong discute d'une certaine existence de l'objet inexistant en prenant les exemples de « montagne d'or » et de « cercle carré ». Aujourd'hui, sa thèse est envisagée principalement dans la philosophie dite « analytique ». Il est possible de comparer l'idée derridienne de fiction avec les héritiers contemporains de Meinong.

présentation, c'est-à-dire entre *Vorstellung* et *Vergegenwärtigung* ou *Repräsentation*. Il s'efforce de « faire dépendre [...] la présentation [comme *Vorstellung* la plus simple] de la possibilité de la re-présentation » (VP, p. 58). Dans le langage, qui est nécessairement idéal et répétitif, l'itérabilité foncière interdit l'originalité de la présentation. C'est ainsi que « tout un système de différence [...] se trouve entraîné dans la même déconstruction : entre le représenté et le représentant en général, le signifié et le signifiant, la présence simple et sa reproduction » (VP, p. 57-58)³⁰. Or, l'on pourrait aussi dire que c'est Husserl lui-même qui décrit le caractère répétitif-reproductif de l'expression, car la notion husserlienne de l'expression est « essentiellement *re-productive*, c'est-à-dire *improductive* » (MP, p. 195) qui extériorise un sens pré-expressif, noématique du vécu. Pourtant, par cela, Husserl soustrait en droit la couche pré-expressive à la structure représentative. Cette couche se trouvant en deçà de l'incarnation linguistique, elle peut se garder de toute contamination avec le dehors. En un mot, elle est pleinement présente. Husserl cherche ainsi à maintenir la hiérarchie entre présence originaire et représentation dérivée, et la valeur de cette présence comme Idée au sens kantien. Notre penseur tente de déceler la re-présentation *originaire*, mouvement de différance, dans la couche dite pré-expressive par la logique du supplément³¹.

³⁰ Mais cela ne se revient pas à remplacer la différence entre la présentation et la re-présentation par leur homogénéité comme une sorte de différence de degré. Derrida accepte la critique husserlienne de la psychologie classique. Pour cette dernière, la différence entre la perception et la représentation proviendrait de la différence de la quantité matérielle de leur contenu. À l'inverse, Husserl soutient qu'il est question d'« une différence qui concerne la conscience », d'« une hétérogénéité absolue entre la perception ou présentation originaire et la représentation ou reproduction représentative » (VP, p. 50). Cette différence assurait la légitimité de la présentation comme source épistémologique – principe des principes. Or, Derrida soutient « la nécessité de cette critique de la psychologie naïve seulement jusqu'à un certain point » (VP, p. 50). En effet, la thèse de la phénoménologie sur la différence entre la présentation et la représentation constitue, à ses yeux, une avancée irréversible. Même lorsqu'on cherche à solliciter la phénoménologie, « il ne s'agit pas de revenir en deçà de la phénoménologie transcendantale », à savoir, il ne s'agit pas de recourir à la psychologie classique et empirique, mais de « montrer finalement que le thème ou la valeur de "présentation pure", de perception pure et originaire, de présence pleine et simple, etc., constituent la complicité de la phénoménologie et de la psychologie classique, leur commune présupposition métaphysique » (VP, p. 50). Tout en admettant la différence radicale entre présentation et représentation, Derrida formule leur entrelacement, les deux étant toutefois foncièrement différents l'un de l'autre.

³¹ Il est vrai que Husserl reconnaît la nécessité de l'affection réciproque entre des couches : « [e]n effet, il ne faut pas trop présumer de l'image de la stratification [*Schichtung*]; l'expression n'est pas une sorte de vernis plaqué ou de vêtement surajouté ; c'est une formation spirituelle qui exerce de nouvelles fonctions intentionnelles à l'égard de la couche intentionnelle sous-jacente et qui est affectée corrélativement par les fonctions intentionnelles de cette dernière » (Hua III/1, S. 288 ; *Idées I*, p. 422).

Comme la représentativité traverse de part en part le langage, la distinction entre réalité et représentation dans le langage est ébranlée. Husserl maintient cette différence en tant que différence en droit, donc différence qui n'est pas réalisée en fait. Derrida se demande : « [l]e maintien de cette différence – dans l'histoire de la métaphysique et encore chez Husserl – ne répond-il pas au désir obstiné de sauver la présence et de réduire ou de dériver le signe [...] avec lui toutes les puissances de répétition » (VP, p. 56-57) ? On désire et on rêve – tout en connaissant l'irréalisabilité du rêve – effacer le signe afin d'atteindre à la présence immédiate. Nous reviendrons sur le mot « désir » qui est, nous semble-t-il, d'une importance capitale pour la déconstruction. La déconstruction prend explicitement conscience du « désir » – peut-être indestructible, sinon indéconstructible – de la présence, pour cesser de vivre à son insu *dans* ce désir. Le désir de la présence pleine, c'est aussi le désir de l'effacement du signe – dans la métaphysique, le signe n'est que « lieu de passage, passerelle entre deux moments de la présence pleine » (MP, p. 82)³². La métaphysique pourrait être déterminée, pour Derrida, comme onto-théo-archéo-téléologie qui pense le signe dérivé *à partir de* ou *en vue de* la présence pleine.

Or, Derrida soutient aussi que « [l]e signe est originairement travaillé par la fiction », non seulement la distinction entre la réalité et la représentation, mais aussi « la distinction générale entre usage fictif et usage effectif d'un signe [sont] menacée[s] » (VP, p. 63). C'est parce que l'expression peut toujours désigner, sans perdre le vouloir-dire, l'objet inexistant, seulement imaginé et, donc, fictif ; la possibilité de la fiction et de l'imagination participe à l'essence du signe linguistique. L'auteur est amené à écrire que « [l]'effacement (ou dérivation) du signe s'est confondu [...] avec la réduction de l'imagination » (VP, p. 61). Il est vrai que l'imagination, comme on le sait, joue un rôle important dans la phénoménologie, en ce qu'elle permet l'intuition de l'essence à travers la variation imaginaire – « la fiction constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences éidétiques » (Hua III/1, S. 132 ; *Idées I*, p. 227). Mais en même temps, elle n'est que modification de

³² Derrida, lui aussi, veut effacer le concept *métaphysique* du signe ; il y a donc « deux manières d'effacer l'originalité du signe », une manière métaphysique et une manière déconstructive. Mais la différence de ces deux mouvements est « subtile » : « ils passent en effet très vite et très subtilement l'un dans l'autre » (VP, p. 57). La déconstruction de la métaphysique et sa reconstitution se ressemblent à s'y méprendre.

neutralité appliquée à la *Vergegenwärtigung* positionnelle ; cela veut dire qu'elle est dérivée par rapport à la présentation, car l'image « garde en elle la référence première à une présentation originale » (VP, p. 62). L'originarité de la présentation est donc maintenue. En outre, l'imagination est distinguée de la *pure* neutralisation qui, en tant que pouvoir de *pure* répétition, donne accès à l'idéalité *pure*. Alors que l'imagination reste un pouvoir psychologique fini, la constitution de l'idéalité exacte – idéalisation (*Idealisierung*) – nécessite le pouvoir lui-même idéalisé de répétition *infinie*. L'idée exacte n'est donc pas contaminée par l'acte d'imagination, c'est-à-dire qu'elle n'est jamais fictive, pour Husserl. Mais Derrida en doute. Selon lui, comme ce pouvoir de répétition infinie n'est qu'en droit, il se confond de fait avec l'imagination qui menacerait l'universalité infinie de la vérité. Et, de plus, en renvoyant toujours un présent à d'autres présents, ce pouvoir impliquerait une sorte de dé-présentation qui implique le non-présent.

Dans ce chapitre, il s'agit toujours de la non-réalité inhérente au langage, laquelle provient de son caractère essentiellement *idéal*. La question de l'idéalité se trouve au cœur même de cette démonstration. En reprenant l'analyse dans l'*Introduction*, Derrida énumère trois degrés de l'idéalité linguistique : 1) l'idéalité de la forme sensible du signifiant, par exemple celle du mot ; 2) l'idéalité du sens visé ; 3) l'idéalité absolue de l'objet lui-même. Les deux premières sont encore les idéalités *enchaînées*, et la troisième ne peut être exprimée de façon définitive dans le discours – elle est donc une Idée au sens kantien. Or, comme l'idéalité est, dans la phénoménologie, la constance du « même » qui n'existe pas dans ce monde ni dans un autre, elle est « le corrélat d'une possibilité de répétition indéfinie » (VP, p. 58). Malgré sa double irréalité, elle *est* ; elle n'est pas quelque chose de fictif, d'absurde. D'après le commentaire derridien, « l'être est déterminé par Husserl comme idéalité, c'est-à-dire comme répétition » et « [l]'affirmation impliquée par toute la phénoménologie est celle de l'Être (*Sein*) comme non-réalité, non-existence, de l'*Idéal* » (VP, p. 58-59)³³.

Cependant, la détermination de l'être comme idéalité – notion très formelle – quel rapport entretient-elle avec son intuitionnisme, avec le privilège de la présence ? Comment

³³ Derrida soutient la proximité en matière de ce sujet entre Husserl et Platon, et non le platonisme conventionnel : « [e]n déterminant l'ontôs on comme eidos, Platon ne faisait pas autre chose » (VP, p. 59).

peut-on parvenir à l'idéalité universelle tout en maintenant le « principe des principes », donc tout en s'enracinant dans le maintenant-ici présent ? La répétition infinie permettant l'idéalité n'implique-t-elle pas, de par son caractère omni-temporel, quelque chose comme la déprésentation (*Entgegenwärtigung*) ? Ici, Derrida commence à développer une « interprétation » qui n'est plus un simple « commentaire ». Ce qui relie l'intuitionnisme et l'idéalisme formel de la phénoménologie, c'est, *paradoxalement*, le concept de présence : la « détermination de l'être comme idéalité se confond de manière paradoxale avec la détermination de l'être comme présence » (VP, p. 59), aux deux sens du mot « présence » : 1) l'idéalité pure est toujours celle d'une *Vor-stellung*, d'un ob-jet pré-sent qui se trouve dans la proximité à un regard, la présence signifie la proximité ; 2) l'idéalité est la présence, notamment parce qu'elle n'est possible que dans la *forme* de présent vivant. La seule source valable du sens et de l'évidence est l'intuition actuelle. Or, pour que ce qui est acquis dans l'intuition devienne idéal et universel, il faut pouvoir le répéter à l'infini comme le même ; et c'est l'universalité immuable de la forme de présent qui assure une telle répétition. Si nous pouvons, en droit, répéter l'objet de façon identique, soit dans le passé le plus lointain, soit dans le futur le plus lointain, c'est que le maintenant actuel partage avec eux la forme de présent : le passé et le futur sont toujours le présent passé et le présent futur. Alors que le contenu du temps est sans cesse fluide et infiniment varié, sa forme est toujours identique. Cette thèse classique en matière de temps est rendue possible par le concept du présent – le maintenant est toujours le même, mais il est toujours différent. Derrida écrit que « [...] la dominance du maintenant [...] fait [...] système avec l'opposition fondatrice de la métaphysique, à savoir celle de la *forme* [...] et de la *matière* comme opposition de l'*acte* et de la *puissance* » (VP, p. 70)³⁴. En tout cas, il s'agit d'« une certitude étrange et unique » que le présent *est* toujours :

Que signifie en effet le « principe des principes » de la phénoménologie ? Que signifie la valeur de présence originaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori* des *a priori* ? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent*. Il

³⁴ Husserl écrit que « [l]e maintenant actuel est nécessairement et demeure quelque chose de ponctuel : c'est une forme qui persiste alors que la matière est toujours nouvelle » (Hua III/1, S. 183 ; *Idées I*, p. 276).

n'y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence. [...] Je peux faire le vide de tout contenu empirique, imaginer un bouleversement absolu du *contenu* de toute expérience possible, une transformation radicale du monde : la forme universelle de la présence, j'en ai une certitude étrange et unique puisqu'elle ne concerne aucun étant déterminé, n'en sera pas affectée (VP, p. 59-60).

Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie consacrée à l'*Introduction*, l'universalité absolue de la forme du temps assure la possibilité de la communication trans-temporelle et, par cela, celle de l'idéalité absolument objective. Elle garde la phénoménologie de l'oubli irrécupérable du passé et de la surprise catastrophique de l'avenir imprévisible. L'oublié doit, en droit, être toujours évocable, dans la mesure où le futur et le passé partagent la forme du présent. Bien évidemment, notre pouvoir du ressouvenir et de l'anticipation est de fait fini, mais il est possible de le rendre idéal par la structure de la temporalité « ainsi de suite ». Notre penseur écrit donc que « seule une temporalité déterminée à partir du présent vivant comme de sa source, du maintenant comme “point-source”, peut assurer la pureté de l'idéalité, c'est-à-dire l'ouverture de la répétition du même à l'infini » (VP, p. 59). L'intuitionnisme et le formalisme de la phénoménologie ne sont pas antagoniques, au contraire, ils se conditionnent mutuellement par le concept du présent. Pour le dire autrement, le présent relie la présence localisée de l'ici-maintenant et la présence omni-temporelle de l'Idée : il s'agit non plus de l'opposition entre le temporel et l'éternel, mais du présent qui les synthétise par son double statut, *nunc fluens* et *nunc stans*. Jusqu'à l'*Introduction*, Derrida a tenté de montrer la dialectique originaire entre l'intuitionnisme et l'idéalisme. Dans le présent ouvrage, il arrive à saisir leur sol commun, privilège de la présence, et commence à poursuivre son *au-delà* et, donc, son *avenir*³⁵.

³⁵ Ici nous pouvons trouver le pouvoir extrêmement puissant de la présence : celle-ci permet de faire *coexister* le privilège de l'ici-maintenant présent avec l'idéalité universelle, c'est-à-dire l'intuitionnisme et le formalisme. Pour cette raison, le mouvement de la « déconstruction » doit être double. Nombre de phénoménologues post-husserliens critiquent la tendance idéaliste du premier Husserl, en se référant à la notion du monde de la vie, de la chair, de la hylé, etc. Si l'on peut dire, il s'agit d'opposer *existentia* et *essentia*. Mais, Derrida pense que, aussi longtemps que l'inversion « matérialiste » ou « existentialiste » de l'idéalisme s'appuiera sur la valeur du présent, il sera impossible de penser l'*autre* de la métaphysique. Comme nous avons déjà cité, Heidegger écarte du renversement de type sartrien : « le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique » (GA 9, S. 328 ; « Lettre sur l'humanisme », art. cit., p. 85). Certes, dans le *Problème de la genèse*, il prend déjà une distance par rapport au simple renversement en recourant à la notion de dialectique ; mais la notion de « présence » lui permet de réinscrire sa pensée dans une nouvelle configuration. Dans l'histoire de la philosophie, certains critiquent l'Idée absolue en

Or, de cette universalité du présent, Derrida tire une conclusion différente de celle de Husserl. Tenir le présent pour la forme universelle de l'être, c'est croire que le présent a été avant ma naissance et sera après ma mort, il *est* toujours. Pour que l'idéalité universelle soit absolument universelle, elle doit être indépendante de mon existence factuelle, c'est-à-dire, elle *est* même lorsque je n'existe pas. En ayant la certitude que le présent est toujours, « je transgresse l'existence empirique, la factualité, la contingence, la mondanité, etc. Et d'abord la mienne » (VP, p. 60). Quand j'accepte l'universalité du présent, j'accepte et je vis, d'une certaine manière, *ma* mort, *ma* disparition en général. Le rapport à ma mort est impliqué dans la forme de la présence ; mais il est *implicitement* impliqué, donc il « se cache », car le présent est déterminé comme présent *vivant* : « c'est [...] le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition » (VP, p. 60, souligné par Derrida). Sans cette possibilité de ma disparition, « un rapport à la présence en général [ne] p[eut] s'instituer » (VP, p. 60). Ainsi, tandis que l'idéalité de la forme du présent rend impossible la disparition radicale chez Husserl, elle introduit la mort comme absence foncière, pour Derrida. Cette mort interdit l'idéal de répétition infiniment identique que suppose la notion d'idéalité absolue. La répétition s'accompagne toujours de l'altération : c'est ce que Derrida nommera « itération ». Il dit aussi que ce rapport à la mort est la possibilité du signe ; car le signe doit pouvoir fonctionner dans l'absence de ce qui le prononce. Or, Derrida avance encore d'un pas :

[...] on ne peut plus dire que l'expérience de la possibilité de ma disparition absolue (de ma mort) vient m'affecter, survient à un *je suis* et modifie un sujet. Le *je suis* n'étant vécu que comme un *je suis présent*, il suppose en lui-même le rapport à la présence en général, à l'être comme présence. L'apparaître du *je* à lui-même dans le *je suis* est donc originairement rapport à sa propre disparition possible. *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel*. *Je suis immortel* est une proposition impossible (VP, p. 60-61).

s'appuyant sur l'existence actuelle de l'ici-maintenant, d'autres réfutent la vanité du maintenant fugitif au nom de la vérité éternelle. Derrida veut mettre en question les deux. Tantôt, il problématise le primat du présent actuel par la répétition originaire, tantôt, il s'oppose à l'universalité idéale de la répétition, en y inscrivant l'altérité absolue d'un maintenant singulier. Il importe de saisir ensemble ces deux orientations de la pensée derridienne. Derrida veut penser la répétition qui s'accompagne de l'altération radicale, en la nommant « itérabilité ».

Le rapport au présent en général comprend ou cache la possibilité, sinon le fait, de ma mort, de mon absence en général. Or, « je suis » est toujours, par sa forme grammaticale, « *je suis présent* » – le rapport au présent en général est impliqué. « Je suis » suppose donc la possibilité de ma mort, celle de l'absence de celui qui l'énonce. Il signifie toujours « je suis mortel » – pas toujours « je suis mort ». C'est aussi un effet linguistique : comme nous l'avons vu, la possibilité de l'absence est essentielle pour le langage. Je vis, parce que je suis mortel ; la vie immortelle, « qui ne connaît pas la mort et ne veut plus en entendre parler »³⁶, n'est plus une vie digne de ce nom. D'après Derrida, l'universalité infinie du présent ouvre le rapport à la mort au-delà de ma vie finie – donc le présent n'est plus totalement vivant – sans atteindre la parousie comme vainqueur de la mort. Il va même jusqu'à écrire que « je suis immortel » est une proposition impossible, car quand on dit ou qu'on écrit « je suis », on a affaire inévitablement à sa propre mortalité. Puisque même Dieu, ou *surtout* Dieu, ne peut échapper à la mortalité, « en tant que langage, “Je suis celui qui suis” est l'aveu d'un mortel » (VP, p. 61). Cette problématique sera abordée à nouveau dans un dernier chapitre du livre.

Nous avons vu la remise en question de la distinction entre réalité et représentation dans le langage. Derrida soutient que le langage est, de par son caractère idéal, intrinsèquement représentatif, et donc que cette distinction est impossible. Il suggère aussi que la fiction et l'imagination sont essentielles au signe, car celui-ci peut toujours viser un objet inexistant. On est séduit de dire que le langage – ou l'écriture – apporte une déprésentation qui permet de se détacher de l'ici-maintenant. Pourtant, selon l'interprétation derridienne, Husserl ne le pense pas : le primat de la présentation dans la phénoménologie et l'exigence de l'idéalité omni-temporelle sont paradoxalement liés dans le concept du présent vivant comme forme universelle du vécu. Une évidence acquise dans un présent peut être en droit répétée à l'infini comme le même, car la forme du temps est toujours le présent. L'universalité de la forme de présent sauve, en dernier recours, la possibilité de la vérité éternelle et l'univocité pure en tant qu'Idée au sens kantien : « [c]haque fois que cette valeur de présence sera menacée, Husserl la réveillera, la rappellera, la fera revenir à elle dans la

³⁶ J. Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 278.

forme du tels ; c'est-à-dire de l'Idée au sens kantien. Il n'y a pas d'*idéalité* sans qu'une Idée au sens kantien ne soit à l'œuvre, ouvrant la possibilité d'un indéfini, infinité d'un progrès prescrit ou infinité des répétitions permises » (VP, p. 8). Cependant, Derrida trouve, dans la même universalité du présent vivant, la possibilité irréductible de *ma* mort ; celle-ci interdit l'accomplissement de l'idéalité absolue. Pour le dire autrement, il inscrit la non-présence au cœur même de la présence – Husserl n'ignore jamais le moment non-présent, mais celui-ci est secondaire dans sa pensée. Les deux thèmes majeurs de ce livre, langage et temporalité, se croisent : ils nous renvoient à ce qui n'est pas réductible à la présence.

4-3-2. Le maintenant et le clin d'œil

Il est *temps* de passer à la deuxième raison pour laquelle Husserl soutient l'absence de la communication dans le discours solitaire. Selon lui, la communication n'est pas présente dans le soliloque, parce qu'elle est inutile, et que la prononciation et l'entente ont lieu dans le même instant (*im selben Augenblick*) : « [l]e vécu étant immédiatement présent à soi sur le mode de la certitude et de la nécessité absolue, la manifestation de soi à soi par la délégation ou la représentation d'un indice est impossible parce que superflue. Elle serait, à tous les sens de ce mot, *sans raison*. Donc sans cause. Sans cause parce que sans fin » (VP, p. 65). Le vécu intérieur se passe dans la présence comme proximité absolue à soi, proximité tant spatiale que temporelle. Les conséquences de cette thèse sont considérables, car cela revient à soutenir la non-altérité, la non-différence dans l'identité de la présence comme présence à soi. Pour exclure l'altérité de l'expérience du monologue, celle-ci doit avoir lieu dans un instant aussi ponctuel et indivisible qu'un *clin d'œil* (*Augenblick*). La possibilité de l'expression pure doit ainsi beaucoup à l'identité simple d'un maintenant : « un certain concept du “maintenant”, du présent comme ponctualité de l'instant, autorise discrètement, mais de manière décisive, tout le système des “distinctions essentielles” » (VP, p. 68). Le cinquième chapitre de *La voix et le phénomène* fait un détour par les *Leçons* afin de questionner cette identité du maintenant en se référant à l'analyse de Husserl lui-même. Il se divise en trois sections. La première est consacrée à montrer que le fondateur de la phénoménologie hérite du concept traditionnel du maintenant ponctuel. Mais, il a, en même

temps, déjà compliqué ce concept par l'idée de rétention et celle de protention ; c'est le sujet de la deuxième section. Pourtant, pour lui, le champ originaire composé d'une impression originaire, de rétention et de protention est encore le « présent » au sens élargi dont la totalité appartient à la sphère de la certitude originaire. Derrida cherche à inscrire l'altérité absolue, la non-présence au cœur du présent en faisant glisser la rétention vers la re-présentation, vers la « trace ».

a. De la ponctualité

Puisque l'unité ponctuelle de la présence assure les « distinctions essentielles », Derrida problématise d'abord le concept de ponctualité. Dès la *Physique* d'Aristote, le « point » joue souvent un rôle crucial dans la temporalité. Par analogie entre le temps et l'espace, le maintenant est généralement considéré comme un point temporel. Comme le point est pur et simple, son identité ou son unicité ne comprend aucune altérité radicale. Penser le maintenant comme ponctuel reviendrait donc à assurer la simplicité du présent de la présence à soi. Mais il est difficile de penser le rapport avec le passé et l'avenir à partir du présent ponctuel, parce que celui-ci est lui-même pur et plein. Notre penseur se demande « si la ponctualité de l'instant est un mythe, une métaphore spatiale ou mécanique, un concept métaphysique hérité ou tout cela à la fois » (VP, p. 68).

Le statut de la ponctualité dans les analyses phénoménologiques est pourtant ambigu. D'une part, Husserl affirme très clairement l'impossibilité d'isoler un maintenant, une phase du phénomène d'écoulement : « il appartient à l'essence des vécus de devoir être étalés de telle sorte qu'il ne puisse jamais y avoir de phase ponctuelle isolée » (Hua X, S. 47 ; *Leçons*, p. 65). Le temps étant essentiellement un flux continu et indivisible, le maintenant ponctuel introduisant la discrétion discontinue n'est qu'une limite idéale produite par l'abstraction (*Leçons*, § 16). D'autre part, une autre nécessité impose à Husserl de continuer d'employer la notion de ponctualité ; par exemple, il dit qu'« il n'y a chaque fois qu'une phase ponctuelle à être maintenant présente, tandis que les autres s'y raccrochent comme queue rétentionnelle » (Hua X, S. 39 ; *Leçons*, p. 65). Il définit l'impression originaire comme un « point-source » (*Quellpunkt*) ou comme un « commencement » (*Anfang*). Il recourt ainsi à

la notion de « point » pour déterminer le présent au sens étroit, l'impression originaire. Sans doute, aussi longtemps que l'on déterminera la forme ou l'élément originaire du temps comme présent, l'idée du présent ponctuel sera difficile à éviter, car le rapport entre les présents devient secondaire. Dans ce schéma, on est tenté de penser qu'il existe d'abord le présent individuel en tant que tel, parce qu'originaire, et ensuite la relation entre les présents. Et même si cette relation est *factuellement* irréductible, elle est *en principe* réductible. Le temps phénoménologique est pensé *à partir du* présent pur, même si celui-ci n'est qu'une idée-limite ou une abstraction théorique. Penser le présent comme forme du temps reviendrait, en dernière instance, à supposer le maintenant pur comme atome du temps qui peut être indépendant des autres maintenant. Le privilège historique et métaphysique du présent est étroitement lié à cette identité ponctuelle : si le présent peut être originaire, c'est qu'il ne comporte pas, en lui, l'altérité. Dans un passage décisif de ce chapitre, Derrida souligne le statut inouï et irrécusable de ce privilège dans la philosophie :

C'est à cette identité à soi-même du maintenant actuel que se réfère Husserl dans « *im selben Augenblick* » dont nous sommes partis. Et *il n'y a d'ailleurs aucune objection possible, à l'intérieur de la philosophie, à l'égard de ce privilège du maintenant-présent*. Ce privilège définit l'élément même de la pensée philosophique, il est l'évidence même, la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens. On ne peut le suspecter sans commencer à énucléer la conscience elle-même depuis un ailleurs de la philosophie qui ôte toute sécurité et tout fondement possible au discours. Et *c'est bien autour du privilège du présent actuel, du maintenant, que se joue, en dernière instance, ce débat*, qui ne peut ressembler à aucun autre, *entre la philosophie, qui est toujours philosophie de la présence, et une pensée de la non-présence*, qui n'est pas forcément son contraire, ni nécessairement une méditation de l'absence négative, voire une théorie de la non-présence comme inconscient (VP, p. 70, nous soulignons).

Ce passage réitère et clarifie une thèse présentée dans le cours sur Heidegger. La philosophie est toujours, ou plutôt doit être toujours, philosophie de la présence. Comme la dominance du maintenant présent unifie toute l'histoire de la philosophie, « le concept du temps » constitue le « véritable enjeu » et « l'instance profonde de la décision » (VP, p. 70), décision sur laquelle s'ouvre la philosophie. Dans la pensée moderne, le privilège de la présence se confond avec celui de la conscience, celle-ci étant en effet toujours présente à soi. Cela provoque le désaccord entre la phénoménologie husserlienne et la psychanalyse freudienne.

Ainsi, alors que cette dernière envisage la structure de la temporalité d'« après-coup » (*Nachträglichkeit*) comme devenir-conscient d'un « contenu inconscient », pour Husserl, l'après-coup est une « véritable absurdité » (Hua X, S. 119 ; *Leçons*, p. 160)³⁷.

Or, dans un passage cité, en distinguant la « pensée » de la « philosophie », Derrida avance « une pensée de non-présence ». C'est comme s'il cherchait maintenant à élaborer et à *présenter* une pensée qui se tient dans « un ailleurs » de la clôture de la philosophie. Mais si l'on entend, par le mot « non-présence », une *autre chose* que le présent, et si l'on comprend cet « ailleurs » comme *un autre* terrain, une telle pensée n'est pas possible ; la non-présence n'est alors qu'un envers de la présence appartenant encore au même système. Et de plus, rompre une fois pour toutes avec la forme du présent est tout simplement impossible. Tout en déconstruisant sa pureté, sa simplicité et son originarité, « une pensée de la non-présence », s'il y en a une, doit négocier avec la présence. Pour qu'une telle pensée soit possible, la notion de non-présence ne signifie ni « présence niée » ni simple absence qui « ne nous donnerait rien à penser » (MP, p. 76). Cette pensée ne peut se tenir simplement au « dehors » de la clôture – il n'y a pas *le* dehors pour la clôture, car celle-ci peut continuer et s'élargir sans fin –, mais elle veut ébranler l'opposition entre dehors et dedans. Il est ainsi impossible de trancher la frontière entre une « philosophie de la présence » et « une pensée de la non-présence ». Et pourtant, *malgré tout*, ou plutôt *c'est pourquoi*, Derrida oppose ici clairement et, quelque peu schématiquement, les deux. Même si une pensée de la non-présence n'est pas présentable comme telle, donc restant *à venir*, Derrida poursuit l'*à-venir*. D'une part, la déconstruction prend conscience du caractère irrécusable de l'objet de la déconstruction, elle reconnaît même « l'immortalité » du désir ou de l'amour pour ce qu'elle déconstruit ; d'autre part, elle *décide résolument d'affirmer* son *autre*, son *dehors*, son *avenir*. Cette décision d'affirmation est dangereuse, parce qu'elle risque de faire de la déconstruction une sorte de métaphysique de la non-présence. Mais, « l'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu » (DG, p. 14). Il est nécessaire d'élucider le caractère subtil et ambigu de « ce débat [...] entre la philosophie [...] et une pensée de non-présence ».

³⁷ Cependant, Derrida voit une certaine correspondance entre l'« après-coup » de Freud et « la question en retour » que Husserl thématise dans ses derniers écrits.

b. Perception, présence et non-présence

Bien que Husserl conserve encore l'idée du maintenant ponctuel, les descriptions des *Leçons* s'engagent déjà dans la déconstruction de la simple identité à soi du présent. En profitant de l'oscillation du sens du mot de perception dans les *Leçons*, notre philosophe veut montrer que la perception en tant que présentation pure n'est possible que lorsqu'elle est en continuité avec la non-perception, à savoir la rétention et la protention. Pour Husserl, le maintenant ponctuel n'est qu'une « limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même » ; il admet même que « ce maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent *toto calo* du non-maintenant, mais au contraire en commerce continu avec lui » (Hua X, S. 40 ; *Leçons*, p. 57).

Comme nous l'avons vu dans notre première partie, Husserl explique, dans le § 17 des *Leçons*, que la rétention appartient à la « perception », dans la mesure où il la définit comme « acte qui constitue originairement l'objet ». De fait, « c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé, c'est seulement en lui que se constitue le passé, et non pas de façon représentative, mais au contraire présentative » (Hua X, S. 41 ; *Leçons*, p. 58). Puisque la rétention *donne* le passé et que ce passé donné relève du champ temporel originaire, elle est la perception comme présentation originaire. Le pur maintenant et la rétention constituent une unité continue et indivisible. L'opposé de la perception est alors le ressouvenir comme souvenir secondaire ou l'attente distinguée de la protention. Cependant, le § 16 semble avoir dit le contraire : « [s]i nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec les différences dans les façons de se donner qu'ont les objets temporels, l'opposé de la perception est alors le souvenir primaire et l'attente primaire (rétention et protention) [...] en sorte que perception et non-perception passent continûment l'une dans l'autre » (Hua X, S. 39-40 ; *Leçons*, p. 56). Le mode de donation est différent entre perception et rétention : alors que la perception saisit une phase de « maintenant », la rétention retient des phases de « tout-juste-passé ». La perception est, cette fois, déterminée comme présentation ayant lieu dans une impression originaire, dans un maintenant au sens étroit du mot : la rétention et la protention concernant le non-maintenant ne relèvent pas de la perception. Le champ temporel originaire étant indivisible, la perception est continue avec

la non-perception comme la rétention ou la protention. Derrida en tire la conclusion suivante :

Dès lors qu'on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone d'originarité commune à l'impression originaire et à la rétention, on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* : la non-présence et l'inévidence dans le *clin d'œil de l'instant*. Il y a une durée du clin d'œil ; et elle ferme l'œil. Cette altérité est même la condition de la présence, de la présentation et donc de la *Vorstellung* en général, avant toutes les dissociations qui pourraient s'y produire. [... Ce rapport à la non-présence] détruit radicalement toute possibilité d'identité à soi dans la simplicité (VP, p. 73).

D'une part, en suivant le § 16 des *Leçons*, Derrida considère la rétention comme non-perception, comme non-présence ; le rapport entre l'impression originaire et la rétention est celui entre présence et non-présence. D'autre part, restant fidèle au § 17, il pense que la rétention est originaire parce qu'elle est indispensable pour la constitution de l'objet, et l'impression originaire et la rétention forment une unité indivisible – c'est un *Datum* phénoménologique. Pour le dire autrement, tandis que Husserl distingue deux sens de la perception, Derrida découvre un enchevêtrement entre la perception et la non-perception, une originarité de la non-présence. La non-perception – le non-maintenant, la non-présence – est inscrite dans la zone d'originarité ; la présence est irréductiblement continue et contaminée par la non-présence. L'*Augenblick* n'est donc pas l'instant pleinement présent à soi, mais le *clin d'œil* ; c'est un point aveugle en tant qu'altérité non-présente. Notre philosophe écrit que la rétention et la protention comme « non-perceptions ne s'ajoutent pas, n'accompagnent pas éventuellement le maintenant actuellement perçu, elles participent indispensablement et essentiellement à sa possibilité » (VP, p. 72). La différence entre les deux sens de la perception correspond à celle entre les deux sens du maintenant. Husserl parle autant du maintenant élargi, champ temporel originaire, que du maintenant au sens rigoureux, limite-idéale du flux. Le *nervus demonstrandi* de l'argumentation derridienne consiste à considérer le maintenant comme maintenant instantané et son unité avec la rétention comme enchevêtrement entre maintenant et non-maintenant, non pas comme présent élargi.

c. La rétention et la représentation

La continuité du maintenant (au sens rigoureux) et du non-maintenant (rétention et protention) n'est pas écartée par Husserl, mais il n'admet pas celle entre rétention et ressouvenir. En effet, c'est la distinction entre rétention comme *Gegenwärtigung* et ressouvenir comme *Vergegenwärtigung* qui assure la légitimité du champ temporel originaire comme source de la certitude. La perception est certaine parce qu'elle n'est pas contaminée par la re-présentation qui est, par principe, incertaine. Il faut donc une « hétérogénéité absolue entre la perception [...] (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) et la re-présentation, qu'on traduit aussi par présentification (*Vergegenwärtigung*) [...] : [cette hétérogénéité] constitue toute la possibilité de la phénoménologie qui n'a de sens que si une présentation pure et originaire est possible et originale » (VP, p. 50). Comme la rétention et la protention sont des présentations, elles ne menacent pas l'unité du champ originaire ; l'ensemble de ce champ, « sphère originaire au sens large », est pleinement présent. Selon l'interprétation derridienne, d'une part, Husserl reconnaît l'originarité de la rétention par « la fidélité à l'expérience et aux "choses mêmes" » (VP, p. 75), d'autre part, il tente de sauver la validité de la sphère originaire en élargissant le domaine du présent, car sans elle « le *principium* axiomatique de la phénoménologie » est menacé.

Derrida souligne, au contraire, la différence, l'hétérogénéité entre le pur maintenant et la rétention : « [l]a différence entre la rétention et la reproduction, entre le souvenir primaire et le souvenir secondaire, [...] est la différence entre] deux manières de se rapporter à la non-présence irréductible d'un autre maintenant », « entre deux formes de re-tour ou de re-stitution du présent » (VP, p. 73, 75). La rétention est ainsi comprise comme « retour » ou comme « trace » qui introduit l'altérité, la différence, la discontinuité, la non-présence, etc. Pour Derrida, elle est une sorte de « signe », au sens où elle est une médiation pour viser un tout-juste-passé qui n'est *plus*. En revanche, pour Husserl, elle est l'« intentionnalité spécifique » qui *donne* immédiatement ce tout-juste-passé en tant que tel – spécifique parce qu'il n'y a aucune autre intentionnalité qui *donne* ce qui est déjà passé³⁸. Ainsi, alors que

³⁸ Comme nous l'avons déjà suggéré dans notre première partie, le statut subtil et ambigu de la rétention témoigne des difficultés que rencontre Husserl, qui veut à la fois admettre la différence

Husserl trace une frontière entre la rétention et le ressouvenir, Derrida la fait « passe[r ...] entre le présent pur et le non-présent, entre l'actualité et l'inactualité d'un maintenant vivant » (VP, p. 75). Cela revient à dire que le penseur français voit une différence abyssale ou une discontinuité entre le maintenant et le non-maintenant, entre les maintenant. Pourtant, il n'en est pas moins vrai que la rétention est *continue* avec le maintenant actuel. Il y a donc un entrelacement entre les maintenant radicalement différents, une certaine continuité entre les discontinus. C'est une telle idée paradoxale du temps, nous semble-t-il, que Derrida développe en se réappropriant les analyses phénoménologiques du temps. Husserl, lui aussi, entrevoit ce caractère paradoxal du temps lorsqu'il écrit que le champ temporel se compose de « la "sensation" comme présentation, et [de] la rétention et [de] la protention, enlacées [*verflochtene*] par essence avec elle, mais qui peuvent aussi devenir indépendantes » (Hua X, S. 107 ; *Leçons*, p. 141, cité dans VP, p. 74). Il s'agit donc de l'enlacement entre les indépendants. Néanmoins, bien que Husserl explicite l'entrelacement entre impression originaire, rétention et protention, il n'y a pas d'altérité radicale entre elles ; car, même si elles peuvent être indépendantes l'une de l'autre, la rétention et la protention ne sont que des *modifications* continues du maintenant. Le présent passé qui était et le présent futur qui sera sont, en dernière instance, présentifiables. Pour notre penseur, au contraire, la différence précède la modification. Autrement dit, il donne l'importance au « ne plus » et au « ne pas encore », plutôt qu'à l'« était » et au « sera »³⁹. On pourrait dire qu'il

entre la perception présente et la rétention *et* sauver la certitude du champ temporel originaire. Afin de distinguer la rétention de la reproduction, il écrit que « la rétention n'est pas une conscience d'image, mais quelque chose de totalement autre » (Hua X, S. 34 ; *Leçons*, p. 50) : « [l']intuition du passé elle-même ne peut pas être une figuration par image. C'est une conscience originaire » (Hua X, S. 32 ; *Leçons*, p. 47). La notion de rétention se distingue de l'idée, si l'on peut dire, substantialiste du passé, selon laquelle on peut mesurer l'exactitude de la mémoire en la comparant avec le passé en soi, le passé tel qu'il était. Chez Husserl, le passé est toujours passé pour nous, et son mode de donation est la rétention. Mais en même temps, il admet qu'« un son remémoré intuitivement de façon primaire est *par principe* quelque chose d'autre qu'un son perçu » (Hua X, S. 32 ; *Leçons*, p. 48), parce que « les contenus rétentionnels ne sont absolument pas des contenus au sens originel du terme » (Hua X, S. 31 ; *Leçons*, p. 46). Ce qui maîtrise l'argument de Husserl, c'est la distinction entre « au sens large » et « au sens originel » du terme. Au lieu de résoudre cette difficulté, le phénoménologue semble affirmer et répéter ce caractère énigmatique de rétention en disant : « [d]e même que dans la perception, je vois l'être-maintenant, [...] je vois, dans le souvenir primaire, le passé ; il y est donné, et la donnée du passé, c'est le souvenir » (Hua X, S. 34 ; *Leçons*, p. 50). Que cela veut dire « voir le passé » ? Pouvons-nous vraiment voir le passé ? Le passé n'est-il pas quelque chose de totalement invisible ?

³⁹ Ricœur écrit dans *Temps et récit* que « [l]a théorie de la rétention tend à montrer que le "ne plus" procède du "était" et non l'inverse, et que la modification précède la différence » (*Temps et récit*, op. cit., t. 3, p. 61).

pense avec Husserl l'unité irréductible des moments temporels et soutient, contre Husserl, leur altérité foncière : le temps ne reste *le même* qu'en se différenciant radicalement. Sans doute cette thèse de Derrida est-elle difficile à soutenir, car, premièrement, si les maintenant sont radicalement différents, leur enchevêtrement originaire semble *impossible* ; deuxièmement, s'il y a une contamination irréductible entre les maintenant, leur altérité radicale serait *impossible*. Mais pourquoi ne pas dire que le temps est *l'impossible* ? Et cet impossible n'est-il pas ce que nous vivons chaque jour de façon « vulgaire » ou « quotidienne » ? Ne vivons-nous pas à la fois la continuité irréductible du temps *et* la discontinuité absolue qui rend le passé irréversible et le futur imprévisible ?

Cette conception du temps, déjà ébauchée dans l'*Introduction*, apparaît dans ce livre comme un motif résistant à la primauté de la présence. Dans la phénoménologie husserlienne, la rétention et la protention ne sont que des modifications de l'impression originaire, et la forme universelle du vécu est le présent vivant. Or, pourquoi faut-il déconstruire le privilège du présent ? En effet, si l'on pense le temps *à partir du* maintenant présent, 1) le passé et le futur doivent être les modifications du présent, leur altérité foncière est alors inexplicable ; 2) le rapport du présent actuel avec le passé et le futur n'est que celui entre les présents qui sont en soi purs et simples. L'enchevêtrement entre les maintenant est alors dérivé et, donc, réductible en droit. Husserl semble « suppos[er] qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi » (VP, p. 92), c'est-à-dire que la différence survient à la présence originaire. Mais, s'il y a une présence pure, aucun mouvement n'est possible : le présent plein et originaire ne peut commencer à s'écouler. Comme une telle présence absolue, si elle existe, est absolument enfermée en elle-même, elle serait la même que la non-présence absolue. C'est pour cette raison que notre penseur affirme que le « rapport à la non-présence [...] ne vient pas surprendre, entourer, voire dissimuler la présence de l'impression originaire, il en permet le surgissement et la virginité toujours renaissante » (VP, p. 73). Il est nécessaire de penser le présent à partir de son rapport à d'autres présents, c'est-à-dire, à partir de la possibilité de répétition – rigoureusement parlant, comme ce rapport précède le présent lui-même, nous ne pouvons plus dire que c'est celui entre des présents ; il s'agit plutôt du rapport constitutif du présent. Pour exprimer cette idée, Derrida recourt à la notion de trace et de différance :

Sans réduire l'abîme qui peut en effet séparer la rétention de la re-présentation [...] on doit pouvoir dire *a priori* que leur racine commune, la possibilité de la ré-pétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'elle y introduit. Une telle trace est, si on peut tenir ce langage sans le contredire et le raturer aussitôt, plus « originaire » que l'originarité phénoménologique elle-même (VP, p. 75).

La « trace au sens le plus universel » se définit comme « la ré-pétition sous sa forme la plus générale » qui englobe aussi bien la re-présentation que la rétention. Une telle répétition est, écrit Derrida, plus originaire que l'originarité phénoménologique. En fait, la forme du présent vivant, qui doit être idéale, nécessite déjà la répétition. Celle-ci est inscrite dans la définition même du présent, car le présent n'est possible que par le fait qu'il est infiniment répétable. Sans répétition, c'est-à-dire sans rapport à d'autres présents, le présent n'est pas possible, n'étant qu'un maintenant singulier absolument séparé des autres maintenant. Et même si le présent se répète toujours comme le « même », cette répétition implique la « non-identité » détruisant la simplicité⁴⁰. Derrida conclut que « la présence du présent est pensée à partir du pli du retour, du mouvement de la répétition et non l'inverse. Que ce pli soit irréductible dans la présence ou dans la présence à soi, que cette trace ou cette différence soit toujours plus vieille que la présence et lui procure son ouverture, est-ce que cela n'interdit pas de parler d'une simple identité à soi "*im selben Augenblick*" » (VP, p. 76) ? C'est ainsi que sont ébranlées l'identité du présent et les distinctions essentielles qu'elle fonde.

D'ailleurs, la temporalisation est un mouvement immanent qui ne se base que sur lui-même. Cependant, au cœur même de ce mouvement originaire, il existe déjà une contamination entre présence et non-présence, entre constituant et constitué. Le présent actuel censé être originaire nécessite en fait le rapport avec le présent passé qui est déjà là.

⁴⁰ De même, Husserl soutient clairement qu'appartient à l'essence même de la conscience la liberté idéale, pure et transcendante de *ré-péter*, de *ré-fléchir* et de *re-présenter* une expérience une fois vécue. Cette liberté est vitale pour la phénoménologie, car aucune analyse du vécu n'est possible sans elle. Pourtant, la phénoménologie semble la présupposer sans pouvoir expliquer son origine (IOG, p. 82). En effet, à moins de penser le temps à partir du présent pur et idéal, cette liberté absolue reste énigmatique : un tel présent, parce qu'autosatisfaisant, ne nécessite pas d'être répété. Pour que la liberté idéale de la répétition soit possible, il faut partir le présent à partir de la répétition.

La différence « constitu[e] dans l'immanence pure du vécu l'*écart* de la communication indicative et même de la signification en général » (VP, p. 77). Cela revient à dire que « l'indication et tous les concepts à partir desquels on a tenté jusqu'ici de la penser (existence, nature, médiation, empiricité, etc.) [auraient] dans le mouvement de la temporalisation transcendante une origine indéracinable » (VP, p. 76). Pour Derrida, la temporalité est la source de l'irréductibilité des moments constitués. Cela écarte la possibilité, en dernière instance, de distinguer rigoureusement entre le temps immanent et le temps du monde. Pour Husserl, il est possible et nécessaire de réduire le temps du monde pour retourner au temps immanent. En revanche, pour Derrida, leur « rupture n'est peut-être pas possible, même sous la forme subtile de la réduction » (DG, p. 98). Comme le temps est idéal, il existe avant ma naissance, avant la genèse de *mon* temps et après *ma* mort, après la fin définitive de *mon* temps ; *mon* temps n'est rien sans rapport avec le temps du monde, le temps de l'autre. Tandis que le temps immanent ne peut exister sans temps du monde, celui-ci n'est accessible qu'à partir du premier ; il y a donc un enchevêtrement entre ces deux temps. La non-présence impliquée au cœur même de la présence par le mouvement de la différence, Derrida ne la nomme plus « mon autre maintenant », mais « ma mort ». Le temps déborde la *mienneté*. Même après *ma* mort, le temps restera ; cet avenir absolu, l'à-venir, hante toujours l'ici-maintenant tout en restant au-delà de ma vie. Parallèlement, Derrida relie l'altérité temporelle à l'altérité de l'autre ego. Il reprend de nouveau un passage des *Méditations cartésiennes* sur l'analogie entre la temporalité et l'alter ego. On pense, le plus souvent, que l'altérité de l'autre est plus radicale que celle de notre passé ou de notre futur. Il est absolument impossible de vivre le temps de l'autre : le flux du temps est la raison de l'individualisation. Néanmoins, Derrida rapproche ces deux altérités, celle de mon temps et celle du temps de l'autre, afin d'introduire l'extériorité radicale à l'intérieur du domaine égologique. De même que je peux accéder à l'alter ego uniquement par la voie médiate, de même le passé irréversible et l'avenir imprévisible ne peuvent apparaître pour moi qu'à travers la médiation. Je ne peux que vivre mon temps qui n'est toutefois pas maîtrisable pour moi et qui n'est possible que par le temps de l'autre.

Chapitre quatrième (4-4)

Voix, écriture et métaphysique

Nous avons vu la déconstruction derridienne des deux motifs de l'absence de communication dans le discours solitaire. Après ces deux chapitres qui s'écartent quelque peu de la lettre des *Recherches logiques*, l'auteur, au sixième chapitre, fait encore un autre détour pour thématiser le problème du médium du signe. Il est vrai que Husserl ne traite pas explicitement de ce sujet, mais, aux yeux de notre penseur, il y a une présupposition dans son argument : le signe phonétique est un médium privilégié de l'expression. Après avoir mis en lumière le primat implicite de la voix chez Husserl, Derrida essaie d'ébranler ce primat en montrant que le dehors, la spatialité, bref la non-présence est déjà au-dedans de la voix qui est regardée comme purement temporelle et présente à soi. Pour le dire autrement, il cherche la différance, l'archi-écriture au sein même de la parole. Enfin, c'est dans le septième chapitre que notre penseur recommence la lecture des « Distinctions essentielles » pour soutenir la non-plénitude intrinsèque à l'expression. Le temps et le langage sont deux thèmes allant de pair dans *La voix et le phénomène*. Tantôt l'auteur interprète le langage d'un point de vue de la temporalité, tantôt il trouve la structure du langage – ou de l'écriture – dans le temps.

4-4-1. La voix et l'autoaffection

L'objectif du sixième chapitre est double. Tout d'abord, il démontre, en effectuant une analyse phénoménologique de la voix, qu'elle est le médium privilégié de l'expression. Ensuite, il déconstruit ce primat de la voix dans la phénoménologie – à vrai dire, dans toute la métaphysique de la présence. Revenons sur une scène où Husserl arrive à acculer – voire à chasser – la pure expression dans le soliloque de la vie solitaire de l'âme. Même si nous avons vu la difficulté de la réduction au monologue, continuons pour le moment à faire comme si cette réduction était réussie. Ainsi donc, que signifie le mot expression ? Pour expliciter sa définition, Derrida se réfère non seulement aux *Recherches logiques*, mais également aux *Idées I*, à sa section 124 :

L'expression pure, l'expression logique doit être pour lui [Husserl] un « médium » « improductif » qui vient « refléter » (*wiederspiegeln*) la couche de sens pré-expressif. Sa seule productivité consiste à faire passer le sens dans l'idéalité de la forme conceptuelle et universelle. Bien qu'il y ait des raisons essentielles pour que tout le sens ne soit pas complètement répété dans l'expression, et que celle-ci comporte des significations dépendantes et incomplètes (syncatégorèmes, etc.), le telos de l'expression intégrale est la restitution, dans la forme de la présence, de la totalité d'un sens donné actuellement à l'intuition (VP, p. 83).

Le vécu le plus originaire du sens n'est pas encore expressif, c'est celui de l'intuition dans la couche pré-expressive ou le sens noématique. Le sens est d'abord déterminé comme présence de l'objet dans l'intuition intérieure et pré-langagier, présence aux deux sens de ce terme, comme « être-devant de l'objet » et comme « proximité à soi dans l'intériorité ». La présence de l'objet dans l'intuition signifie donc que l'objet se trouve tout près du sujet en maintenant son statut d'objectivité – l'adéquation phénoménologique n'est jamais une identification mystique. Le rôle de l'expression consiste à faire passer le sens pré-expressif dans le langage, dans le *logos*. J'anime le corps du signifiant par intentionnalité pour le transformer en « expression voulant-dire » : le sens interne est ainsi exprimé.

Or, ce qui importe pour Husserl, c'est la question de l'idéalisation, celle de savoir comment établir l'idéalité universelle à partir de l'intuition concrète. L'objet idéal est l'objet qui « peut à l'infini être répété tout en restant le même ». Il est nécessaire que « la restitution de son sens dans la forme de la présence devien[ne] une possibilité universelle et illimitée » (VP, p. 84). Pour cela, l'objet idéal et sa présence à l'intuition doivent échapper à l'expérience empirique et mondaine, car celle-ci empêche l'identité de la répétition. Par exemple, le concept géométrique du triangle équilatéral est toujours saisi comme identique, dans la mesure où il n'existe pas réellement dans le monde. Toutefois, comme « [l]'idéalité de l'objet n'[est] que son être-pour une conscience non empirique », il doit « être constitué, répété et exprimé dans un médium qui n'entame pas la présence et la présence à soi des actes qui le visent » (VP, p. 84-85). C'est-à-dire, comme il est écrit dans *L'origine de la géométrie*, l'idéalité universelle n'est pas possible sans le langage qui l'exprime. L'expression est ainsi indispensable pour l'idéalité, elle doit transcrire le sens dans le logos de façon idéale.

Mais, une telle transcription sans perte de sens dans le langage est-elle vraiment possible ? Une fois que le sens a été enregistré dans le signifiant de l'expression, n'est-il pas inévitable que celui-ci soit exposé aux autres et, par cela, interprété autrement que l'intention originale ? Certainement. Si les expressions sont laissées dans le monde, la préservation intégrale du sens initial est impossible à cause de l'équivocité irréductible de la langue. Comme l'univocité absolue est l'Idée au sens kantien, l'expression devient indicative. Puisque le sens dépend de l'intention du vouloir-dire de chacun, le langage est « essentiellement occasionnel ». Afin de constituer l'idéalité, il faut donc le médium de l'expression qui peut demeurer dans l'intériorité de la subjectivité, c'est-à-dire, l'élément dont la phénoménalité n'a pas la forme de la mondanité. Et Derrida affirme : « [l]a voix est le nom de cet élément » (VP, p. 85). En effet, la voix disparaissant sans laisser de trace au même instant où elle apparaît, elle est purement temporelle. Elle efface « l'opacité mondaine de son corps » et la « transforme en pure diaphanéité » (VP, p. 86). D'ailleurs, le sujet parlant entend sa propre voix avant que celle-ci sorte de son intériorité : « [q]uand je parle, il appartient à l'essence phénoménologique de cette opération que je m'entende dans le temps que je parle » (VP, p. 87). Pour ces deux raisons, la voix semble ne pas tomber dans le monde et ne pas être appropriée par l'autre : « elle ne risque pas la mort dans le corps d'un signifiant abandonné au monde et à la visibilité de l'espace » (VP, p. 87). Dans la mesure où la voix reste auprès de soi, présente à soi, elle peut garder, sain et sauf, le sens qu'elle transcrit. En droit, le sens peut être infiniment répété en tant que le même :

La voix s'entend. Les signes phoniques [...] sont « entendus » du sujet qui les profère dans la proximité absolue de leur présent. Le sujet n'a pas à passer hors de soi pour être immédiatement affecté par son activité d'expression. Mes paroles sont « vives » parce qu'elles semblent ne pas me quitter : ne pas tomber hors de moi, hors de mon souffle, dans un éloignement visible [...]. Ainsi en tout cas se *donne* le phénomène de la voix, la voix phénoménologique (VP, p. 85, c'est Derrida qui souligne)⁴¹.

⁴¹ La voix est donc la condition de l'idéalisation. Or, comme *L'origine de la géométrie* l'indique, l'idéalité universelle est, contrairement à ce que certains croient, nécessaire pour l'historicité. La *phonè* n'est donc pas une chose intra-historique parmi d'autres, mais « l'histoire tout court n'est pas séparable de l'histoire de la *phonè* » (VP, p. 84).

On peut penser que la voix prononcée doit se détacher du soi ou que le s'entendre-parler nécessite une certaine distance entre l'oreille et la bouche. Cependant, il s'agit ici non pas de la voix comme phénomène mondain, mais de sa face phénoménologique et idéale, à savoir « la voix qui garde le silence ». Or, « la forme idéale d'un signifiant écrit », graphème distingué du « corps empirique du signe graphique », ne peut-elle pas, elle aussi, devenir un médium idéal de l'expression ? Peut-être. Mais, la différence décisive entre la voix et l'écriture est la suivante : alors que la première s'entend immédiatement, la seconde implique nécessairement la spatialité parce qu'elle doit être *inscrite*. À la différence du phénomène de la voix, l'intra-mondanéité constitue la composante essentielle du phénomène du signifiant non phonique. En tant que le s'entendre-parler réduit l'espace en général, il est purement temporel, « autoaffection absolument pure ». Au contraire, lorsque je lis ce que j'écris, lorsque je me vois par la réflexion spéculaire ou lorsque je me touche, il existe toujours un « non-propre » entre l'affectant et l'affecté ; ces autoaffections ne sont pas pures. C'est grâce à la pure intériorité de l'autoaffection de la voix que l'idéalisation est possible : « entre l'idéalisation et la voix, la complicité est ici indéfectible » (VP, p. 84). C'est pourquoi la dignité du signifiant de la voix est transcendante par rapport à tout autre signifiant⁴². Puisque le signifiant et le signifié sont absolument proches dans la voix, le premier s'efface et devient transparent, de sorte qu'on peut répéter le sens indéfiniment comme le même.

Or, si nombre de pages de ce sixième chapitre sont consacrées aux descriptions du phénomène de la voix, c'est qu'il ne s'agit pas de l'abaisser pour lui substituer l'écriture, ni de réfuter simplement son privilège. Il ne s'agit pas du « droit d'aînesse » entre la parole et l'écriture – « rien ne serait plus dérisoirement mystificateur qu'un tel renversement éthique ou axiologique, rendant une prérogative ou quelque droit d'aînesse à l'écriture » (PO, p. 22). Dans la mesure où la voix n'est ni un objet thématique ni un objet opératoire dans l'analyse

⁴² Derrida va même jusqu'à soutenir que « [l]a voix est la conscience » (VP, p. 89), conscience tant comme subjectivité que comme origine du monde. En effet, selon lui, la voix *à la fois* constitue la subjectivité par son s'entendre-parler *et* se produit dans le monde comme « son » qui est un phénomène mondain. En conséquence, « l'unité du son et de la voix [...] est l'unique instance qui échappe à la distinction entre l'intramondanéité et la transcendantalité ; et qui du même coup la rend possible » (VP, p. 89).

phénoménologique, son rôle particulier reste caché⁴³. Derrida met à jour son privilège pour, en un sens, rendre son droit à la voix. Le primat de la voix est légitime et irrécusable à l'intérieur de la phénoménologie, de la métaphysique : « la métaphysique, la philosophie, la détermination de l'être comme présence sont l'époque de la voix » (VP, p. 84). Mais, en un autre sens, cette préséance « n'est qu'apparente ». Cela ne veut pas dire que l'écriture est un signifiant plus originaire que la voix, mais que l'originarité irrécusable de la voix est permise et fissurée par le mouvement de différance que Derrida appelle « archi-écriture » : la différance rend la voix à la fois possible et impossible. Il faut, tout en admettant la légitimité de la voix comme origine, montrer un mouvement *pré*-originaire, un « supplément d'origine ».

Certes, Husserl a déjà entrevu l'importance de l'écriture, notamment en lui accordant un rôle indispensable dans la constitution de l'idéalité absolue. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, l'inscription par l'écriture est nécessaire pour que l'objet puisse être conservé, répété et transmis : l'écriture apporte l'accomplissement de l'objet idéal. Mais cette facette de la phénoménologie, qui pourrait se soustraire à la tradition phonocentriste, est, le plus souvent, maîtrisée par son autre facette traditionnelle. De fait, l'écriture ne participe pas à la constitution même de l'objet idéal, elle vient seulement « fixer, inscrire, consigner, incarner une parole déjà prête ». Elle est donc toujours « l'écriture phonétique » (VP, p. 90-91). L'écriture est seulement dérivée de la parole qui est, à son tour, dérivée de l'intuition originaire. En outre, même si l'écriture est nécessaire pour l'achèvement de l'idéalité absolue, elle est aussi la cause de la crise, de l'oubli du sens originaire et vivant, car elle est plus extériorisée que la parole. Comme elle l'est pour Rousseau, l'écriture est un « supplément dangereux » ou une « salutaire menace ».

Toutefois, il n'en demeure pas moins que l'incarnation dans l'écriture est nécessaire, car l'écriture n'est pas le supplément dont on peut faire l'économie, mais le *supplément nécessaire*. Et si c'était la possibilité de l'écriture qui rendait possible la parole et le sens pré-expressif ? Voyons comment Derrida trouve l'opération de l'écriture dans la parole.

⁴³ Ce motif est explicitement thématiqué dans la *Philosophie de l'esprit* de Hegel (§ 459). Sous l'influence de l'interprétation de Hyppolite, Derrida examine le problème hégélien du signe dans « Le puits et la pyramide ».

L'originarité de la voix réside dans le fait qu'elle est la pure autoaffection : il n'y a pas d'extériorité ni de spatialité dans ce mouvement. Autrement dit, la pureté de l'autoaffection de la voix dépend de la supposition qu'elle est purement temporelle. En outre, le sens pré-expressif que transcrit la voix n'est pas intemporel, il est déjà temporel. Évoquons à nouveau la thèse d'*Expérience et jugement* selon laquelle, même l'omni-temporalité n'est qu'un mode de la temporalité. Or, en suivant le Heidegger du *Kantbuch*, Derrida considère aussi le temps comme autoaffection pure. L'autoaffection de la voix renvoie ainsi à celle du temps.

À quel sens le temps est-il autoaffection ? Derrida mentionne, à la fin du cinquième chapitre, la nécessité de repenser le temps « à partir de la différance dans l'autoaffection [...], à partir de l'identité de l'identité et de la non-identité dans le "même" du *im selben Augenblick* » (VP, p. 77). Et dans le sixième chapitre, il reprend l'idée du temps comme autoaffection. D'abord, dire que le temps est autoaffection *pure*, c'est dire qu'il est l'originaire qui se constitue sans être constitué par l'autre. Husserl a montré que la rétention et la protention n'étaient pas des intentionnalités actives du sujet, elles sont l'auto-rapport du flux de la conscience absolue. Le flux absolu n'est pas constitué par le sujet intemporel, il se constitue par la double intentionnalité de la rétention. Et l'impression originaire « ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire » (Hua X, S. 100 ; *Leçons*, p. 131). Elle surgit sans aucune aide, comme si elle était une sorte de miracle. Elle doit être absolument nouvelle, inouïe et irruptive. Néanmoins, cette nouveauté absolue de l'impression originaire n'est nouvelle que dans son rapport avec d'autres maintenant. L'impression originaire reste le *même* maintenant ; elle n'est un maintenant que par sa relation avec les *autres*. Alors même qu'un maintenant est singulier, toujours différent et incompatible avec d'autres maintenant, il ne peut être saisi *comme tel* – comme singulier – qu'avec ces autres maintenant. Si un maintenant est absolument singulier qui n'a lieu qu'une fois et qui n'a aucune relation avec d'autres maintenant, il est simplement impossible de le saisir comme maintenant. Le maintenant est *chaque fois* unique, *chaque* maintenant est irremplaçable ; mais, il ne l'est que dans la mesure où tous les autres maintenant le sont également. Le maintenant est remplaçable en tant qu'irremplaçable. Les maintenant différents sont, malgré leur altérité radicale, encore le même maintenant. Derrida décrit le mouvement de l'autoaffection du temps en ces termes :

Le processus par lequel le maintenant vivant, se produisant par génération spontanée, doit, pour être un maintenant, se retenir dans un autre maintenant, s'affecter lui-même, sans recours empirique, d'une nouvelle actualité originaire, dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une autoaffectation pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même. Cette autoaffectation doit être pure puisque l'impression originaire n'y est affectée par rien d'autre que par elle-même, par la « nouveauté » absolue d'une autre impression originaire qui est un autre maintenant (VP, p. 94-95).

La temporalité est ainsi l'autoaffectation : le maintenant ne reste le *même* maintenant qu'en différant radicalement des *autres* maintenant. Le temps n'est pas possible sans ce mouvement : « [l']auto-affectation n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique » (VP, p. 92). Ce qui importe ici, c'est la différence entre le « même » (*das Selbe*) et l'« identique » (*das Gleiche*), différence que Heidegger mentionne dans « La constitution onto-théologique de la métaphysique »⁴⁴. L'identique ne comporte aucune différence : le même est, en revanche, ce qui demeure le même malgré ou à cause de la différence qui le constitue. Il ne serait pas impossible de dire que Husserl a déjà décrit cette structure d'autoaffectation du temps, en tant qu'il décrit la nécessité de la rétention et de la protention et qu'il dit que le flux absolu est auto-constitutif. Par la rétention et la protention, un présent ne peut apparaître que comme avenir d'un passé et comme passé d'un avenir, étant toujours déjà engagé dans le mouvement de différenciation. Mais, malgré l'avancée de l'analyse phénoménologique, Derrida n'est pas satisfait, car Husserl semble croire pouvoir, en principe, exclure l'altérité du présent ; il « supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi » (VP, p. 92). Comme nous l'avons vu, l'originarité du présent simple serait conservée dans la temporalité phénoménologique – le présent est l'impression *originaire* en tant que point-source du temps. Il y a d'abord le présent en soi, puis le rapport entre les différents présents. Ce rapport, certes irréductible, n'est pas constitutif du maintenant au sens étroit du terme. Derrida voudrait penser, au contraire, l'originarité du mouvement d'autoaffectation, de différence – qu'il

⁴⁴ Cf. GA 11, S. 55 ; « Identité et différence », *Questions I et II*, op. cit., p. 280.

appelle aussi « archi-écriture » – dans lequel le pur présent est situé, comme *une* fonction qui « n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi » (MP, p. 25). Pour ce faire, il recourt à la notion de trace ; la trace comme rapport avec le non-présent constitue *originellement* le présent, et non l'inverse. « Le soi du présent vivant est originellement une trace. La trace n'est pas un attribut dont on pourrait dire que le soi du présent vivant l'"est originellement". Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse » (VP, p. 95).

D'ailleurs, Derrida soutient aussi que « c'est dans cette différence pure que s'enracine la possibilité de tout ce qu'on croit pouvoir exclure de l'autoaffection : l'espace, le dehors, le monde, le corps, etc. » (VP, p. 92). Tandis que Husserl pense la modification *continue* de l'impression en rétention qui ne menace pas la continuité du temps, Derrida y voit la nécessité de l'« intervalle » – et l'intervalle doit être spatial – entre les maintenant. Pour différer les moments temporels, un « intervalle » doit les diviser. Le maintenant n'est lui-même que dans la différence des autres maintenant avec lesquels il est séparé par un intervalle : « [i]l faut qu'un intervalle sépare [le présent] de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même » (MP, p. 13). Or, l'intervalle étant spatial, il s'ensuit que :

Comme la trace est le rapport de l'intimité du présent vivant à son dehors, l'ouverture à l'extériorité en général, au non-propre, etc., *la temporalisation du sens est d'entrée de jeu « espacement »*. [...] L'espace est « dans » le temps, il est la pure sortie hors de soi du temps, il est le hors-de-soi comme rapport à soi du temps. L'extériorité de l'espace, l'extériorité comme espace, ne surprend pas le temps, elle s'ouvre comme pur « dehors » « dans » le mouvement de la temporalisation (VP, p. 96, c'est Derrida qui souligne).

La temporalité est non purement temporelle, mais déjà spatiale ; la temporalisation est aussi l'« espacement ». Ce qui mène à questionner la priorité du temps par rapport à l'espace. Comme l'intervalle sépare les maintenant, le temps comme autoaffection est, en un sens, discontinu ou discret. Ce qu'on appelle le temps n'est pas déterminé, ici, comme une durée pure, mais comme la synthèse ou la conjonction des moments séparés. Ce n'est pas l'enchevêtrement entre les moments continus, mais entre les moments hétérogènes les uns par rapport aux autres. L'auto-affection se révèle auto-hétéro-affection. Cela remet en question la figuration du temps par la ligne que Husserl effectue dans son diagramme du temps. À la différence de la ligne continue et homogène, Derrida pense que le temps est

rythmé ou syncopé par la pause⁴⁵. En outre, on ne peut plus dire que le temps est la synthèse entre les présents discontinus, parce que « cet intervalle qui le constitue en présent doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même » (MP, p. 13). Il n'est donc pas question d'intervalle entre les présents, mais d'intervalle constitutif du présent. Notre penseur écrit aussi que « [c]et intervalle se constituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler espacement, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (temporalisation) » (MP, p. 14). Bien que les présents soient foncièrement hétérogènes les uns aux autres – parce que l'intervalle les sépare – leur entrelacement est irréductible et voire même originaire : telle est la thèse complexe, voire *impossible* que développe Derrida.

Le dehors dans le temps interdit sa pure intériorité. Derrida en tire la conclusion que « le “monde” est originairement impliqué par le mouvement de la temporalisation » (VP, p. 96). Il est vrai que, pour lui aussi, la réduction du temps naturel au temps phénoménologique est nécessaire, parce qu'il n'est pas possible de thématiser la différence dans le temps naturel, où le passé passe sans laisser aucune trace. C'est seulement dans le vécu du temps permis par la réduction phénoménologique que nous pouvons saisir le pouvoir constitutif des différences, donc des traces. Mais, cette réduction ne peut être parfaite, car le monde est ouvert à l'intérieur de la temporalisation : « la phénoménologie transcendantale de la conscience interne du temps, si soucieuse pourtant de mettre entre parenthèses le temps cosmique, doit [...] vivre un temps complice du temps du monde » (DG, p. 98). Tout en acceptant la nécessité de la réduction du temps du monde, Derrida met en doute la possibilité de son accomplissement. Autrement dit, il s'intéresse à la hantise ou à la restance du temps qui n'est pas purement le mien, sans retomber dans l'empirisme naïf croyant pouvoir thématiser le temps en soi. Le temps *à la fois* marque la séparation radicale entre le moi et l'autre *et* l'impossibilité de la fermeture de la mienneté. Je ne peux vivre que mon temps dans lequel le dehors est inévitablement ouvert – en fin de compte, il y a toujours déjà un certain temps et il restera à jamais. En parodiant une phrase du *Monolinguisme de l'autre*, nous pouvons dire : je n'ai qu'un temps et ce n'est pas le mien⁴⁶. Ainsi, comme c'est toujours

⁴⁵ La linéarité est un des traits du concept vulgaire du temps : celui-ci est « homogène, dominé par la forme du maintenant et l'idéal du mouvement continu, droit ou circulaire » (DG, p. 128).

⁴⁶ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 13.

le cas chez Derrida, il n'est ni pour le « temps subjectif » ni pour le « temps objectif », mais souligne leur entrelacement dans la séparation⁴⁷.

Le dehors, l'espace, l'intervalle sont ouverts à l'intérieur même du temps. Ainsi est menacée la possibilité de la réduction du langage. Le sens pré-expressif est temporel. Or, le dehors est toujours impliqué dans le temps ; par la temporalisation *espaçante*, le sens est toujours déjà exposé à son dehors, à l'expression : « il est toujours déjà sorti de soi dans la “couche expressive” du vécu » (VP, p. 96). De même, la pure intériorité de l'autoaffectation de la voix est impossible, car elle suppose la pure intériorité du temps dont la déconstruction que nous venons de voir. Le principe de différenciation, d'articulation précède le présent pur, principe que Derrida nomme « écriture » ou « archi-écriture » pour le mettre en contraste avec la parole qui est liée à la présence pleine. Comme « [c]ette archi-écriture est à l'œuvre à l'origine du sens » (VP, p. 95), l'écriture est plus « originaire » que la parole. Pourtant, cela ne veut pas dire que l'écriture se révèle l'origine secrète de la parole : « [i]l ne s'agit pas de rendre ses droits, son excellence ou sa dignité à l'écriture [...] par l'opposition à la parole » (PO, p. 22). Mais, la parole – seule qui peut être origine – n'est pas possible sans la différence qu'est l'archi-écriture. L'écriture n'est pas l'origine, mais le supplément originaire, le supplément d'origine. L'originarité de l'écriture rature le concept traditionnel de l'origine⁴⁸ ;

⁴⁷ La déconstruction ne veut pas revenir à l'en-deçà de la phénoménologie transcendante, mais atteindre à son au-delà ; il est nécessaire de *traverser* la phénoménologie. « C'est pour éviter de retomber dans cet objectivisme naïf que nous nous référons ici à une transcendantalité que nous mettons ailleurs en question. C'est qu'il y a, croyons-nous, un en-deçà et un au-delà de la critique transcendante » (DG, p. 90). La différence entre le transcendant et l'immanent, le monde et le vécu – la différence phénoménologique – est aussi pour Derrida une différence « inouïe » et décisive, parce qu'elle est « la condition de toutes les autres différences, de toutes les autres traces » ; mais, il ajoute, de manière énigmatique, qu'« *elle est déjà une trace* » (DG, p. 95, souligné par Derrida).

⁴⁸ Il ne s'agit pas simplement de donner le primat à l'écriture *à la place de* la parole ; mais il n'en reste pas moins vrai que Derrida renverse résolument la hiérarchie classique. Comme « dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente [...], [d]éconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie », c'est pour « ne pas *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique » (PO, p. 56-57). En même temps, il est aussi nécessaire de déplacer le lieu de ces oppositions en quittant le simple antagonisme entre parole et écriture. Comme on le sait, la déconstruction doit s'effectuer par un double geste. Nous pourrions alors nous poser la question de savoir s'il est pertinent d'insister sur le terme concret et empirique d'« écriture » pour nommer le mouvement transcendantal, ou quasi-transcendantal, de la différence. De fait, cela produit des malentendus courants, selon lesquels Derrida découvre le primat caché de l'écriture dans l'histoire occidentale. Nous avons l'impression que ce serait finalement l'explication *biographique* qui

Aussi, de même que l'expression ne vient pas s'ajouter comme une « couche » à la présence d'un sens pré-expressif, de même, le dehors de l'indication ne vient pas affecter accidentellement le dedans de l'expression. Leur entrelacement (*Verflechtung*) est originaire, il n'est pas l'association contingente qu'une attention méthodique et une réduction patiente pourraient défaire. [...] Si l'indication ne s'ajoute pas à l'expression qui ne s'ajoute pas au sens, on peut néanmoins parler à leur sujet de « supplément » originaire : leur *addition* vient *suppléer* un manque, une non-présence à soi originaire. Et si l'indication, par exemple l'écriture au sens courant, doit nécessairement « s'ajouter » à la parole pour achever la constitution de l'objet idéal, si la parole devait « s'ajouter » à l'identité pensée de l'objet, c'est que la « présence » du sens et de la parole avait déjà commencé à se manquer à elle-même (VP, p. 97).

Tout au début du septième chapitre qui suit immédiatement cette citation, Derrida affirme que « la supplémentarité est bien la différence » (VP, p. 98). Cette dernière est forgée à partir des deux sens du verbe « différer », « le différer comme délai et le différer comme travail actif de la différence » (VP, p. 98). Le présent n'est rien sans sa différence avec d'autres présents – différence comme différenciation. Puisque cette différence constitue originairement le présent en le fissurant, sa pureté est impossible et ajournée à l'infini – différence comme délai ou temporisation. L'idée de la présence pleine est faite *après-coup* par la représentation : « une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter » (VP, p. 99). C'est en ce sens qu'il écrit que « d'une certaine manière tout commence par la re-présentation » (VP, p. 50).

De manière similaire, l'indice qui est l'addition comme surplus à l'expression doit venir la suppléer et la remplacer ; il fonctionne *à sa place* – ce « à la place de » (*für etwas*) est le trait de la « signification » en général. Ce terme de « supplément » s'impose à Derrida dans sa lecture de Rousseau. Il cite une définition étrange de « suppléer » tirée du *Littré* : « ajouter ce qui manque, fournir ce qu'il faut de surplus ». L'indice comme supplément est, en même temps, l'addition superflue *et* la substitution pour compléter le manque : addition superflue, car l'expression à laquelle il s'additionne est « ce qui *devrait* ne point se manquer à soi » (DG, p. 209). L'indice est donc « une plénitude enrichissant une autre plénitude » (DG, p. 208). Or, si l'expression se satisfait en elle-même, l'indice supplémentaire n'est-il

pourrait justifier le choix du mot « écriture ». Tout en évitant la réduction biographiste, il convient de mesurer la portée autobiographique de ses textes.

pas inutile, voire impossible ? Pourtant, il existe de fait, il vient du dehors combler le manque de l'expression pure. Cela revient à dire que « ce qui *devrait* ne point se manquer à soi », à savoir la présence, l'expression, la nature, etc., s'est toujours déjà manqué à lui-même, « qu'il y ait du *manque* dans la nature et que *par là-même* quelque chose *s'ajoute* à elle » (DG, p. 214, souligné par Derrida). La présence pleine, l'expression pure, la nature innocente, c'est-à-dire l'identité à soi de l'origine n'est qu'un « mirage » produit *après-coup*. Toutes les choses prétendues originaires doivent en fait comprendre un principe d'altération, de différenciation, bref de différance qui interdit dès le début leur originalité immédiate. La chaîne infinie des suppléments a toujours déjà commencé. Cependant, la supplémentarité ne signifie pas seulement l'impossibilité de la présence originaire, elle veut aussi dire que la suppléance – la représentation, l'écriture, la technique, etc. – ne peut être non plus une origine. L'écriture fonctionne *à la place de* la parole pleine et impossible, sans occuper *la place* d'origine : seule la présence peut être origine. Si la représentation occupe le lieu originaire, alors elle n'est qu'*une autre présence* : il est impossible d'abandonner la présence pour lui substituer quelque chose de plus originaire. Il est question plutôt du « supplément d'origine » que du « supplément originaire ». En d'autres termes, l'écriture supplémentaire n'est originaire que *comme secondaire ou dérivée*, il s'agit donc de l'originarité du dérivé. Même si la présence est un mirage, c'est peut-être, en un sens, un mirage inévitable. C'est pourquoi, « [l]a différance produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible » (DG, p. 206). Ce que propose Derrida, ce n'est pas le dépassement simple du mirage, mais le fait de considérer le mirage *comme* mirage.

C'est ainsi que « le temps “repensé” à partir de la différance dans l'autoaffectation » (VP, p. 77) joue un rôle décisif dans la pensée derridienne. Bien que Husserl ait déjà trouvé une complication ou une dialectique entre l'impression originaire, la rétention et la protention, sa temporalité reste, aux yeux de Derrida, « la simple complication *homogène* d'un diagramme ou d'une ligne du temps, comme “succession” complexe » (VP, p. 98, Derrida souligne). Il n'a pu penser le manque originaire du présent qu'inscrit la supplémentarité⁴⁹. Nous allons reprendre et résumer la thématique du temps dans la partie

⁴⁹ Cette critique derridienne adressée à Husserl s'adresse implicitement aussi, nous semble-t-il, à la thèse du jeune Derrida proposée dans *Le problème de la genèse*. La déconstruction prendrait ici la

suivante pour conclure notre itinéraire. Cependant, il importe d'évoquer que la possibilité de cette thématique n'est pas évidente pour notre philosophe. D'abord, comme le mouvement d'espace interdit originellement l'intériorité du temps, il semble difficile d'isoler et de purifier le thème du *temps comme tel*. En outre, Derrida écrit même que « le “temps” ayant toujours désigné un mouvement pensé à partir du présent et *ne pouvant pas dire autre chose* », « il faudrait [lui] donner un autre titre » (VP, p. 77, nous soulignons). Sans doute devons-nous nous demander non seulement si le terme de « temps » est convenable pour appeler ce mouvement de différence, mais aussi s'il est possible de lui donner un « nom », un « concept ». Alors que ce qu'on appelle temps est un fluide indéfini, la fonction principale de la conceptualisation résiderait dans la congélation. Le mot « temps » doit donc être une « métaphore, indiquant et dissimulant *en même temps* le “mouvement” de cette autoaffection », métaphore qui dissimule et gèle le flux en le saisissant *en tant que tel*. Mais, la métaphorisation serait inévitable, car « on a toujours déjà dérivé dans la métaphore ontique » (VP, p. 95). Husserl, lui aussi, a parlé, dans un fameux passage des *Leçons*, de l'absence du nom pour le phénomène constitutif du temps. Ainsi, comment peut-on penser le temps ? Que faire ? Nous réfléchissons sur cette difficile question dans la partie suivante.

4-4-2. Langage, écriture et mort

Dans les *Idées I*, la fonction de l'expression est déterminée comme l'extériorisation du sens obtenu dans la couche pré-expressive – et le médium privilégié du signe de l'expression est, selon l'interprétation derridienne, la voix. Car, seule la voix phénoménologique semble pouvoir recevoir un sens pré-expressif sans l'exposer à la menace

forme de l'auto-déconstruction – ça se déconstruit. Ce serait peut-être pour cette raison qu'il ose utiliser le concept de « dialectique », concept-clé de son premier texte, dans le passage suivant : « déconstruire la simplicité de la présence ne revient pas seulement à tenir compte des horizons de présence potentielle voire d'une “dialectique” de la protention et de la rétention qu'on installerait au cœur du présent au lieu de l'en entourer. Il ne s'agit donc pas de compliquer la structure du temps tout en lui conservant son homogénéité et sa successivité fondamentales, en montrant par exemple que le présent passé et le présent futur constituent originellement, en la divisant, la forme du présent vivant. Une telle complication, qui est en somme celle-là même que Husserl a décrite, s'en tient, malgré une audacieuse réduction phénoménologique, à l'évidence, à la présence d'un modèle linéaire, objectif et mondain » (DG, p. 97-98).

d'être contaminé par la mondanéité. L'auteur s'est efforcé d'élucider qu'un tel enregistrement intact était impossible, car la différence – ou l'archi-écriture – est à l'œuvre dans la voix et même dans la couche pré-linguistique. En effet, le temps comme forme originaire du vécu est déjà constitué par le mouvement de différence qui implique nécessairement le dehors. Ainsi, la pure intériorité du soliloque, de « la voix qui garde la science », se révèle impossible et, par cela, le fondement des « distinctions essentielles » est déstabilisé.

Après les trois chapitres consacrés à la représentativité, à la temporalité et à la voix, Derrida rouvre enfin une lecture des « Distinctions essentielles » – « lecture qui ne peut être simplement ni celle du commentaire ni celle de l'interprétation » (VP, p. 98) – afin de tourner son regard de l'amont vers l'aval. Alors qu'il est question de la relation entre le sens pré-expressif et l'expression au sixième chapitre, dans le septième, il s'agit de celle entre le sens de l'expression et son objet, distinction introduite dans la douzième section de la *première Recherche* : « [i]l reste maintenant à savoir – et c'est le plus important – en quoi l'expression elle-même implique, dans sa structure, une non-plénitude » (VP, p. 99). Une fois que le sens est inscrit dans le signe expressif par l'acte intentionnel, ce signe peut-il nous apporter l'intuition de l'objet qu'il vise ? Prenons un exemple dans les *Idées I* : « ceci est blanc ». Selon Husserl, la perception interne d'une chose blanche n'exige nullement une expression prononcée : on peut percevoir une chose blanche sans dire que « ceci est blanc ». Lorsqu'on soliloque « ceci est blanc », le contenu de la perception est enregistré dans un énoncé expressif – nous avons vu la difficulté de ce schéma. Il est question maintenant de savoir si cet énoncé nous donne l'intuition d'une chose blanche nommée « ceci ».

Il vaut mieux commencer par confirmer les descriptions de l'expression dans les *Recherches logiques*. Lorsque « les intentions du vouloir-dire » (*Bedeutungsintentionen*) ou « les actes donateurs du vouloir-dire » (*bedeutungsverleihenden Akte*) animent le corps du signifiant, que ce soit par l'auteur, ou par le lecteur, ce dernier devient expressif, c'est-à-dire qu'il possède le vouloir-dire. Par exemple, quand on voit les caractères C I E L, on ne les perçoit pas normalement en tant que caractères distincts, on les *lit* en tant que mot « ciel », on les saisit comme une expression chargée de sens, on comprend ce qu'elle *veut dire*. Or, quand le corps du signe est animé par l'intention du vouloir-dire, cette expression « vise

quelque chose, et, en tant qu'elle le vise, elle se rapporte à quelque chose d'objectif » (RL II/1, p. 43). Le vouloir-dire est une sorte de médium à travers lequel on vise l'objet : « l'expression désigne (nomme) l'objet *au moyen* de son vouloir-dire » (RL II/1, p. 55-56). Lorsqu'on lit le mot « ciel », on saisit son sens et l'on se rapporte à l'objet « ciel » à travers ce sens. Husserl différencie la *Bedeutung* de son objet : par exemple, si « le vainqueur d'Iéna » et « le vaincu de Waterloo » ont différentes *Bedeutungen*, ils désignent le même objet de façon différente.

Lorsque l'objet visé est présenté ou représenté à l'intuition grâce à l'expression, on dit que la référence à l'objectivité est réalisée. Mais souvent, l'expression n'atteint pas à cette réalisation – elle peut être imprécise, absurde, fausse, fictive, etc. Dans ce cas aussi, selon Husserl, l'expression reste toujours plus qu'un *flatus voicis*, parce qu'elle exerce sa fonction en ayant un vouloir-dire. Il distingue deux espèces de séries d'actes, d'une part, les actes donateurs ou intentions du vouloir-dire, d'autre part, les « actes remplissant le vouloir-dire » (*bedeutungerfüllende Akte*). Ce sont ces derniers, en tant que composants *inessentiels* de l'expression, qui donnent *éventuellement* la plénitude intuitive de l'objet visé. Autrement dit, l'intention du vouloir-dire peut être « vide » (*leer*). Par exemple, quand on prononce « ceci est blanc »⁵⁰, on comprend le sens de cette phrase, et l'on vise une chose blanche nommée « ceci ». Mais qu'est-ce que ceci ? Lorsqu'on le soliloque en percevant « ceci », chose blanche, ou lorsque le contexte de cette phrase est précis, le rapport à l'objet, à ce « ceci », est alors réalisé. Sinon, on n'obtient pas l'intuition de « ceci », mais on peut néanmoins saisir le sens de cette phrase.

Derrida se demande si la possibilité de non-plénitude ou de non-remplissement joue un rôle *essentiel* dans l'expression ; celle-ci peut fonctionner sans remplissement intuitif de l'objet désigné. Autrement dit, il y aurait une autonomie du langage par rapport à l'intuition – « on peut parler sans savoir » (VP, p. 100). L'existence de l'expression, dont l'objet ne peut être *en principe* intuitionné, prouve la « différence entre l'intention et l'intuition »⁵¹, la

⁵⁰ Il y a aussi le problème de l'intuition catégoriale du « est » que Husserl étudie dans la *sixième Recherche*. Il est notoire que cette intuition est une percée de l'ontologie heideggerienne. L'absence de cette problématique chez Derrida constitue un des thèmes de l'interprétation de *La voix et le phénomène* par de Jean-Luc Marion : *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.

⁵¹ Derrida a mentionné ce problème dans l'*Introduction* (IOG, p. 153) en se référant à l'écrit de Ricœur. Selon ce dernier, la distinction entre l'intuition et l'intention est une « distinction

« non-coïncidence entre l'expression, la *Bedeutung* [...] et l'objet » (VP, p. 101). Par exemple, « montagne d'or » ou « cercle carré » ne peuvent avoir aucun objet possible, les termes ayant toutefois un sens intelligible, à la différence du discours qui n'a pas même le vouloir-dire, par exemple « Abracadabra », ou bien « vert est ou ». Dans la mesure où les expressions obéissent aux règles de la grammaire pure logique, elles ne deviennent pas des « non-sens » (*unsinnig*), mais seulement « absurdes » (*widersinnig*) ou « fausses ». Il importe de ne pas confondre la *Gegenstandslosigkeit* avec la *Bedeutungslosigkeit*. Dans la structure de l'expression « [l]a plénitude est donc seulement éventuelle » (VP, p. 101) :

Suivant la logique et la nécessité de ces distinctions, on pourrait être tenté de soutenir que non seulement le vouloir-dire n'implique pas essentiellement l'intuition de l'objet, mais qu'il l'exclut essentiellement. L'originalité structurelle du vouloir-dire, ce serait la *Gegenstandslosigkeit*, l'absence d'objet donné à l'intuition (VP, p. 102).

Dans la perception non-linguistique, la présence de l'objet dans l'intuition est un élément vital. En revanche, le langage *peut* signifier quelque chose indépendamment de sa présence : la possibilité de l'absence de l'objet appartient donc à son « originalité propre ». Or, la position de Husserl sur ce point semble ambivalente : d'un côté, la grammaire pure logique le conduit à affirmer que les actes remplissant le vouloir-dire sont des « composantes inessentiels » de l'expression, de l'autre côté, il pense, par son intuitionnisme, que le modèle « normal » et « idéal » – *telos* – de l'expression serait une expression réalisée qui apporte l'intuition de l'objet. Il écrit que, dans l'expression remplie, l'intuition et l'intention du vouloir-dire « forment une unité d'intime confusion d'un caractère original » (RL II/1, p. 41, traduction modifiée par Derrida). Au contraire, Derrida soutient leur hétérogénéité fondamentale ; la possibilité – sinon l'existence – de la non-plénitude est intrinsèque à l'expression : celle-ci *doit pouvoir* avoir cours en dehors de l'intuition. Même dans le cas d'un énoncé de perception, où l'intuition et l'expression sont étroitement liées – Derrida prend l'exemple « je vois maintenant telle personne par la fenêtre » – le contenu de l'expression doit être idéal ; non seulement « Je » qui intuitionne actuellement ce contenu,

fondamentale chez Kant, mais totalement inconnue chez Husserl » (« Kant et Husserl » (1955), *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 240).

mais l'autre doit aussi pouvoir le comprendre. Ainsi, le sens et le contenu sont idéaux et répétables indépendamment de l'intuition de l'objet désigné :

L'absence de l'intuition – et donc du sujet de l'intuition – n'est pas seulement *tolérée* par le discours, elle est *requis*e par la structure de la signification en général, pour peu qu'on la considère *en elle-même*. Elle est radicalement requise : l'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé – la mort de l'écrivain ou/et la disparition des objets qu'il a pu décrire – n'empêche pas un texte de « vouloir-dire ». Cette possibilité au contraire fait naître le vouloir-dire comme tel, le donne à entendre et à lire (VP, p. 104, c'est Derrida qui souligne).

Derrida avance encore d'un pas pour relier le problème de la non-plénitude à celui de la mort. Jusqu'ici, il a montré que la possibilité du non-remplissement était essentielle pour la signification. Or, non seulement l'intuition de l'objet, mais aussi le sujet peuvent être absents du langage – nous pouvons comprendre une phrase dont l'auteur est anonyme. C'est cette absence que Derrida appelle la « mort ». À la phénoménologie, qui est pour lui une « philosophie de la vie », il oppose la pensée de la survie, sinon de la mort. Pour approfondir ce problème, il prend l'exemple du pronom personnel « Je ». D'après Husserl, le « Je » appartient aux expressions « essentiellement occasionnelles », car évidemment, il vise toujours des « Je » différents. Comme cette expression est plurivalente (*vielwertig*), elle se réfère chaque fois à différents objets selon différents contextes. Dans la mesure où elle dépend de la situation mondaine, elle ne réalise pas immédiatement la présence de l'objet. En dernière instance, Derrida voit la racine de l'irréductibilité de l'indice dans cette possibilité de la non-présence de l'objet. Seules les expressions absolument objectives – par exemple les expressions mathématiques – sont « absolument pures de toute contamination indicative »⁵². Il s'ensuit que « [l']indication pénètre ainsi partout où celle-ci se laisse signaler par un pronom personnel, un pronom démonstratif, un adverbe “subjectif” du type *ici, là-bas, en haut, en bas, maintenant, hier, demain, avant, après, etc.* » (VP, p. 105, souligné par Derrida).

⁵² Cependant, on pourrait penser que même ces expressions sont contaminées par l'indice, car, en tant que signes linguistiques, elles ne peuvent échapper totalement à l'équivocité : on peut par exemple utiliser métaphoriquement les concepts mathématiques. Husserl écrit dans *L'origine de la géométrie* que « les idéalités des mots et des propositions géométriques, les théories – considérées purement en tant que formations linguistiques – ne sont pas les idéalités qui, dans la géométrie, constituent ce qui est énoncé et accrédité comme vérité » (Hua VI, S. 368 ; OG, p. 180).

Ainsi, chaque fois que nous entendons ou que nous lisons le mot « Je », demeure la possibilité du non-remplissement, de la non-présence de l'objet dans l'intuition. Mais, selon Husserl, une exception existe : « [d]ans le discours solitaire, la signification du *je* se réalise essentiellement dans la représentation immédiate de notre propre personnalité, et c'est là que réside donc aussi la signification de ce mot dans le discours communicatif » (RL II/1, p. 95, cité dans VP, p. 106). Puisque mon « je », mon « ici », mon « maintenant » me sont actuellement et immédiatement donnés dans mon présent *vivant*, ce « je » n'est pas indicatif. Il y a alors « une unité d'intime confusion » de l'intention et l'intuition du vouloir-dire. Et dans la structure téléologique de l'intentionnalité, cette réalisation est l'idéal, le telos, l'entéléchie. Le « caractère essentiellement occasionnel » de « Je » n'est pas, en vérité, *essentiel*, mais *occasionnel* ou *anormal*. Husserl est donc conduit à écrire que « [q]uand nous lisons ce mot sans savoir qui l'a écrit, nous avons un mot, sinon dépourvu de *Bedeutung*, du moins étranger à sa *Bedeutung* normale » (RL II/1, p. 94, cité dans VP, p. 107).

Derrida s'oppose à cette structure normative et téléologique de l'analyse de Husserl en s'appuyant sur la thèse que celui-ci a lui-même posée, à savoir la distinction entre la *Bedeutung* et l'objet : « [l]es prémisses de Husserl devraient nous autoriser à dire exactement le contraire » (VP, p. 107). Lorsqu'on lit le « Je » anonyme, son objet est absent, mais sa *Bedeutung* fonctionne parfaitement. La différence entre « Je » dans le soliloque et « Je » anonyme consiste dans leurs modes de remplissement, et non pas dans leur *Bedeutung*. L'absence de l'objet dans l'intuition n'affecte pas la *Bedeutung* de l'expression, du moins, elle n'est en rien *anormale*. Même si l'on ne sait pas quel « je » parle, on comprend le sens idéal de ce mot. C'est-à-dire que, « [l]orsque je me dis à moi-même “je suis”, cette expression, comme toute expression selon Husserl, n'a le statut de discours que si elle est intelligible en l'absence de l'objet, de la présence intuitive, donc ici de moi-même » (VP, p. 106). Mais cela ne veut pas dire que le sens du mot « je » est absolument identique, car celui-ci est « essentiellement occasionnel » et il y a la possibilité de l'utiliser dans un autre sens – par exemple, « je » au sens de l'ego. Quoi qu'il en soit, la possibilité de non-intuition, de non-remplissement, de non-plénitude constitue la *Bedeutung* normale comme telle. Le remplissement de l'intention n'est pas nécessairement normal, il est seulement éventuel ; Derrida renverse ainsi la hiérarchie entre normal et anormal. Tandis que le modèle

exemplaire de l'expression est le soliloque pour Husserl, il est, pour notre penseur, la phrase anonyme. Si nous considérons, comme Husserl, l'intention à partir de sa réalisation, il devient difficile de « rendre compte du fait que nous comprenons le mot *Je* non seulement quand son “auteur” est inconnu, mais quand il est parfaitement fictif » (VP, p. 107). Même si le terme de « Je » peut éventuellement réaliser son sens, il présuppose toujours l'absence possible de son objet. Ce mot doit donc pouvoir se détacher du « Je » concret et empirique. Derrida va même jusqu'à dire que la réalisation pleine de l'intention du « Je » est en fait impossible, car la possibilité de son absence est inscrite dans son cœur même. « Je suis » n'est compréhensible que parce que je peux être absent, je peux ne pas être, donc je peux être mort.

Ainsi, Derrida introduit l'argument de la mort. Nous pouvons comprendre le mot « Je » non seulement quand il est fictif, mais aussi « quand il est mort. L'idéalité de la *Bedeutung* a ici une valeur structurellement testamentaire » (VP, p. 107). La « mort » signifierait l'absence totale du sujet. Puisque la *possibilité* de l'absence de l'objet visé constitue l'essence même du sens, « [m]a mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je* » (VP, p. 108). Et même quand je dis « je suis vivant », il est nécessaire que je puisse être mort. Cela va sans dire qu'il n'est pas question ici de ma mort *factuelle*, mais de sa *possibilité*. Comme chacun sait, ce « je suis mort » est tiré des *Histoires extraordinaires* d'Edgar Allan Poe. Ce fait indique que cette phrase, comme « je suis vivant », peut être fictive, répétée et citée de façon idéale. Pour notre penseur, ce n'est pas une *histoire extraordinaire*, mais une histoire *ordinaire*, dans la mesure où la possibilité de « je suis mort » est toujours impliquée dans « je suis vivant ». Ce n'est tant que je *peux* être mort, donc que je suis mortel, que je peux dire que je suis vivant. Tout ce que je *dis*, y compris « je suis vivant », peut avoir le vouloir-dire sans présence du sujet prononçant, d'où la structure testamentaire du discours. Dans la mesure où le « nom courant de signes qui fonctionnent malgré l'absence totale du sujet, par (delà) sa mort » (VP, p. 104), est « écriture », celle-ci se trouve au fondement même du langage en général : l'écriture est archi-écriture. Ainsi, dans la dimension linguistique, la possibilité de la mort est inséparable de la vie ; il n'y a pas de vie absolue qui se soustrait à la possibilité de la mort. Je suis mortel, parce que je suis vivant – ou bien, je suis vivant parce que je suis mortel. Encore une fois,

ce qui est nécessaire, ce n'est pas la mort, mais sa *possibilité* structurelle – je peux dire « je suis vivant » en étant en vie, mais je *dois pouvoir* être mort⁵³.

Derrida tire ces conclusions de « l'idée de grammaire pure logique : de la distinction rigoureuse entre l'intention du vouloir-dire [...] qui peut toujours fonctionner “à vide” et son remplissement “éventuel” par l'intuition de l'objet » (VP, p. 108). Pourtant, bien que Derrida et Husserl partagent la même prémisse de distinction entre l'intuition et l'intention, leurs conclusions sont contraires. C'est parce que « le motif de la “présence” pleine, l'impératif intuitionniste et le projet de connaissance continuent de commander [...] l'ensemble de la description [husserlienne] » (VP, p. 109). Dans la phénoménologie, le vouloir-dire est déterminé et téléologiquement guidé par sa réalisation, donc par la « vérité ». Même si le sens ne peut pas toujours réaliser la vérité, il l'a *toujours déjà anticipée*. Tous les sens, tous les rapports à l'objet ne sont possibles que lorsqu'ils sont déjà pré-réglés et pré-orientés par la vérité qu'ils veulent réaliser : « *[e]n vérité*, le telos qui annonce l'accomplissement promis pour “après” avait déjà, auparavant, ouvert le sens comme rapport à l'objet » (VP, p. 109, souligné par Derrida)⁵⁴. Encore une fois, c'est le concept de présence qui maîtrise cet argument, car la vérité n'est rien d'autre que « la présence pleine du sens à une conscience elle-même présente à soi dans la plénitude de sa vie, de son présent vivant » (VP, p. 110). Or, la grammaire pure logique, dans laquelle Derrida trouve la séparation du sens de la vérité, le sens de l'intuition, se subordonne à la structure logocentrique, dans la mesure où son telos est la rationalité connaissante⁵⁵. Le formalisme rend visible le fait que

⁵³ Mais, il reste à savoir *pourquoi* Derrida nomme « mort » – c'est une « métaphore » – cette possibilité de l'absence.

⁵⁴ Derrida ne soutient donc pas que l'expression est toujours fausse, mais qu'elle *peut* toujours être fausse. C'est la *possibilité* de la non-plénitude, celle de la mort, qui est structurellement requise par le langage, cette « possibilité comme nécessité » qui complique la structure téléologique de l'expression. Il est vrai que Husserl n'ignore pas le fait que l'expression *peut* ne pas donner l'intuition de l'objet. Mais comme les expressions fausses restent pour lui des cas *anormaux*, il ne peut pas bien les expliquer. Ces cas *anormaux* sont néanmoins *normaux* si l'on considère l'absence de l'intuition comme *possibilité nécessaire* de l'expression. Sur la nécessité de la possibilité, Derrida écrit : « [t]ant qu'elle [construction des modèles conceptuels] n'intègre pas la *possibilité* des cas limites, la possibilité *essentielle* des cas dits marginaux, des accidents, anomalies, contaminations, parasitages, tant qu'elle ne rend pas compte, *dans* le concept idéal d'une structure dite “normale”, “standard”, etc. [...], de la *possibilité* de cet écart, on peut dire que la formation d'une théorie générale ou d'un concept idéal reste insuffisante » (*Limited. Inc., op. cit.*, p. 215, souligné par Derrida). Ce que Derrida propose, c'est, en un sens, une théorie plus générale du langage qui peut expliquer également l'expression qui ne donne pas la plénitude intuitive.

⁵⁵ Husserl exclut « le vert est ou », « abracadabra » en tant que non-sens. Pourtant, Derrida se demande si ce geste est logocentriste : « comme “le vert est ou” ou “abracadabra” ne constituent pas

la non-plénitude est irréductible dans la signification, mais elle est déterminée par la plénitude – « l'intuitionnisme transcendantal pèse encore très lourdement sur le thème formaliste » (VP, p. 110).

L'idée derridienne du langage est, comme toujours, marquée par l'ambiguïté. D'une part, il y a une certaine idéalité du sens grâce à laquelle on peut le saisir sans intuitionner son objet, on peut lire une phrase sans connaître son auteur – c'est la structure d'écriture. Cela ébranlerait le phonocentrisme : le privilège de la parole est légitimé par la présence vivante du locuteur à sa voix. D'autre part, cette idéalité n'est pas une idéalité absolue permettant la répétition *identique*. En effet, un mot peut viser différents objets, son mode de signification étant chaque fois différent selon le contexte – dans les termes de Husserl, un mot est autant *plurivalent* que *plurivoque*⁵⁶. De plus, Derrida pense, nous semble-t-il, que le sens lui-même se transforme sans cesse de façon radicale et disséminante. L'idéalité du sens signifie, pour Derrida, l'itération du « même » impliquant chaque fois l'altération : « l'itérabilité permet l'idéalisation – donc une certaine identité répétable, indépendante des événements factuels dans leur multiplicité – mais elle limite l'idéalisation qu'elle permet, elle l'*entame* »⁵⁷. Derrida s'en prend ainsi à *la fois* au privilège de l'intention originale de l'auteur *et* à l'Idée de l'idéalité univoque : il oppose au premier une certaine idéalité du langage et au second la dissémination infinie du sens. Ces deux cibles de sa déconstruction, qui pourraient sembler contradictoires, proviennent néanmoins aussi de l'idée de la présence, la présence localisée dans l'ici-maintenant et la présence comme forme universelle. La première correspond à l'intuitionnisme et la deuxième au formalisme. Alors même que, dans le septième chapitre de *La voix et le phénomène*, l'auteur mobilise le formalisme de Husserl – la grammaire pure logique – afin de l'opposer à son intuitionnisme, il n'est pas pour ce formalisme. C'est parce que les deux partagent un sol commun : la détermination de l'être

leur contexte en eux-mêmes, rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice, dirait Husserl). [...] Mais même "le vert est ou" signifie encore exemple d'agrammaticalité » (MP, p. 381).

⁵⁶ Derrida a écrit dans l'*Introduction* : « [s]i l'équivocité est en fait toujours irréductible, c'est que les mots et le langage en général ne sont et ne peuvent jamais être des *objets* absolus. Ils n'ont pas d'identité résistante et permanente qui leur soit absolument propre. Ils tiennent leur être de langage d'une intention qui les traverse comme des médiations. Le "*même*" mot est toujours "*autre*" selon les actes intentionnels toujours différents qui en font un mot signifiant. Il y a là une sorte d'équivocité *pure* [...] » (IOG, p. 106-107, c'est Derrida qui souligne).

⁵⁷ *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 119-120.

en tant que présence. Derrida écrit dans « La forme et le vouloir-dire » : « [l]a forme est la présence même. La formalité est ce qui de la chose en général se présente, se laisse voir, se donne à penser » (MP, p. 188). Et il conclut « que [l'intuitionnisme et le formalisme] soient la même, c'est ce qu'illustre peut-être l'entreprise husserlienne » (MP, p. 207). Jusqu'à l'*Introduction*, Derrida accorde de l'importance à la dialectique infinie de l'intuitionnisme et du formalisme. Mais, l'introduction de la problématique de la présence le conduit à saisir leur fondement commun et, par cela, à penser son *autre*.

Sans doute le « testament » explique-t-il bien la pensée du langage de notre penseur. Le discours testamentaire est compréhensible même si son sujet est déjà mort, car son contenu est idéal et répétitif ; grâce à sa répétitivité idéale, le langage ne nécessite pas la présence du sujet parlant. Mais, cela ne veut jamais dire que l'intention originale du mort ou le sens univoque de ce testament, s'il y en a, est accessible. Même si le testament est lisible, il est absolument séparé de son contexte original ; c'est pourquoi il provoque souvent une lutte des interprétations. Derrida pense que la potentialité des interprétations est non seulement plurielle, mais infinie – c'est ce que le mot « dissémination » signifie. Pour lui, cela ne conduit pas au relativisme qui renonce à déterminer le sens unique du texte, il y a, au contraire, une exigence de l'effort infini, mais non-téléologique de la lecture. *Puisqu'il* n'y a pas le sens définitif du texte, il est nécessaire d'écarter l'illusion qu'on peut le comprendre parfaitement et de continuer sans fin la lecture. Il est maintenant évident qu'il existe une analogie profonde entre la structure du langage et celle de la temporalité chez Derrida : *mutatis mutandis*, il s'agit, dans les deux cas, de saisir *ensemble* la répétition irréductible qui rend impossibles la simplicité de l'origine *et* la différence abyssale entre les moments répétés – c'est la répétition de l'irrépétible. Le point marquant de ce livre consisterait à croiser ces deux thèmes, le temps et le langage. Après Heidegger, Derrida pense le langage à partir de sa structure temporelle ; le langage est saisi depuis le rapport présence/absence en lui. En même temps, il serait possible de dire que la temporalité élaborée par notre penseur est fortement marquée par la structure linguistique ou sémiologique. L'idée du passé absolu provient de la structure testamentaire de l'écriture ; et celle de la différenciation irréductible, qui interdit le concept substantialiste de présent, est forgée sous l'influence de la pensée de Saussure selon laquelle « le système des signes est

constitué par des différences, non par le plein des termes » (MP, p. 11). Ce serait en ce sens que Derrida appelle parfois « temps de l'écriture » (ED, p. 332, 436) son idée du temps⁵⁸.

4-4-3. La phénoménologie et la métaphysique

Nous arrivons à présent à la fin du livre. Ce qui règle téléologiquement l'expression et le sens, c'est la vérité en tant qu'intuition adéquate de l'objet, c'est-à-dire sa présence pleine à la conscience. Contrairement à l'idéalisme abstrait ou au logicisme, Husserl attribue l'origine de la vérité à l'intuition concrète à l'ici-maintenant présent. Cela ne revient pas à retomber dans l'empirisme qui supprime toute possibilité de la vérité idéale : le sens acquis dans l'intuition concrète peut être idéalisé. La présence et l'idéalité pourraient sembler, à première vue, contradictoires ; alors que la présence est temporellement localisée, l'idéalité est supra-temporelle ou omni-temporelle. Pourtant, chez Husserl, « cette détermination de l'être comme idéalité se confond de manière paradoxale avec la détermination de l'être comme présence » (VP, p. 59), car c'est l'universalité de la présence comme forme de la vie – présent vivant – qui assure, en dernière ressource, la répétition infinie de l'objet idéal. À condition que le passé ait toujours été le présent passé et que l'avenir soit toujours le présent à venir, l'idéalité peut se répéter en tant qu'identique. Il est vrai que la répétition indéfinie est, *de fait*, impossible à cause de la finitude factice de notre pouvoir. Néanmoins, nous pouvons anticiper *en droit* la répétition indéfinie par la structure « ainsi de suite », car la forme temporelle est toujours le présent. Le concept du présent sauve ainsi à la fois le principe des principes *et* l'idéalité de la vérité scientifique. Et le présent est toujours *vivant*, dans la mesure où « la source du sens en général est toujours déterminée comme l'acte d'un *vivre*, comme l'acte d'être vivant, comme *Lebendigkeit* » (VP, p. 9). Le médium constituant l'idéalité est la voix phénoménologique ; puisque celle-ci s'affecte sans sortir de l'intériorité du sujet, elle peut répéter à l'infini l'objet idéal sans l'altérer :

⁵⁸ Sur l'interprétation derridienne de Saussure, voir Patrice Maniglier, « Térontologie saussurienne : Ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale », Patrice Maniglier (éd.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011, p. 371-393 ; Björn Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 35-62. Mais il reste la question de savoir s'il est raisonnable de penser ensemble le temps et le langage, ou l'écriture, et si la différenciation linguistique existe aussi dans le domaine de la temporalité.

Nous avons éprouvé la solidarité systématique des concepts de sens, d'idéalité, d'objectivité, de vérité, d'intuition, de perception, d'expression. Leur matrice commune est l'être comme *présence* : proximité absolue de l'identité à soi, être-devant de l'objet disponible pour la répétition, maintenance du présent temporel dont la forme idéale est la présence à soi de la *vie* transcendante dont l'identité idéale permet *idealiter* la répétition à l'infini. Le présent-vivant, concept indécomposable en un sujet et un attribut, est donc le concept fondateur de la phénoménologie comme métaphysique (VP, p. 111, Derrida souligne).

Le thème principal de ce livre réside dans le fait d'envisager des « distinctions essentielles ». Mais, nous avons rencontré plusieurs fois ce qui empêche l'accomplissement de la réduction de l'indice. L'absence de communication dans le soliloque, qui permet l'expression pure selon Husserl, est redoutable à cause du caractère essentiellement représentatif du langage (ch. 4) et du mouvement de la temporalisation (ch. 5). Derrida pense que la voix est le médium privilégié de l'expression, car elle peut faire l'économie du monde réel. Cependant, le dehors, la spatialité, la mondanité se révèlent être déjà ouverts à l'intérieur de la voix – celle-ci est constituée par l'archi-écriture (ch. 6). Enfin, puisque la non-plénitude est inhérente au signe linguistique, l'objet que celui-ci vise doit pouvoir en être absent. Cette possibilité de la non-présence de l'objet introduit une certaine « indication » (ch. 7). C'est ainsi que « l'entrelacement (*Verflechtung*) [de l'expression et l'indice] est originaire, il n'est pas l'association contingente qu'une attention méthodique et une réduction patiente pourraient défaire » (VP, p. 97).

On pourrait penser que c'est Husserl lui-même qui montre cette impossibilité factuelle des « distinctions essentielles ». Chez lui, comme nous l'avons vu, l'Idée est Idée au sens kantien, donc une Idée à laquelle on ne peut arriver *de facto*, qui reste à *venir*. D'après Derrida, cette idéalité kantienne existe déjà dans la *première Recherche*, par exemple lorsque l'auteur prend le problème de la substitution de la *Bedeutung* ou le contenu des expressions subjectives dans le contenu objectif : « nous devons ici reconnaître que ce n'est pas seulement pour des raisons de nécessité pratique [...] que cette substitution ne peut être effectuée, mais que, dans une très large mesure, elle n'est pas réalisable en fait et que même elle demeurera toujours irréalisable ». Si cette substitution doit être idéale, et si « nous sommes infiniment éloignés de cet idéal », c'est que « l'on retranscrit de notre langue les

mots essentiellement occasionnels, et qu'on essaie de décrire d'une façon univoque et objectivement fixe une expérience subjective quelconque : toute tentative de ce genre est manifestement vaine » (RL, II/1, p. 103-104). Puisqu'il est inévitable d'utiliser la langue mondaine qui est toujours équivoque, l'univocité de l'expression objective – donc une pure expression parfaitement séparée de l'indice – est un idéal inaccessible. Comme l'expression pure est idéale, et qu'elle est, de fait, toujours contaminée par l'indice, « [d]ans sa valeur idéale, tout le système des “distinctions essentielles” est [...] une structure purement téléologique » (VP, p. 113). La possibilité de distinguer expression et indication, idéalité et non-idéalité, est de fait différée et ajournée à l'infini. Quel est alors le statut des distinctions essentielles entre la pure expression idéale et l'indice ? Elles ne sont, bien évidemment, pas *réelles*, car la pure expression est *de fait* impossible. Mais il est aussi difficile de penser qu'elles sont idéales : comme l'indice factuel et non-idéal est *idéalement* rien, alors il n'y a plus de distinction. Pour le dire autrement, la réalité ou la non-idéalité n'est que l'autre de l'idéalité que l'on ne peut suffisamment penser de façon idéale. Les distinctions essentielles ne peuvent être ni simplement réelles, ni simplement idéales, parce qu'elles ne sont, en vérité, que des distinctions entre la réalité et l'idéalité. La différence entre l'idéalité et la non-idéalité, cruciale pour la phénoménologie, est-elle elle-même idéale ou non-idéale ? Derrida y trouve l'« aporie » :

Dès lors, ces « distinctions essentielles » sont prises dans l'aporie suivante : *en fait, realiter*, elles ne sont jamais respectées, Husserl le reconnaît. *En droit et idealiter*, elles s'effacent puisqu'elles ne vivent, comme distinctions, que de la différence entre le droit et le fait, l'idéalité et la réalité. Leur possibilité est leur impossibilité (VP, p. 113, souligné par Derrida).

La distinction entre la réalité et l'idéalité ne peut être suffisamment saisie ni dans la réalité ni dans l'idéalité, car c'est précisément cette distinction elle-même qui les produit. De toute façon, le problème de l'Idée au sens kantien occupe toujours une place majeure dans l'interprétation derridienne de Husserl. Derrida écrit : « la présence comme différance à l'infini » et « la vie du présent vivant comme différance à l'infini ». Cela signifie que la présence pleine est *différée à l'infini*, parce que c'est le mouvement de différenciation qui constitue la présence en interdisant sa pureté – la différence est aussi bien différenciation

que temporisation. Husserl reconnaît la nécessité factuelle de cette différance : le pur maintenant n'est qu'« une limite idéale », l'univocité absolue est le telos inatteignable, etc. Il ne croit pas à la possibilité de saisir le pur présent et ni à celle d'arriver un jour à la parousie de la présence absolue⁵⁹. En fin de compte, selon Derrida, « [Husserl] n'a jamais *dérivé* la différence de la plénitude d'une parousie, de la présence pleine d'un infini positif ; [...] il n'a jamais cru à l'accomplissement d'un "savoir absolu" comme présence auprès de soi, dans le Logos, d'un concept infini [...] : bien qu'il n'ait pas fait un thème de l'"articulation", du travail "diacritique" de la différence dans la constitution du sens et du signe, il en a reconnu en profondeur la nécessité » (VP, p. 114). Husserl avait commencé à contester la métaphysique de la présence. Il est vrai que la « dialectique », qu'il introduit à travers le thème de la temporalité et de l'intersubjectivité, reste insuffisante aux yeux de Derrida, car la phénoménologie ne reconsidère pas le privilège du présent. Le temps y est pensé *à partir du* et *en vue du* présent originaire et idéal : « tout le discours phénoménologique est pris [...] dans le schème d'une métaphysique de la présence qui s'essouffle inlassablement à faire dériver la différence » (VP, p. 114) – c'est pourquoi Husserl n'a pu formuler explicitement l'entrelacement *originaire* et l'altérité *radicale* dans le temps. Mais, il n'en reste pas moins qu'il *indique* une brèche de la métaphysique sans la thématiser comme telle. Et c'est à partir de cette brèche intra-métaphysique que Derrida s'attelle à la déconstruction. Pour lui, il convient d'interpréter les découvertes de Husserl, qui résistent à la métaphysique, *autrement* que lui, c'est-à-dire en dehors du schème archéo-téléologique qu'il utilise.

Or, s'il en est ainsi, ne suffit-il pas que la déconstruction reprenne la nécessité *factuelle* comme nécessité *essentielle* ? Ne suffit-il pas de prendre *explicitement* conscience de la « dialectique » que Husserl indique *implicitement* ? Ne suffit-il pas de présenter le *concept* de différance en tant que tel ? Ne suffit-il pas, enfin, de *conclure* que la philosophie est *essentiellement* indéfinie, et donc que sa pure origine, ou son telos idéal, est impossible *en*

⁵⁹ Curieusement, Husserl parle de la possibilité de « la conscience infinie de Dieu [qui] embrasse simultanément tout temps » et avance que cette conscience divine est « le corrélat idéal du temps objectif » (Hua X, S. 175 ; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 89). Derrida a mentionné le concept phénoménologique du divin à la fin de l'*Introduction* et dans ses cours inédits des années 1960.

principe ? Cependant, Derrida ne se satisfait pas d'une telle conclusion, qui pouvait être sans doute celle de son premier travail, *Le problème de la genèse*. La philosophie est un processus essentiellement indéfini, certes, mais le saisissement, l'affirmation, l'assomption de cet indéfini *en tant que tel* est déjà l'infini positif au sens hégélien qui récupère la présence pleine comme totalité du processus. Ainsi, la philosophie indéfinie est *close*, sinon *finie*. De ce point de vue, les passages suivants à la fin de l'ouvrage sont décisifs :

À l'intérieur de ce schème [de la métaphysique de la présence], le hégélianisme semble plus radical : par excellence au point où il 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*. La critique de Kant par Hegel vaudrait sans doute aussi contre Husserl (VP, p. 114, souligné par Derrida).

Et encore :

En ce sens, à l'intérieur de la métaphysique de la présence, de la philosophie comme savoir de la présence de l'objet, comme être-auprès-de-soi du savoir dans la conscience, nous croyons tout simplement au savoir absolu comme *clôture* sinon comme fin de l'histoire. Nous y croyons littéralement. *Et qu'une telle clôture a en lieu*. L'histoire de l'être comme présence, comme présence à soi dans le savoir absolu, comme conscience (de) soi dans l'infini de la parousie, cette histoire est close. 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'infini comme présence absolue à soi-même dans la conscience, 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* (VP, p. 115, souligné par Derrida)⁶⁰.

À partir de là, nous devons réfléchir sur le rapport entre la phénoménologie, l'hégélianisme et la déconstruction. L'idéal de la phénoménologie, son achèvement en tant que science

⁶⁰ Serge Margel donne l'interprétation de ce paragraphe dans *L'avenir de la métaphysique*, Paris, Hermann, 2011, p. 97-116. Il se demande si l'on peut passer de « cette croyance littérale » de la clôture métaphysique à « la venue inconditionnelle de l'altérité ». Si la clôture est vraiment infinie, cette venue messianique deviendrait impossible. Mais, nous ne sommes pas sûr qu'il y ait ce passage dans la pensée derridienne. Ce que Margel appelle « saturation » dans la clôture de l'histoire nous semble la condition du venu de l'altérité radicale.

universelle, est l'Idée au sens kantien à laquelle on ne peut arriver *de facto*. La phénoménologie est donc une tâche infinie ou un procès indéfini. Husserl sait que le dernier mot de la phénoménologie ne peut être *réellement* prononcé : l'indéfini de cette tâche serait *en droit* son avant-dernier mot et *de fait* son dernier mot. À première vue, la phénoménologie, en répétant Kant et Fichte, maintient la philosophie ouverte à l'infini, de telle sorte qu'elle respecte notre finitude. Mais, selon le jeune Derrida, Husserl ne prend pas suffisamment au sérieux l'indéfini, car celui-ci est pris dans la structure archéo-téléologique. De fait, la phénoménologie se donne le droit d'anticiper son telos⁶¹ et de récupérer son origine. Tous les événements n'ont lieu que sur la route indéfinie entre l'origine et le telos, lesquels sont en droit présentifiants. En tout cas, la tâche infinie de la phénoménologie n'est pas vraiment infinie, car elle est limitée par deux pôles idéals – on pourrait peut-être dire qu'elle est *de fait* infinie, mais *en droit* finie. Le jeune Derrida propose, en revanche, de penser le principe de la dialectique comme tel qui rend la philosophie essentiellement inachevée. Pour le dire autrement, il propose de penser l'indéfini *en tant que tel* sans en appeler à l'Idée inatteignable, afin de libérer la philosophie de la structure archéo-téléologique. Et il semble que Hegel, lui aussi, nous invite à penser le procès indéfini *en tant que tel*. En termes hégéliens, il faut penser le procès indéfini comme ce qui retourne à soi-même, d'où la proximité entre le premier Derrida et Hegel ; et cela expliquerait l'utilisation derridienne du mot « dialectique ». Mais, pour Hegel, à la différence du Derrida de 1954, le processus infini sans origine et sans terme est toutefois *clos*, sinon *fini*, clos non pas au sens de la totalité finie, mais clos *dans son indéfinité même*. Il ne s'agit pas de la totalité finie, mais de la totalité infinie ou de la totalité de l'indéfini. C'est cette totalité infinie, nous semble-t-il, que Derrida appelle « clôture » dans *De la grammatologie*. Or, lorsque le processus infini se saisit en tant que tel, comme retour à soi, il n'est *plus* lui-même, mais *déjà* l'infini positif ou infini véritable, qui est toujours présent dans son ensemble : la totalité du processus est alors pleinement présente – parousie, plérôme. Ainsi, l'affirmation de l'indéfini comme tel est à la fois un geste qui consiste à maintenir la philosophie ouverte à l'infini *et* un geste consistant à la fermer, non pas dans son champ délimité, mais dans son ouverture – cette fermeture

⁶¹ Dans l'*Introduction*, Derrida a souligné l'importance de l'« anticipation vécue » de l'*Endstiftung* de la phénoménologie (IOG, p. 155).

serait radicale, parce qu'il n'y a plus de limite à transgresser. Il n'est donc plus question de l'antagonisme entre l'ouverture et la clôture, mais de la clôture comme ouverture⁶².

Pour considérer ce problème de plus près, il importe d'examiner la distinction établie par Hegel entre le mauvais infini, le procès infini et l'infini positif⁶³. Le mauvais infini est l'infini qui est séparé du fini et qui se situe au-delà : « tous deux [le fini et le mauvais infini] étant placés à des endroits différents, le fini l'étant comme l'être-là qui se trouve ici, et, en revanche l'infini [...] étant placé [...] comme un au-delà, dans le lointain trouble, inaccessible ». Mais, par la logique dialectique, le mauvais infini et le fini se rapportent l'un à l'autre, « précisément par la négation qui les isole »⁶⁴ – le mauvais infini est donc un infini qui est lui-même fini. Le fini n'est fini que dans la relation extérieure à l'infini tout en restant son autre, et *vice versa* ; ils se déterminent réciproquement et implicitement dans le rapport de séparation. Cette détermination réciproque entre en scène sous forme de « progrès à l'infini » (*Progress ins Unendliche*), dans lequel le fini dépasse chaque fois sa limite en se dirigeant vers l'infini, et se heurte à une nouvelle limite à dépasser, et *ainsi de suite*, sans jamais atteindre vraiment l'infini. Ainsi, le mauvais infini produit un progrès à l'infini. Or, Hegel ne pense pas que le progrès à l'infini est, comme le pense le jeune Derrida, l'ouverture infinie : selon lui, ce processus est « ennuyeux » (*langweilig*), parce qu'il n'est que la « répétition qui se pérennise d'une seule et même alternance » (*Grande Logique*, t. 1, p. 204) ; sa structure est marquée par l'« ainsi de suite » qui ne permet pas la surprise événementielle. Par cette forme monotone, bien que l'indéfini continue sans fin, il est possible de parcourir son ensemble et de rassembler tous ses éléments au présent. Cela revient à dire que l'indéfini est, malgré son caractère indéfini, non seulement « ennuyeux », mais aussi *totalisable*, il constitue une « clôture ». L'infini véritable ou l'infini positif est ce

⁶² Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière distinguent la totalité hégélienne de la totalité au sens courant, en nommant la première « totalité-mouvement » et la seconde « totalité-somme ». D'après eux, le système hégélien est un « système ouvert » (Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 12-14). Mais, il nous semble que ce système ouvert est, en même temps, plus que jamais clos.

⁶³ Sur le concept de l'infinité chez Hegel, nous nous référons à l'étude de Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Paris, Vrin, 2000, p. 142-152. Voir également, Jean-Marie Vaysse, *Hegel ; Temps et histoire*, Paris, PUF, 1998.

⁶⁴ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique : livre premier, L'être*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 201 (désormais *Grande Logique*, t. 1). La pagination du texte allemand (l'édition originale et celle de Lasson) est indiquée en marge de ses pages.

même processus indéfini conçu en tant que « mouvement complet se fermant lui-même » de l'infini total, « qui consiste à faire retour à soi à travers la négation de soi » (*Grande Logique*, t. 1, p. 210). L'*Aufhebung* du progrès infini à l'infini véritable consiste à saisir véritablement et rationnellement ce progrès, c'est-à-dire, à cesser de le regarder comme imperfectible et à le concevoir comme total.

Tandis que le mauvais infini est l'infini séparé du fini, l'infini véritable serait, dans un autre sens, l'infinité du fini, « sa détermination affirmative, ce qu'il est véritablement en soi ». Cependant, le rapport entre l'infinité et la finité dans l'infini positif n'est pas réciproque ; il ne s'agit pas de l'« unité » statique du fini et de l'infini. C'est le fini qui devient l'infini, c'est l'infini qui est la vérité du fini, et non l'inverse : « dans l'infini, le fini est disparu et ce qui est, c'est seulement l'infini » (*Grande Logique*, t. 1, p. 198). Mais, le disparaître du fini, donc le disparaître du disparaître (*das Vergehen des Vergehens*), ne veut pas dire la fin factuelle ou apocalyptique de tous les étants finis. Cela indique plutôt le fait que le fini – dont la succession est *de facto* infinie – ne peut recevoir son affirmation que de l'infini affirmatif : le fini ne peut se déterminer qu'à partir de l'infini véritable. Autrement dit, il disparaît en tant que fini, mais survit comme un moment dépassé de l'infini véritable. En ce sens, malgré le lexique hégélien, il ne serait pas impossible de dire que l'infini véritable est l'infinité *du* fini. En tout cas, cet infini véritable n'est pas l'infini classique qui se trouve au-delà du fini.

Toujours selon Hegel, alors que l'image du progrès infini est la ligne droite, celle de l'infini véritable est le cercle – cercle des cercles ou spirale. Mais il est nécessaire de se garder d'apprécier cette dichotomie simplifiante. En effet, il n'y a pas deux espèces d'infinis, il y a *un* infini qui se dépasse, se relève et devient le véritable soi – « l'infini est [...] essentiellement seulement en tant que devenir ». C'est donc une ligne devenant cercle ou cercle comme accomplissement de ligne, « ligne s'étant atteinte qui est refermée et totalement présente, sans point de départ ni terme » (*Grande Logique*, t. p. 211)⁶⁵. Ainsi, l'infini véritable est, plutôt qu'un concept inouï et original de l'infini, la conceptualisation

⁶⁵ On pourrait penser que ce geste répète l'argument d'Aristote dans la *Physique*. Derrida examine la proximité entre ce dernier et Hegel dans « Ousia et gramma » que nous allons étudier dans la partie suivante.

ou le « résumption » de ce qui est déjà présent-là. Comme on le sait, l'Idée absolue, pour Hegel, n'est ni l'Idée irréalisable restant à jamais dans l'au-delà, ni une étape dernière comme un moment du parcours : elle est le rassemblement anticipant et récupérant de la totalité du processus d'auto-développement⁶⁶. Le mauvais infini est en soi *déjà* l'infini véritable, il est *déjà* ce qu'il n'est *pas encore*. L'infini véritable n'est pas autre chose que le mauvais infini, il est *encore* ce qu'il n'est *plus*. La raison dépasse l'indéfini en la *recueillant* ou *rassemblant* : « [d]ans la détermination réciproque [...] du fini et de l'infini [...] leur vérité est en soi déjà présente » ; et c'est pourquoi, « il n'y a plus besoin que de recueillir ce qui est *présent* [*vorhanden*] » (*Grande Logique*, t. 1, p. 205). C'est le pouvoir de rassembler qui est vital pour l'esprit hégélien⁶⁷, dans la mesure où il permet de saisir présentement l'indéfini comme *totalité*, c'est-à-dire comme *clôture*. L'infini véritable « *est*, et il *est là*, présent, actuel [*Es ist und ist da, präsent, gegenwärtig*]. Seul le mauvais infini est l'au-delà » (*Grande Logique*, t. 1, p. 211). Autrement dit, il est la présence totale du tout – la présence pleine, qui paraît interdite par le mouvement dialectique dans lequel aucun moment n'est pas indépendant, est enfin récupérée en tant que totalité de ce mouvement⁶⁸. Ainsi, pour Hegel, l'auto-saisissement de l'indéfini comme infini positif permet de prononcer de façon *effective* (*wirklich*) le dernier mot de la philosophie.

L'attitude de Derrida par rapport à Hegel est ambiguë. D'une part, il donne raison à Hegel en ce que ce dernier saisit la *nécessité* de penser l'indéfini comme tel, le principe de

⁶⁶ Dans la *Petite Logique*, Hegel laisse un passage impressionnant : « [l']accomplissement du but infini consiste ainsi seulement à supprimer l'illusion selon laquelle il ne serait pas encore accompli. Le bien, ce qui est absolument bon, s'accomplit éternellement dans le monde [...]. L'idée en son processus se crée à elle-même cette illusion, s'oppose un Autre et son agir consiste à supprimer cette illusion » (*Encyclopédie des sciences philosophiques. I, La science de la logique*, traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 614-615). Ce mouvement totalisant de l'esprit est bien décrit dans l'article suivant : G. Bensussan, « Une pensée de la déséparation : sens et vérité dans la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* », *Schelling-Studien*, Bd. 1, 2013.

⁶⁷ Sans le pouvoir de rassembler, d'*Erinnerung*, l'*Aufhebung*, qui est à la fois dépassement et conservation, est impossible. Ce pouvoir permet de distinguer, chez Hegel, l'esprit de la nature – alors que l'esprit peut sédimenter et récupérer le passé, la nature est marquée par la disparition. Comme nous l'avons noté, cela fait la proximité entre l'idée husserlienne et l'idée hégélienne de l'histoire. Mais en même temps, nous ne pouvons pas non plus penser l'annihilation totale dans la nature hégélienne, car celle-ci n'est que l'être-hors-de-soi de l'esprit. Et c'est cette possibilité de la disparition absolue que Derrida veut penser par la notion de trace, de cendre.

⁶⁸ Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'esprit hégélien rend toutes les choses réellement simultanées dans un *maintenant actuel*. Dans la mesure où tous les passés et tous les futurs constituent une totalité, ils sont (omni-)présents en tant que tout. Ce que Hegel nomme « éternité », ce n'est pas l'arrêt du temps, mais la présence totale de la totalité du temps.

différenciation – dialectique – comme tel sans supposer l’Idée irréalisable. Le mouvement de différenciation n’est plus simplement factice, il est essentiel pour la philosophie. En tant que Hegel accorde un rôle constitutif à la différence, « il est le penseur de la différence irréductible », le « premier penseur de l’écriture » (DG, p. 41). Ce geste de thématiser explicitement la dialectique permet, aux yeux du premier Derrida, d’expliciter le caractère inachevé et infiniment ouvert de la philosophie et, par cela, de respecter la finitude de l’homme philosophant. La « philosophie » élaborée dans *Le problème de la genèse* ressemble donc fortement – peut-être plus fortement que l’auteur l’a pensé – à l’hégélianisme. Or, si le Derrida de *La voix et le phénomène* ne se contente plus de présenter le principe de dialectique, renonçant même à ce mot, ce serait peut-être parce qu’il est, en un sens, plus hégélien qu’auparavant, c’est-à-dire qu’il prend maintenant au sérieux une autre nécessité, nécessité de l’*Aufhebung* du procès infini dans l’infini véritable. En rassemblant tous les éléments au présent, le système hégélien ne permet aucune non-présence foncière, la différence n’étant que la contradiction à surmonter. Affirmer le procès indéfini comme tel le clôture et le totalise. C’est pourquoi Hegel est le « dernier philosophe du livre » - il est « dernier philosophe du livre et premier penseur de l’écriture » (DG, p. 41)⁶⁹. Derrida écrit aussi que la pensée hégélienne est « l’eschatologie », au sens où toutes les étapes du système obtiennent leur sens à partir de la dernière étape qu’est le savoir absolu. Comme ce dernier est la *présence* de l’auto-saisissement totalisant de l’esprit, c’est l’eschatologie non pas de l’au-delà, mais du présent. Si la pensée de la différence, s’il y en a, est présentée *en tant que telle*, elle ne peut éviter le risque de former la clôture. Il en résulte la proximité et la distance entre la pensée de la différence et celle de la dialectique, proximité qu’on ne peut débarrasser une fois pour toutes : « [l]a différence doit signer (en un point de proximité presque absolue avec Hegel [...]) le point de rupture avec le système de l’*Aufhebung* et de la dialectique spéculative » (PO, p. 60). Il est nécessaire de penser la différence comme telle, donc sans en appeler à l’idéal de la présence pure. Mais, sont aussi

⁶⁹ Ces deux qualifications ne font pas simplement que se juxtaposer, elles se déterminent l’une de l’autre. Hegel est le premier penseur de l’écriture, précisément parce qu’il est le dernier philosophe du livre, et *vice versa*. En tant que « dernière philosophie », en tant qu’« achèvement de la métaphysique », l’hégélianisme marque la limite de la métaphysique sous la forme de « sans limite ». Mais la délimitation est déjà dé-limitation, car elle annonce son au-delà que la raison spéculative ne peut plus s’approprier.

nécessaires une autre stratégie, un autre texte, une autre écriture qui ébranlent même ce « comme tel ». La déconstruction s'explique avec l'hégélianisme en reconnaissant sa vérité hyperbolique, car il faut commencer par « [s]upporter l'évidence hégélienne » (ED, p. 370). C'est dans ce contexte qu'il dit que l'« hégélianisme semble plus radical » dans la métaphysique et que « nous croyons tout simplement au savoir absolu comme *clôture* sinon comme fin de l'histoire. Nous y croyons littéralement. *Et qu'une telle clôture a eu lieu* » (VP, p. 114-115). La métaphysique n'est pas quelque chose qu'on a pu éviter et qui s'achève, sinon se termine, avec la présence absolue de l'Idée. Il n'est pas impossible de dire que, non sans ironie, Derrida assume un « hégélianisme sans réserve »⁷⁰.

Résumons cette argumentation. Pour Husserl, l'indéfini est *de facto* irréductible. Le jeune Derrida considère cette irréductibilité comme *essentielle* et explicite le principe de différenciation – dialectique. Hegel, lui aussi, pense la dialectique en tant que telle, mais il soutient également que l'indéfini saisi comme tel *doit* devenir l'infini véritable qui ne permet pas l'altérité radicale. Comme le Derrida de *La voix et le phénomène* accepte cette nécessité de l'*Aufhebung*, il lui est impossible d'en rester à la position qui « t[ient] pour irréductible le faux-infini » (ED, p. 176). Il convient donc de s'expliquer aussi avec la logique hégélienne. D'un côté, il faut penser la différence *comme telle* avec Hegel et contre Husserl, de l'autre, il faut penser, cette fois contre Hegel, la différence sans toutefois en faire la totalité de l'infini positif, donc en déconstruisant ce « comme tel ». Cependant, le dialogue derridien avec Hegel est littéralement *sans fin* – mauvais infini – car chaque fois qu'on élabore la notion résistant à la totalisation spéculative, cette notion *comme telle* risque de réintroduire la totalisation à laquelle elle résiste. L'*Aufhebung* revient toujours pour hanter la différence. Il est inexact de comparer la différence à la dialectique sans *Aufhebung* ou sans synthèse, car un tel mouvement indéfini *en tant que tel* est lui-même une synthèse ou une

⁷⁰ Le rapport entre Derrida et Hegel s'avère ainsi compliqué. Certains semblent regarder Derrida comme un penseur « postmoderne » qui résiste radicalement à la totalité hégélienne – en un sens, cela est vrai. Néanmoins, cette résistance ne s'effectue pas sous la forme de la « réfutation » de l'hégélianisme. Le rapport ambigu avec Hegel est une des caractéristiques communes de sa génération pour laquelle l'influence de Kojève, d'Hyppolite et de Jean Wahl est considérable. Derrida dira dans un entretien : « j'appartiens jusqu'à un certain point à la configuration "anti-dialecticienne" qui a rassemblé en France des philosophes comme Foucault, Deleuze, et d'autres. Je me sens moins "anti-dialecticien" qu'eux, mais je le suis plus qu'Althusser » (*Politique et amitié*, Paris, Galilée, 2011, p. 67).

Aufhebung : « de l'*Aufhebung*, [il] y en a toujours » (PO, p. 130). La différence ressemble à l'*Aufhebung* à s'y méprendre. *Et pourtant*, ou plutôt, « [c]'est pourquoi il a paru nécessaire de désigner l'*Aufhebung* comme la cible décisive ». S'« il faut faire la critique sur le concept d'*Aufhebung* ou relève », c'est que celui-ci « reste le recouvrement *le plus séduisant, le plus "relevant"*, parce que *le plus ressemblant*, de cette graphique [de la supplémentarité ou de l'hymen] »⁷¹. Tout se joue autour de cette différence subtile, mais décisive. Il nous semble que cela va de même pour la « présence ». Si Derrida persiste à critiquer la présence comme « cible décisive » de sa déconstruction, c'est qu'elle est le concept le plus séduisant, même indépassable et irrécusable. Sur ce point, nous reviendrons à la fin de cette thèse.

Alors, comment la déconstruction s'écarte-t-elle du pouvoir infini de la dialectique spéculative ? Nous pouvons indiquer trois traits principaux de la stratégie derridienne.

1) Notre penseur marque le restant incorporable dans le système, non-présence irréprésentable, qui résiste au pouvoir de rassemblement – par exemple, dans *Glas*, pierre, Juif, sœur, religion naturelle, temps, cendre, etc. Il est aussi nécessaire de mettre en rapport des éléments non-présents avec le système de la présence. Par exemple, dans son article sur Bataille, Derrida cherche à penser l'« économie générale » dans laquelle la phénoménologie de l'esprit est « comprise » et « inscrite » (Cf. ED, p. 398-399). Cette économie est plus générale que le système hégélien, car elle tient compte de la « dépense sans réserve [...] la mort, [...] l'exposition au non-sens, etc. » (MP, p. 20), que ce système feint de ne pas voir. Or, Derrida indique que la déconstruction n'est pas simplement « anti-systémique », elle « n'est pas une méthode pour trouver ce qui résiste au système ; elle consiste à prendre acte, dans la lecture et dans l'interprétation des textes, que ce qui a rendu possible l'effet de

⁷¹ J. Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 280, nous soulignons. Il nous semble donc possible de dire que la différence ressemble, en un sens, à l'infini véritable plutôt qu'au mauvais infini. Certains pensent que la différence est semblable au mauvais infini, car les deux produisent un mouvement indéfini sans atteindre à la présence pleine. Par exemple, Agamben décrit la trace comme l'*Aufhebung* suspendue (*Le temps qui reste*, traduit par Judith Revel, Paris, Rivages, 2000, p. 162-164). Gérard Bensussan critique cette interprétation donnée par Agamben (« La politique et le temps. Autour de Derrida et du messianisme », nous indiquons l'adresse Web du texte numérique de cet exposé dans la bibliographie). Ce type d'interprétation est aussi présenté par un lecteur favorable à Derrida : Martin Hägglund soutient que la différence est la finitude infinie, le mauvais infini, qui résiste à l'incorporation dans l'infini positif (*Radical Atheism*, op. cit., p. 92-93). Comme nous venons de le voir, Hegel montre la nécessité de l'*Aufhebung* du mauvais infini. C'est en prenant au sérieux cette nécessité que Derrida élabore la différence et la déconstruction, précisément pour y résister.

système chez les philosophes, c'est une certaine dysfonction, un désajustement, une certaine incapacité à fermer le système »⁷². Il utilise parfois la notion d'« infini structural »⁷³ pour indiquer le système indéfini et non-totalisable, car cet infini ne comporte aucun centre.

2) Mais, il ne suffit pas de nommer « infini structural » ce système infini, parce que tous les mots *en tant que tels* peuvent être réappropriés par la métaphysique. C'est pourquoi, Derrida fait proliférer une liste, une chaîne de ses motifs, à savoir déconstruction, différence, supplément, dissémination, *pharmakon*, etc. De ce point de vue, même le nom de « différence reste un nom métaphysique et tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques » (MP, p. 28). Cela produit une dérive sans fin des métaphores derridiennes.

3) Il élabore le style singulier de l'écriture qui cherche à ébranler l'argument philosophique – c'est le cas, par exemple des deux colonnes de *Glas*, du dialogue fictif dans *Feu la cendre*, des lettres pseudo-autobiographiques dans *La carte postale*⁷⁴. Quant à *La voix et le phénomène*, l'auteur ne cesse d'énumérer les éléments « non-présents » qui renversent le primat donné au présent à l'intérieur de la phénoménologie, à savoir, l'indice, l'espace, le ressouvenir, l'écriture, l'alter ego, le non-remplissement. Il importe de les considérer, non pas comme des moments dérivés de la présence, mais comme des moments constitutifs de la présence. Le mot le plus marquant d'une telle altérité non-présente dans cet ouvrage, c'est sans doute la mort et, de plus, *ma* mort. Comme nous l'avons vu, considérer le présent comme indéfini revient à reconnaître qu'il *est* toujours, avant ma naissance et après ma mort. Cette indéfinité implique ma mort, ma disparition en général.

[C]et apparaître de l'Idéal comme différence infinie ne peut se produire que dans un rapport à la mort en général. Seul un rapport à ma-mort peut faire apparaître la différence infinie de la

⁷² J. Derrida, *Le goût du secret : entretiens 1993-1995*, Paris, Hermann, 2018, p. 8.

⁷³ Sur le concept « infini structural » et sur l'analyse derridienne du concept de l'infini chez Hegel, voir également Rodolphe Gasché, "Structural infinity", *Inventions of Difference*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 129-149.

⁷⁴ Ce qui produirait le rapprochement avec Nietzsche, « c'est d'un changement de "style", Nietzsche le disait, que nous avons peut-être besoin ; et s'il y a du style, Nietzsche nous l'a rappelé, il doit être *pluriel* » (MP, p. 163). Ou plus tard : « [s]ans parodie discrète, sans stratégie d'écriture, sans différence ou écart de plumes, sans le style, donc, le grand, le renversement revient au même dans la déclaration bruyante de l'antithèse. D'où l'hétérogénéité du texte » (J. Derrida, *Éperons* (1972), Paris, Flammarion, 1978, p. 77). De ce point de vue, notre lecture, qui tente de récapituler quelque peu schématiquement un aspect de la pensée derridienne, est, bien sûr, insuffisante et violente. Mais nous croyons qu'une telle schématisation est toutefois nécessaire jusqu'à un certain point, pour résister à la « mauvaise interprétation » de ses textes.

présence. Du même coup, comparé à l'idéalité de l'infini positif, ce rapport à ma-mort devient accident de l'empiricité finie. L'apparaître de la différence infinie est lui-même fini. Dès lors, la différence qui n'est rien hors de ce rapport, devient la finitude de la vie comme rapport essentiel à soi comme à sa mort. *La différence infinie est finie* (VP, p. 114, Derrida souligne).

Il ne s'agit pas de la mort en général, mais de *ma* mort qui est la fin ultime de ma vie, l'altérité à jamais immaîtrisable pour moi. Autrement dit, elle est la « mort pure et simple, cette mort muette et sans rendement, Hegel l'appelait négativité abstraite, par opposition à la “négation de la conscience qui supprime de telle façon qu'elle conserve et retient ce qui est supprimé” » (ED, p. 375). Ma mort interdit essentiellement le rassemblement au présent – elle n'est peut-être pas l'altérité parmi d'autres, mais elle est ce à partir de quoi Derrida pense l'altérité générale. Comme l'indéfini n'est pas ouvert sans le rapport avec *ma mort*, la différence est *finie*. Cependant, puisqu'elle ne se limite pas à démarquer la totalité finie de ma vie, elle la dépasse, elle est *infinie*. Pour le dire autrement, elle transmet la trace d'un passé absolument perdu avant ma naissance et laisse une trace cryptée pour l'à-venir au-delà de mon futur. C'est entre la totalité infinie et la totalité finie que l'auteur nous propose de penser la différence infinie-finie : « [o]n ne peut donc plus la penser dans l'opposition de la finité et de l'infinité » (VP, p. 114).

Nous arrivons à la fin de ce livre qui cherche « ce qui “commence” alors, “au-delà” du savoir absolu, des pensées inouïes », « l'ouverture d'une question inouïe n'ouvrant ni sur un savoir ni sur un non-savoir comme savoir à venir » (VP, p. 115). Nous sommes à présent convaincus que cet « au-delà » ne signifie pas le dehors entourant la clôture de la métaphysique, auquel nous puissions arriver en franchissant la frontière. Il est plutôt question de reprendre la rupture, la différence, la cicatrice à l'intérieur de la métaphysique en tant que trace du dehors et, par cela, de transformer le dedans, de telle sorte que la distinction entre dedans et dehors soit remise en question. Cela ébranle d'abord l'auto-représentation de la métaphysique comme domaine circulaire et homogène⁷⁵. Penser la présence comme trace – trace de l'effacement de la trace –, c'est reconnaître l'irréductibilité du mouvement indéfini de différenciation. Ce mouvement infini, cette dérive sans fin, n'est

⁷⁵ « La clôture de la métaphysique n'est surtout pas un cercle entourant un champ homogène, homogène à soi dans son dedans, et dont le dehors le serait donc aussi » (PO, p. 77).

pas totalisable, à condition d'être creusé par l'altérité insurmontable, par la perte absolue du passé et l'irruption imprévisible de l'avenir, et par « ma mort ». Et puisque la différenciation est originaire, la présence – « notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire » sa pureté – est *différée* à l'infini. Il faudrait entendre la différence autrement que dans l'horizon archéo-téléologique de la phénoménologie. Cette dernière continue « indéfiniment à interroger la présence dans la clôture du savoir », même si elle connaît l'indéfini de son interrogation. Derrida exige de :

penser comme « normale » et pré-originaire [... une expérience] de la dérive indéfinie des signes comme errance et changement de scènes (*Verwandlung*), enchaînant les re-présentations (*Vergegenwärtigungen*) les unes aux autres, sans commencement ni fin. Il n'y a jamais eu de perception, et la « présentation » est une représentation de la représentation qui s'y désire comme sa naissance ou sa mort. [...] Et [...] contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours (VP, p. 116-117).

Un jour – mais quel jour ? – même les noms de « re-présentation », de « signe », dont Derrida paraît défendre ici l'originarité, devraient être remplacés, car ils sont inévitablement pris dans le système dans lequel la présence est originaire. Il est quasiment impossible de ne pas penser la re-présentation comme dérivée de la présentation. Toutefois, ces noms sont conservés pour le moment – mais jusqu'à quand ? – en tant que « vieux noms » ou « vieux signes », pour marquer le renversement produit par l'opération déconstructrice. La représentation comme origine de la présentation est une thèse absurde, mais cette absurdité « produi[t] sûrement l'insécurité » dans la clôture métaphysique. Comme il est nécessaire d'intervenir dans le contexte historique, il n'est pas suffisant de créer des néologismes en prétendant rompre avec la tradition de la métaphysique : « des pensées inouïes [...] se cherchent à travers la mémoire des vieux signes » (VP, p. 115)⁷⁶. Mais, une telle pensée inouïe pourra-t-elle vraiment avoir lieu ? Pourrions-nous y parvenir effectivement un jour ?

⁷⁶ Derrida explique le problème du « vieux mot » (*pléonisme*) et la double stratégie de la déconstruction dans ses textes écrits autour de l'année 1970 : « [i]l faut élaborer une stratégie du travail textuel qui à chaque instant emprunte un vieux mot à la philosophie pour l'en démarquer aussitôt. [...] Il faut d'une part *renverser* le concept traditionnel d'histoire et en même temps marquer l'*écart*, veiller à ce qu'il ne puisse pas être, en raison du renversement et par simple fait de conceptualisation, *réapproprié*. Il faut donc produire une nouvelle conceptualisation, certes, mais en se rendant bien compte que la conceptualisation elle-même, et à elle seule, peut réintroduire ce qu'on voudrait "critiquer" » (PO, p. 81). Voir également, MP, p. 392-393.

Ou bien restera-t-elle à jamais à *venir* comme l'Idée régulatrice ? Il n'y a peut-être pas de réponse définitive à cette question. Cette pensée n'est pas « présentable » dans le futur, en tant qu'elle remet en question le statut de la « présentation » et, de plus, comme nous l'avons souligné, la sortie une fois pour toutes de la métaphysique est impossible. Mais elle n'est pas non plus l'Idée dont nous *savons* qu'elle est irréalisable. En un sens, cette pensée à venir affecte déjà l'ici-maintenant dans l'imminence messianique. Quoi qu'il en soit, Derrida prend ici résolument parti pour l'au-delà du savoir absolu, pour la pensée inouïe, c'est-à-dire pour l'avenir. Il faut « l'errance d'une pensée fidèle et attentive au monde irréductiblement à venir qui s'annonce au présent, par-delà la clôture du savoir. L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu » (DG, p. 14).

Nous avons lu trois textes de Derrida sur Husserl. Et c'est dans le dernier que s'opère sa déconstruction de la phénoménologie qui est une des représentations modernes de la métaphysique de la présence. En respectant la rigueur de la phénoménologie comme « Méthode du Discours » et en ré-interprétant les analyses husserliennes qui désignent, peut-être à son insu, la hantise irréductible de la non-présence, Derrida veut penser ce qui commence au-delà de la métaphysique – telle est son explication avec Husserl. Mais, le dialogue entre ces deux philosophes semble, tout au moins en apparence, s'interrompre après *La voix et le phénomène*. Derrida s'engagera dans la lecture des textes des autres penseurs, à savoir Hegel, Freud, Nietzsche, Heidegger et Levinas, etc. Pour interpréter cette autre phase de la pensée derridienne, nous avons besoin d'une autre stratégie de lecture. En réservant cette tâche pour une étude ultérieure, nous voudrions entrer dans la dernière partie conclusive de cette thèse, qui a pour objectif de synthétiser son problème du temps et de réfléchir à nouveau sur la signification de sa pensée, à savoir la « déconstruction de la métaphysique de la présence ».

Cinquième partie

Le temps et la présence

Les trois livres derridiens publiés en 1967 marquent un premier aboutissement de la pensée nommée déconstruction, à partir duquel se déroule la longue aventure de Derrida. L'importance du problème du temps, chez lui, s'est jusqu'ici révélée dans notre analyse. Dans cette dernière partie, nous voudrions récapituler la question du temps de façon « thématique », tout en tenant compte de la difficulté de le « thématiser ». Dans le premier chapitre de cette partie (5-1), nous décrivons à nouveau l'idée derridienne du temps à partir notamment du terme de trace. Cela nous permettra de synthétiser et d'exprimer ses caractéristiques majeures que nous avons découvertes dans notre cheminement. Dans le deuxième chapitre (5-2), nous examinerons la difficulté de la conceptualisation du temps en abordant « Ousia et grammè ». Pour autant que nous sachions, il est un seul texte derridien qui est consacré presque exclusivement à la question du temps. Et nous achevons notre travail en examinant les critiques adressées à cette conception de la temporalité (5-3). Cela nous donnera l'occasion de réfléchir à nouveau sur la pensée de Derrida, « déconstruction de la métaphysique de la présence ». Les lecteurs ont tendance à voir dans la conception derridienne du temps uniquement la critique du présent. Quant à nous, nous voudrions questionner *pourquoi* il faut déconstruire le présent en analysant en détail sa question du temps. Cela permettra de mettre en lumière la relation subtile et compliquée entre la déconstruction et la métaphysique.

Chapitre premier (5-1)

Temps et trace

Nous commençons ce chapitre par réexaminer, de façon générale, la notion de trace (5-1-1), et puis comparons cette notion derridienne avec le concept de la rétention chez Husserl (5-1-2). La dernière section est consacrée à élucider le caractère aporétique de la trace en la reliant à la figure de « cendre » (5-1-3).

5-1-1. Trace et différance

Dans *La voix et le phénomène*, une phrase déclare que « [le présent vivant] est toujours déjà une trace » (VP, p. 95). Tout d'abord, que veut dire le mot « trace » ? Il signifie habituellement des marques ou des empreintes laissées par quelqu'un, par un animal ou par quelque chose¹. La trace est souvent considérée comme une marque qui témoigne de l'existence passée de quelque chose, d'une action antérieure. Par exemple, des pistes sur la neige représentent la trace du passage d'un animal ou d'une personne, des ruines romaines sont la trace de l'ancienne civilisation, une île volcanique est la trace de l'éruption d'un volcan, etc. Mais la trace implique aussi que ce qui a laissé cette trace n'y est plus présent. Le criminel laissant les empreintes digitales sur les lieux a déjà fui. La trace témoigne donc autant l'existence *passée* de ce qui laisse la trace que son *absence actuelle* ; elle nous renvoie à un passé qui *n'est plus*. Il s'agit de « [l']absence d'un *autre* ici-maintenant, d'un autre présent transcendantal, d'une *autre* origine du monde apparaissant comme telle, se présentant comme absence irréductible dans la présence de la trace » (DG, p. 68).

Ainsi, que signifie « le présent vivant est toujours déjà une trace » ? On serait tenté de penser que le présent est une conséquence ou un effet des événements passés qui n'existent

¹ C'est-à-dire qu'elle dépasse et perturbe la frontière entre l'homme, l'animal et la chose : c'est pourquoi, Derrida dira trente ans plus tard, « il y a si longtemps, j'avais substitué le concept de trace à celui de signifiant ». Comme « la structure de la trace suppose que *tracer* revient à *effacer une trace* (toujours présente-absente) autant qu'à l'imprimer, toutes sortes de pratiques animales, parfois rituelles, associent, par exemple dans la sépulture et le deuil, l'expérience de la trace à celle de l'effacement de la trace » (*L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 185).

plus. Toutes les choses ont leur passé comme cause. Mais une telle idée ne reviendrait pas nécessairement à ébranler le privilège du présent, ni à accorder au passé le statut d'origine du présent. C'est parce que ce passé qui précède et qui cause le présent actuel a été, lui aussi, présent ; il est le présent devenu passé. Dans la compréhension vulgaire du temps, le passé signifie ce qui a été présent, donc le « présent passé ». C'est pour s'opposer à une telle idée que Derrida recourt à la notion de trace, en s'inspirant principalement de Levinas, mais aussi de Freud et de Heidegger. Notre penseur avance d'abord l'idée que le rapport avec ce que l'on appelle le passé et l'avenir est obligatoire pour que le présent apparaisse *comme tel*. Autrement dit, le présent n'est lui-même que dans son rapport, dans sa différence avec son autre. Si le présent existe avant un tel rapport, il ne peut être temporel : il est alors ou bien l'immobilité éternelle qui ne peut se modifier en passé, ou bien le surgissement absolu qu'on ne peut saisir comme présent. Le présent est compréhensible pour nous, parce qu'il apparaît comme avenir du passé et passé de l'avenir. Derrida dit clairement dans la « Différance » que « la trace ne se rapport[e] pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constitu[e] ce qu'on appelle le présent *par ce rapport même à ce qui n'est pas lui* » (MP, p. 13, nous soulignons). Le présent est ici compris non pas comme quelque chose de substantiel, mais de relationnel. Puisque le présent ne peut se constituer sans rapport avec le passé et le futur, leur complication doit être irréductible. Mais si cette différence est indispensable pour l'apparition du présent, et que c'est elle qui constitue la présence du présent, elle doit être *plus originaire* que le présent lui-même. La trace est la présentation, au sens où elle permet la présence du présent. S'agissant de la différence *constitutive* du présent, elle n'est pas la différence entre les présents constitués. Il faut penser le mouvement qui produit la différence et le présent, mouvement que Derrida nomme « différance ».

[...] ici l'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originaire qu'aucune simplicité absolue ne précède. Telle serait donc la trace originaire. Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait. Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement pur qui produit la différence. *La trace (pure) est la différance* (DG, p. 91-92, c'est Derrida qui souligne).

Le présent n'apparaît qu'en *retenant* un passé comme passé et en se *différant* de ce passé retenu. Il est donc question d'un mouvement de différenciation² : celle-ci est une des deux sources du néologisme « différence ». Si l'on définit de façon classique la différence, c'est « le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués » (MP, p. 9). Mais, parce que ce processus précède la scission entre l'activité subjective et la passivité, la différence n'est ni simplement active, ni simplement passive. Or, en tant que la trace signifie une marque laissée *par* quelqu'un ou quelque chose, la notion derridienne de trace n'est plus trace au sens courant du mot, elle indique plutôt le mouvement *originaire*. Le sujet pris pour l'origine de la trace est, lui aussi, une trace de l'autre qui est également une autre trace et *ainsi de suite*. Nous, êtres finis, sommes toujours déjà, dès la naissance, engagés dans l'enchaînement à l'infini de traces et ne pouvons remonter à l'origine de ce mouvement. Une origine simple, une présence pleine, est une illusion qui est produite, reproduite, *après coup* et *supplémentairement*. Si une telle origine existait, le mouvement de différence n'aurait pu commencer³. La trace est originnaire : elle est « archi-trace ».

Les termes d'« originnaire » et d'« archi- » sont ici utilisés avec réserve ; alors même que le concept traditionnel d'origine présuppose la simplicité, la logique de trace la déconstruit. Dire que la trace est originnaire, c'est dire que l'origine simple n'existe pas. Du point de vue du problème du temps, cela signifie que le présent est *originnairement* constitué par son rapport au passé et au futur. On pense normalement que le présent existe d'abord et qu'il se modifie ensuite en passé. Derrida cherche à penser le rapport qui fissure toujours déjà le présent avant que celui-ci devienne passé. C'est en ce sens que le passé auquel la trace renvoie est un « passé qui n'a jamais été présent » ou un « passé absolu ». De plus, « comme passé a toujours signifié présent-passé, le passé absolu qui se retient dans la trace ne mérite plus rigoureusement le nom de “passé” » (DG, p. 97). Le présent pur et plein

² Comme nous avons vu dans la partie précédente (4-4-1), Derrida nomme aussi ce mouvement de différenciation « autoaffectation » : un maintenant n'est un nouveau maintenant qu'en se différenciant et s'affectant des autres maintenant. La temporalité élaborée par Derrida est donc « le “temps” repensé à partir de la différence dans l'autoaffectation » (VP, p. 81).

³ L'idée de l'origine simple est inapte à expliquer le commencement de l'histoire. Si l'origine est pure et pleine, il n'est pas nécessaire qu'elle sorte de soi. C'est pourquoi, la pensée archéologique recourt souvent à une force extérieure et énigmatique pour expliquer le commencement de l'histoire ; par exemple, une catastrophe détruisant l'état primitif chez Rousseau (cf. MP, p. 176).

n'existe pas – non seulement *de fait*, mais aussi *en principe*. Il est *différé* à l'infini – c'est une autre source du mot différence, différence comme temporisation. La différence est en même temps différenciation et temporisation. Mais, que veut dire « passé absolu » ou « passé qui n'a jamais été présent » ? Un tel passé n'est-il pas impossible ? Ne renvoie-t-il pas à une sorte de non-présence absolue comme l'envers de la présence pleine ?

5-1-2. Trace et rétention : au commencement était la trace

Il est nécessaire de comparer le concept husserlien de rétention avec celui de trace chez Derrida. Même si notre penseur souligne, le plus souvent, l'écart qui sépare ces deux concepts, il nous semble qu'il y a entre eux une proximité⁴. Dans *Le problème de la genèse*, Derrida souligne le caractère particulier de la rétention ; celle-ci introduit dans le présent – présent élargi – une *certaine* non-présence ou une « quasi-présence ». La rétention ne concerne pas la présence, ni une simple absence, mais, écrit Gérard Granel, la « présence comme mode de l'absence »⁵. Cette « inestimable découverte » (Ricœur) phénoménologique nous permet de sortir de la *Realität* qui est saturée des choses présentes. Le concept de rétention commence ainsi à ébranler celui de présent simple. De fait, Husserl écrit dans les *Leçons* : « c'est seulement avec celle-ci [modification du passé] que nous avons épuisé le concept du maintenant » (Hua X, S. 68 ; *Leçons*, p. 88). Toutefois, Derrida arrive en 1967 à une conclusion que l'avancée de Husserl n'est pas suffisante :

La structure du retardement (*Nachträglichkeit*) interdit en effet qu'on fasse de la temporalisation (temporisation) une simple complication dialectique du présent vivant comme synthèse originaire et incessante, constamment reconduite à soi, sur soi rassemblée, rassemblante, de traces rétentionnelles et d'ouvertures protentionnelles. Avec l'altérité de l'« inconscient », nous avons affaire non pas à des horizons de présents modifiés — passés ou à venir — mais à un « passé » qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais, dont l'« avenir » ne sera jamais la production ou la reproduction dans la forme de la présence. Le concept de trace est donc incommensurable avec celui de rétention, de devenir-passé de ce qui a été

⁴ De fait, Bernet écrit que « [t]he best illustration of such a trace which produces a presence while manifesting its original loss and impossibility is the retention of a present non-point into the past » (“Derrida-Husserl-Freud : The Trace of Transference”, *Alter*, n° 8, 2000, p. 18).

⁵ Cf. G. Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, op. cit., p. 76.

présent. On ne peut penser la trace — et donc la différence — à partir du présent, ou de la présence du présent (MP, p. 21-22).

Ce qui différencie la trace de la rétention, c'est d'abord l'ordre de succession entre le présent et ce qu'on appelle le passé et le futur. Dans la rétention, le passé est une modification du présent, de l'impression originaire ; dans la trace, il s'agit du mouvement originaire et constitutif du présent. Tout en élucidant le caractère indispensable de la rétention pour la constitution du présent élargi, Husserl ne doute pas de la précédence du présent ; il peut donc écrire que « l'impression originaire est le non-modifié absolu, la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs » (Hua X, S. 67 ; *Leçons*, p. 88). Derrida soutient avec force l'originarité de la trace, en un sens, il renverse la hiérarchie entre le présent et le passé — mais, nous ne pouvons plus le nommer simplement « passé » pour les raisons que nous venons de voir. Comme c'est la trace qui constitue le présent, il est impossible de comprendre suffisamment le constituant dans la forme du constitué, du présent : un passé auquel la trace nous renvoie est donc un « passé qui n'a jamais été présent ».

Cependant, nous devons nous demander pourquoi il faut renverser l'ordre entre présent et passé. L'idée du « passé qui n'a jamais été présent » introduite avec ce renversement n'est-elle pas absurde ? Si un tel passé existe, le rapport entre celui-ci et le présent n'est-il pas « impossible-impensable-indicible » ? Probablement. Mais avançons avec prudence. D'abord, nous pouvons indiquer deux raisons pour lesquelles le primat du présent doit être déconstruit. Premièrement, dans le cours sur Heidegger, Derrida avance que la forme du présent ne permet pas de penser ma mort et ma naissance, c'est-à-dire la non-présence profonde et inassimilable dans la forme du présent vivant. Aussi longtemps que l'on pensera le temps à partir du présent, il sera difficile de tenir compte de cette altérité de la non-présence. Le passé est irréversiblement perdu et l'avenir est absolument imprévisible. Si la rétention et la protention sont des modifications du présent, elles restent présentifiées. De même, alors que la modification du maintenant en rétention est *continue*, la trace inscrirait une certaine discontinuité ou rupture dans le temps. Pour distinguer les deux phases, il faut un intervalle qui les sépare ; et comme l'intervalle est toujours spatial, la différence en tant que trace est aussi une « spatialisation ». Deuxièmement, si le présent est plus

originnaire que la trace, son rapport avec le passé et le futur devient, en dernière instance, réductible. Même si l'entrelacement entre les présents est *de fait* irréductible, *idealiter* il est réductible.

Commençons par le deuxième point. Comme nous l'avons vu, Husserl reconnaît l'impossibilité *factuelle* d'isoler une phase dans le temps, donc une impression originnaire comme maintenant pur. Cependant, au moins en droit, il pense d'abord le maintenant pur et ensuite sa modification en rétention ; c'est-à-dire, il pense le temps *à partir du* maintenant simple comme une limite idéale. Peut-on alors comprendre le temps ? S'il y a d'abord le maintenant dans toute sa plénitude, celui-ci peut-il commencer à s'écouler ? Ne doit-il pas rester un point éternellement figé, parce qu'il ne comprend aucun principe de mouvement ? Derrida écrivait dans *Le problème de la genèse* : « on ne comprend pas comment une expérience originnairement temporelle, identique à elle-même dans un présent absolu et sans faille peut par la suite recevoir de l'extérieur une détermination temporelle » (PG, p. 116). Pour que le temps commence à s'écouler – et il s'écoule effectivement – le mouvement de différence a toujours déjà fissuré le maintenant pur. À moins que l'identité précède la différence, celle-ci n'est pas pensable, car elle ne peut la produire. C'est pourquoi Derrida nous propose de penser la différence constituant à la fois le même et la différence. De même que la vie absolue n'est rien d'autre que la mort absolue, la présence absolue, s'il y en a, n'est rien d'autre que la non-présence absolue⁶.

D'ailleurs, penser le temps à partir du maintenant pur reviendrait à penser le commencement, le *principium* du temps. Il importe d'évoquer le fait que l'impression originnaire est qualifiée non seulement de « point-source », mais aussi de « création originnaire » (*Urschöpfung*). Certes, Husserl écrit qu'« un maintenant que rien n'aurait

⁶ Nous pouvons également penser que, si le présent est lui-même plein et simple, il est impossible de le saisir comme présent temporel, donc comme passé de l'avenir et avenir du passé ; il devient l'instant absolu, jaillissement pur ou création ex nihilo, que l'on ne peut situer dans le temps. Mais, comme nous allons le voir, une telle singularité est nécessaire pour penser l'altérité du temps, celle d'un maintenant instantané. C'est pourquoi Levinas donne de l'importance à l'impression originnaire comme « le “réel” précédant et surprenant le possible » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Poche, 1990, p. 58). Sur ce point, voir aussi László Tengelyi, « L'impression originnaire et le remplissement des protentions chez Husserl », *La conscience du temps ; autour des Leçons sur le temps de Husserl, op. cit.*, p. 29-44. De toute façon, le maintenant est aporétique ; il est originnairement entrelacé avec d'autres maintenant, mais en même temps il s'en distingue radicalement, étant donc entrelacé avec ce qui est foncièrement étranger à lui.

précédé [...] est évidemment impossible » (Hua X, S. 70 ; *Leçons*, p. 91). Mais, aussi longtemps qu'on pense le temps à partir du maintenant comme point-source, on ne peut pas ne pas supposer implicitement le *commencement* du temps – *mutatis mutandis* sa fin⁷. On pourrait peut-être indiquer que la temporalité phénoménologique ne saisit pas l'indéfini *en tant que telle*, mais elle pense le temps, qui est factuellement indéfini, à partir de ou en vue de l'idéal du pur présent qui est équivalent au commencement ou à la fin du temps. Et seul le commencement du temps peut exister, bien entendu, sans le rapport avec les passés. Comme nous l'avons déjà vu, le concept de l'Idée se situe au cœur de la structure archéo-téléologique de la phénoménologie. L'enchevêtrement des moments temporels est *de facto* irréductible dans l'analyse phénoménologique ; le présent plein est donc différé à l'infini. Cependant, ce présent plein, qui se soustrait au mouvement de différence, conserve encore une valeur de fin téléologique. Derrida nous invite, au contraire, à réfléchir sur la présence à partir du mouvement indéfini de différence « en tant que tel », donc sans recourir ni au commencement ni à la fin.

Dans quelle mesure la notion de trace permet-elle de formuler l'indéfini du temps ? Le présent est une trace, c'est-à-dire qu'il se constitue par le rapport avec le passé et le futur. Il est vrai qu'un passé auquel nous renvoie la trace doit avoir été *un présent*, car il n'y a aucune chose qui puisse se soustraire complètement à la forme du présent. Toutefois, ce présent passé, lui aussi, a été constitué par son rapport avec son passé et son avenir. Il

⁷ Nous pensons ici à l'interprétation hégélienne de la première antinomie de Kant. Dans la *Thesis*, Kant montre d'abord l'absurde de la présupposition qu'il n'y a pas le commencement du temps. Si le temps a un commencement, il s'ensuit que jusqu'à chaque « instant donné du temps » (*gegebenen Zeitpunkt*), une éternité et, par conséquent, une série infinie d'états successifs des choses s'est écoulée dans le monde. Cependant, cela est impossible, puisqu'une série infinie se définit par l'impossibilité de parvenir à l'achèvement. Dans cette argumentation célèbre de la *Critique de la raison pure*, Hegel trouve une sorte de pétition de principe. En effet, l'instant donné du temps qui est utilisé dans cette preuve et le commencement du temps dont l'existence doit y être prouvée, sont la même chose, *une limite* du temps – comme le dit Heidegger dans une note de *Sein und Zeit*, le concept de « limite » joue un rôle important pour déterminer le « maintenant » dans l'histoire du problème du temps. Mais, comme Husserl le soutient, le flux du temps continue sans fin, cette limite en tant que maintenant est *transgressée*. L'interprétation de Hegel est la suivante : « [I]a thèse et l'antithèse et leur démonstration ne présentent donc rien d'autre que ces affirmations opposées : une limite est (*eine Grenze ist*) et la limite n'est aussi bien qu'une limite relevée (*aufgehobene*); la limite a un au-delà avec lequel toutefois elle se tient en rapport (*in Beziehung steht*), vers lequel elle doit être transgressée, mais où une telle limite resurgit, qui n'en est pas une » (*Grande Logique*, t. 1, p. 363). Derrida cite cette phrase de Hegel dans l'exergue de « Tympan ». Il s'inspire de cette critique hégélienne de Kant dans sa lecture de Husserl, car « [I]a critique de Kant par Hegel vaudrait sans doute aussi contre Husserl » (VP, p. 114).

s'ensuit que le présent se constitue par le rapport avec le passé qui se forme par le rapport avec son passé plus ancien, et *ainsi de suite*. Il n'y a aucun présent plein dans ce processus indéfini. Un « passé absolu » ou un « passé qui n'a jamais été présent » de la trace n'est ni un présent plein devenant passé, ni un passé qui existe *hors du temps* ou dans *un autre temps*, c'est un passé qui n'a jamais été *pleinement* présent. Mais, s'il y a un commencement ou une fin du temps, ce passé ou ce futur pourrait être un tel présent plein. Ce serait cette idée que, nous semble-t-il, Husserl introduit implicitement lorsqu'il définit l'impression originaire comme point-source, et la rétention comme sa modification. Derrida renverse ce rapport entre présent et passé, soutenant l'originalité d'un certain passé qu'implique la différence. La structure archéo-téléologique dont se sert Husserl pour interpréter la rétention est remise en question, car elle rend difficile la compréhension de l'indéfini *comme tel*.

Cependant, cela ne nous conduit-il pas à un autre paradoxe produit, selon Kant, par une hypothèse du temps infini ? Probablement. Mais, Derrida ne dit pas non plus que le temps n'a pas de commencement. Ce serait peut-être parce que, *pour nous*, qui sommes originairement finis, le temps a toujours déjà commencé, nous sommes toujours déjà, *dès notre naissance*, dans le temps. Autrement dit, dans la mesure où l'on part de notre finitude, le commencement du « temps comme tel » ne peut être, en principe, pleinement élucidé. La différence infinie est ainsi finie. Comme les passés avant ma naissance – à vrai dire *tous les passés* – sont absolument perdus, nous ne pouvons nous interroger sur l'origine du mouvement de différence. Pourtant, cela ne veut pas dire que ce qui est questionné ici par Derrida est seulement *mon temps* – soit comme temporalité subjective de Husserl, soit comme temporalité finie du *Dasein* –, car le *moi*, le *mon temps*, à partir duquel nous devons partir, n'est rien sans le rapport avec l'autre, avec le passé avant ma naissance et l'avenir après ma mort : notre naissance est totalement due à l'autre. La temporalité n'est ni seulement mondaine, ni seulement subjective, mais le lieu de leur complication. Mon temps, mon présent se constitue non seulement par le rapport avec *mon* passé, *mon* futur, mais aussi par le passé ou l'avenir de l'autre qui lui restent absolument hétérogènes.

5-1-3. Trace e(s)t cendre

Revenons à la différence entre la rétention et la trace. Dans la mesure où la rétention concerne le présent devenu passé, elle ne peut expliquer l'altérité radicale de ce qui est déjà passé. Tous les passés étant retenus dans l'enchaînement indéfini des rétentions, ils peuvent être réactivés. La notion de rétention permet difficilement de penser l'oubli, le caractère *irréversible* du passé. De fait, Husserl écrit que « ce qui est retenu “sombre toujours plus loin dans le passé” – mais il y a plus : c'est nécessairement quelque chose qui a sombré, quelque chose qui, nécessairement, permet un souvenir évident, lequel le ramène à un maintenant donné à nouveau » (Hua X, S. 33 ; *Leçons*, p. 49)⁸. Ce qui est passé n'a pas disparu, mais a sombré, c'est-à-dire qu'il est, en un certain sens, conservé et sédimenté. On peut donc toujours récupérer le passé même après son évanouissement du champ temporel originaire. Certes, le ressouvenir est, par essence, plus obscur que la rétention, cette dernière ayant la « validité absolue » (Hua III/1, S. 168 ; *Idées I*, p. 256), parce qu'elle appartient à la sphère originaire. Le ressouvenir comme *Vergegenwärtigung* ne répète adéquatement un passé que lorsque celui-ci demeure dans le champ originaire, et Husserl dit clairement qu'il y a une limite dans le champ originaire (*Leçons*, § 11). Mais, il suggère en même temps que cette limite n'est que factuelle : « *idealiter* une conscience en qui tout resterait retenu rétentionnellement est bien aussi possible » (Hua X, S. 31 ; *Leçons*, p. 46). Cela reviendrait à dire que, dans le temps phénoménologique, *idéalement* tous les passés sont conservés et peuvent être totalement retrouvés. Husserl semble penser le rapport avec le passé à partir de ou en vue de l'idéal de sa récupération intégrale – comme nous l'avons vu, la possibilité de la répétition identique assure l'omni-temporalité de l'objet idéal. Et il est toujours possible de s'approcher de cette Idée au sens kantien par la pratique répétitive du ressouvenir. Dans ce sens, Bernet écrit : « la théorie husserlienne du re-souvenir, l'oubli n'est qu'un accident. Ce qu'on a oublié n'est jamais vraiment perdu, puisqu'il suffit d'une association fortuite pour en “réveiller” le souvenir »⁹.

⁸ La rétention ressemble, en ce sens, à la conception psychanalytique du « refoulement ».

⁹ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 248.

Tandis que le passé qui a sombré reste sédimenté dans la rétention, la trace fait signe vers la disparition irrécupérable – donc la disparition *sans trace* – de ce qui laisse la trace. Certes, la trace au sens le plus universel est déterminée comme la possibilité de la répétition sous sa forme la plus générale (cf. VP, p. 75). Mais elle concerne non pas un présent passé, mais un passé absolu marqué par une impossibilité du retour – elle est donc la répétition de l'irrépétibile. Selon notre philosophe, la trace introduit une passivité profonde : « [c]ette passivité est aussi le rapport à un passé, à un toujours-déjà-là qu'aucune réactivation de l'origine ne saurait pleinement maîtriser et réveiller à la présence. Cette impossibilité de ranimer absolument l'évidence d'une présence originaire nous renvoie donc à un passé absolu. C'est ce qui nous a autorisé à appeler *trace* ce qui ne se laisse pas résumer dans la simplicité d'un présent » (DG, p. 97). Le passé de la trace est ainsi ce qui ne peut être complètement réactivé ; ce passé étant déjà perdu, il existe une altérité radicale par rapport au maintenant. De fait, alors que la rétention est la modification *continue* de l'impression originaire, la différence inscrit un intervalle dans le temps. Comme l'intervalle sépare originairement le présent et le passé, la répétition idéale de ce dernier est non seulement *de facto*, mais aussi *en principe* impossible. La répétition s'accompagne toujours d'une certaine différence, ou bien c'est cette différence qui rend possible la répétition. Dans « Signature, événement, contexte », Derrida appellera une telle répétition, qui est toujours aussi altération, « itération » (MP, p. 375). En outre, « un passé qui n'a jamais été présent » signifie un passé qui n'a jamais été *pleinement* vécu ; la répétition pleine de ce qui n'a jamais été pleinement vécu serait absurde. Le ressouvenir est donc toujours, jusqu'à un certain degré, la constitution *après coup* du passé. Pour ces raisons, la notion de trace rompt avec l'idée de la répétition sans perte du passé que la rétention prend comme modèle idéal.

À vrai dire, ce qui n'est que reconstitué après coup n'est pas seulement le passé, c'est aussi l'idée du présent plein. Comme le présent n'est lui-même que dans son rapport avec le passé et le futur, il doit être originairement doublé par la rétention/protention : il n'est lui-même que comme le passé d'un avenir et comme l'avenir d'un passé. Comme nous l'avons dit, Derrida s'oppose à l'idée qu'il existe d'abord le présent pur, puis que le mouvement de différenciation vient le diviser ; c'est le mouvement de différence qui produit originairement le présent. La différence vient *suppléer* à ce qui est originairement *absent* – telle est la

logique de supplémentarité. Et la notion – ou l’illusion – de la présence pleine, de l’origine en général, est constituée *après coup*. La présence pleine prise normalement comme originaire se révèle être un *dérivé*, un *constitué*, un *effet* de la différence qui est « plus originaire » que la présence.

Voyons de plus près la trace et le passé. On pourrait d’abord dire que la trace ne peut apparaître *en tant que* trace, parce que la trace – comme toute chose – ne peut apparaître que comme *présence*, comme *étant présent*. Il est évident que la trace sur la neige ne contient pas *réellement* le passé, ce n’est que de la neige présente qui prend une forme déterminée. La trace a pour fonction de renvoyer au passé ; mais cette fonction ne se confond pas avec la causalité dans le monde réel. La trace se cache sous l’étant présent ; elle ne peut apparaître *en tant que* trace. Alors que la trace est la présentation constitutive de la présence du présent, elle est elle-même non-présente. Cela revient à dire que « l’effacement appartient à sa structure [de trace]. Non seulement l’effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance, mais l’effacement qui la constitue d’entrée de jeu en trace » (MP, p. 25). Aucun fragment du passé et de l’avenir n’existe réellement dans le monde réel saturé de l’étant présent : seul le présent *est*. En un sens, si un nouveau maintenant peut advenir, c’est que le passé passe sans laisser la trace. Si le passé *reste*, il n’y a pas de place pour l’arrivée de l’avenir. Penser le présent comme trace ne signifie pas abandonner le présent ou lui substituer une trace – le privilège du présent est philosophiquement irrécusable – mais signifie le regarder comme trace, trace de l’effacement de la trace. Il s’agit de réinscrire le présent dans une structure où celui-ci n’est plus la dernière instance.

[L]e présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n’est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l’effacement de la trace (MP, p. 25).

Il n’y a aucune trace du passé dans le monde présent, il n’y a que des choses présentes – la trace est déjà effacée. Mais en considérant la présence comme « trace et trace de l’effacement de la trace », il devient possible de mettre en lumière le mouvement de différenciation qui rend possible la présence du présent, mouvement qui n’est pourtant pas lui-même présent.

D'une part, puisque le présent ne peut apparaître qu'en se différenciant du passé qu'il retient, il est une trace ; d'autre part, comme ce passé retenu est *perdu*, sa trace est déjà effacée – le présent est donc une trace de l'effacement de la trace. La trace marque à la fois la survie et la disparition. La contribution de Husserl consiste à permettre de penser la survie du passé en mettant entre parenthèses le temps naturel qui est aussi le temps de caducité où le passé ne reste pas. Tout en héritant de cette idée de la survie du passé, Derrida y introduit la disparition totale.

Afin d'exprimer cette ambiguïté, il commence, dans les années 70, à mentionner la « cendre » en tant qu'une figure de la trace. Il écrira de façon rétrospective : « le meilleur paradigme de la trace, pour lui [Derrida], ce n'est pas, comme certains l'ont cru, et lui aussi peut-être, la piste de chasse, le frayage, le sillon dans le sable, le sillage dans la mer, l'amour du pas pour son empreinte, mais la cendre »¹⁰. Pourquoi la cendre ? Parce que cette figure témoigne la disparition complète de quelque chose :

La différence entre la trace « cendre » et d'autres traces, c'est que le corps dont la cendre est la trace a totalement disparu, il a totalement perdu ses contours, sa forme, ses couleurs, sa détermination naturelle. Non identifiable. Et l'oubli même est oublié. Dans la cendre tout est anéanti. La cendre est la figure de ce dont il ne reste même pas de cendre d'une certaine manière. Il n'en reste rien¹¹.

La cendre témoigne seulement un fait que quelque chose est absolument perdu et elle ne dit rien sur ce qui laisse cette cendre. Elle est la trace de la disparition absolue. Le passage du passé est ainsi radicalisé par la figure de la cendre ; le passé d'une cendre est absolument révolu sans laisser aucune trace.

Le « passé absolument révolu » est une expression de Levinas dans « Trace et autre » (EDE, p. 198). Une des raisons pour lesquelles Derrida recourt à la notion de trace, c'est pour renvoyer à la pensée de Levinas qui, elle aussi, ébranle le privilège du présent¹². Mais,

¹⁰ J. Derrida, *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987, p. 27.

¹¹ J. Derrida, « Passages – du traumatisme à la promesse », *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 405.

¹² Comme nous l'avons vu dans la troisième partie, Derrida pense que la tentative faite par Levinas est dans le sillage de Heidegger, parce qu'il détruit le privilège de la phénoménalité et du présent par la thématique de la trace (cf. HEH, p. 227).

il convient de prendre garde au fait qu'un tel passé absolument révolu laisse encore une trace. La trace, la cendre est aporétique. Ainsi, d'une part, comme la cendre ne dit rien sur ce dont elle est la trace, elle n'est plus une trace. D'autre part, elle est *encore* la trace témoignant de l'annihilation totale ; c'est une trace de ce qui ne laisse pas trace. Ici, il est question de penser ensemble l'altérité absolue de l'autre et le rapport avec lui. Si le passé est absolument étranger au présent, donc si sa trace est totalement perdue, aucun rapport avec ce passé n'est possible. Mais, c'est le rapport avec ce passé totalement perdu qui constitue la présence du présent. La cendre, tout en indiquant la disparition totale, *reste* ; elle nous donne à penser la restance de ce qui a absolument disparu.

De fait, comme nous l'avons suggéré, « un passé qui n'a jamais été présent » ou « un passé absolu » de la trace ne peut être non plus une sorte de non-présence absolue qui n'a aucun rapport avec le présent. Un tel passé serait un néant impensable ou un passé mythique ou théologique qui ne serait qu'un *autre présent*. La non-présence absolue serait un autre nom de la présence absolue, car les deux ne peuvent avoir aucun rapport avec son autre. Le mot « non-présence » chez Derrida ne veut pas dire quelque chose qui existe ailleurs qu'à la forme de présent – une sortie simple de cette forme est impossible. La non-présence absolue, s'il y en a, est « impossible-impensable-indicible ». Ce terme signifie plutôt quelque chose qui ne se présente pas pleinement et, donc, qui dérange l'opposition présence/absence. C'est pourquoi, le présent n'est pas abandonné par la pensée de la différance, il est *réinscrit* comme un moment dérivé dans une « structure de renvoi généralisé ». Nous ne pouvons ni nous installer pleinement dans la forme du présent, ni la quitter totalement. L'expression d'« un passé qui n'a jamais été présent » est écrite – elle est utilisée, autant que nous sachions, seulement une fois dans la « Différance » – afin de souligner l'importance de l'enjeu du problème de la présence. Cependant, elle risque d'évoquer une sorte de non-présence absolue. Contrairement à ce que dit Derrida, ce passé immémorial a été lui aussi présent, mais, comme il est constitué et fissuré par le rapport avec un passé plus ancien, il n'a pas été purement présent. N'était-il pas plus pertinent d'écrire un « passé qui n'a jamais été *pleinement* présent » ? Mais, si Derrida avait écrit ainsi, le pouvoir d'inversion de cette phrase serait moins considérable. Et, de plus, s'il a pu écrire « un passé qui n'a jamais été présent », c'est que le présent signifie, pour lui, presque toujours présent plein. Nous

reviendrons sur le problème de sa définition étroite du mot « présence » à la fin de cette partie.

Le passé de la trace est absolument perdu, donc irrécupérable ; mais il reste, il survit : il est tracé et répété en tant qu'irrécupérable. Sans la trace, donc sans un rapport avec le passé, aucun présent ne peut apparaître. Cependant, sans la disparition de la trace, donc sans le passage total du passé, aucun présent ou avenir ne peut advenir. Le passé reste *parce qu'il* ne reste plus. La coexistence singulière ou impossible du présent avec un passé qui *à la fois* reste et ne reste plus, Derrida la nomme « *hama* » dans « Ousia et grammè » en se référant à la *Physique* d'Aristote. La cendre est une figure qui exprime bien ces deux faces paradoxales du passé. Comme elle indique l'annihilation totale, elle n'est plus même une trace. Ce qui est perdu est alors oublié, et cet oubli lui-même est oublié. Mais, comme la cendre est en même temps « une escarbille d'absolu »¹³, elle demeure une trace qui seule survit après le « brûle-tout ». On pourrait même dire que la cendre est la trace de l'impossibilité de l'effacement total de la trace : tous les effacements de la trace laissent d'autres traces. La cendre est donc à la fois l'effacement de la trace *et* la trace de l'effacement de la trace ; l'oubli de l'oubli *et* la trace de l'oubli de l'oubli. La rétention et la trace ont, toutes les deux, l'avantage de permettre de penser la restance, la survie singulière du passé. Cependant, alors que la rétention met l'accent sur la conservation du passé plutôt que sur sa disparition, la trace comme cendre explicite son ambiguïté aporétique en soulignant son irréversibilité absolue. Par conséquent, la trace se distingue de la rétention malgré leur proximité, 1) parce qu'elle pense le temps *à partir du* rapport irréductible au passé qui constitue le présent ; 2) parce qu'elle indique le passage absolu du passé. Ainsi, la trace montre bien les deux caractéristiques de l'idée derridienne du temps que nous avons vues, à savoir l'entrelacement irréductible entre les maintenant et leur altérité radicale – ces deux points seront difficiles à expliquer aussi longtemps que l'on pensera le temps à partir du présent. On pourrait peut-être dire que le temps est la restance impossible de ce qui a disparu, hantise improbable de ce qui reste imprévisible – il est *l'impossible*.

¹³ J. Derrida et Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996, p. 28.

Avant d'entrer dans le deuxième chapitre de cette partie, nous voudrions aussi mentionner la signification axiologique de la cendre. Dans un entretien, Derrida énonce :

Je dirais que ce dont je souffre de façon inconsolable a toujours la forme, non seulement de la perte, [...] mais de la perte de mémoire, que ce que je vis ne soit pas gardé, donc répété [...] ; ça, c'est pour moi l'expérience même de la mort, de la catastrophe. Je serais réconcilié avec tout ce que je vis, même les choses les pires, si j'étais assuré que la mémoire m'en reste, ou en reste ainsi que le témoignage qui donne sens ou fait voir, qui permet à la chose de réapparaître. L'expérience de la cendre, c'est l'expérience non seulement de l'oubli, mais de l'oubli de l'oubli, de l'oubli dont il ne reste rien. Alors, c'est le pire et, en même temps, c'est une bénédiction. Les deux à la fois¹⁴.

La cendre est non seulement ambiguë, mais aussi ambivalente – à la fois « le pire » et « une bénédiction ». Il nous semble qu'il y a deux possibilités d'interpréter ce passage énigmatique.

1) Derrida déclare explicitement que la cendre est le pire, parce que celle-ci indique la disparition totale, l'oubli de l'oubli, la catastrophe tragique, peut-être la mort. Et il est indéniable que le mot cendre évoque Auschwitz¹⁵. Derrida oppose la cendre à l'espoir hégélien du phénix qui renaît de ses cendres, marquant la disparition sans retour, sans résurrection, sans espoir. Mais en même temps, elle est une « bénédiction », parce qu'elle est encore une trace. Il est vrai qu'une trace est tôt ou tard effacée, parce qu'elle n'est pas un monument substantiel. Cependant, cet effacement de la trace laisse une autre trace, une trace de l'effacement de la trace. En ce sens, la cendre survit à la catastrophe ; elle pourrait donc être une bénédiction¹⁶. 2) Mais, nous pouvons interpréter d'une autre façon cette thèse

¹⁴ J. Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 220-221.

¹⁵ Le mot effrayant de brûle-tout (holocauste) apparaît parfois dans les textes de Derrida à partir de *Glas* (p. 265-272). L'expression « oubli de l'oubli » (*Points de suspension*, op. cit., p. 221) semble aussi renvoyer à la conception de « holes of oblivion » qu'utilise Arendt pour décrire le système des nazis dans *Les origines du totalitarisme*. Mais, la mention directe de Derrida à la Shoah, à Auschwitz est rare ; sur ce point, cf. J. Rogozinski, *Cryptes de Derrida*, op. cit., p. 186-187.

¹⁶ Il serait possible de comparer cette idée de la cendre avec la pensée de Jankélévitch. Si ce dernier souligne l'irréversibilité absolue du temps et la disparition quasi-totale de la trace du passé, il soutient aussi l'irrévocabilité de ce qui a été. La trace visible du passé disparaît et devient un « presque-rien », l'oubli même est inévitablement oublié, mais seul le fait d'avoir une fois existé est irrévocable. « [L]e passé semelfactif tend vers zéro asymptotiquement [...], il est *comme s'il n'avait jamais existé*, *comme s'il n'était jamais advenu* – mais ce *comme si* est une approximation : l'événement advenu est bien advenu ! » (*L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 50-51) et « [e]ntre le *non-être* et *n'être plus* il y a toute la distance infinie de *l'avoir-été* [...]. Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été » (*Ibid.*, p. 339, souligné par l'auteur). Jankélévitch avance même la « demi-éternité » de l'avoir-été et y trouve une « espérance ». Même si notre vie aura été courte, même si elle n'aura été qu'un point, *stigmè*, par rapport à la durée indéfinie, elle est, en tant que vie

que la cendre est à la fois une bénédiction et le pire. Elle est une bénédiction, car elle permet l'oubli actif nietzschéen qui nous détache de l'enchaînement au passé. La disparition absolue et irréversible du passé est nécessaire pour affirmer la nouveauté inouïe d'un maintenant et d'un avenir. D'autre part, la cendre est encore une trace qui nous attache à ce qui est passé. La cendre qui empêche l'accomplissement de l'oubli actif demeure. Dans la mesure où elle marque l'impossibilité d'effacer complètement la trace, le poids infini du passé qui nous écrase, elle est le pire.

L'ambivalence de la cendre est elle-même dédoublée. D'une part, la cendre est le pire, parce qu'elle marque la disparition absolue, mais, précisément pour la même raison, elle est une bénédiction ouvrant l'avenir imprévisible. D'autre part, la cendre est une bénédiction, car elle permet la survivance de ce qui est perdu, mais, pour la même raison, elle est le pire, en tant qu'elle nous lie à la tradition. Cette ambiguïté viendrait des deux facettes de la pensée derridienne, la mélancolie rousseauiste et l'affirmation nietzschéenne. La première déplore la perte du passé et de la présence originaire, elle est *nostalgique*. Dans des textes pseudo-autobiographiques ou dans des interviews, Derrida avoue clairement qu'il a le désir et la nostalgie de répéter, de revivre tout ce qui est déjà passé. La seconde facette affirme vigoureusement l'oubli actif dont parle la *Généalogie de la morale*. Notre penseur soutient souvent l'importance de l'oubli permettant la dissémination, le don, l'événement : l'oubli fait place à l'arrivée de l'autre. Ces deux motifs s'entrelacent toujours dans ses textes. Il importe de penser la nécessité de cet entrelacement. De même, tantôt Derrida parle de l'injonction de l'oubli actif pour affirmer l'avenir, tantôt il demande « l'acte de mémoire, la résistance à l'oubli », résistance à ce qui laisse oublier le passé, à ce qui « laisse les morts enterrer les morts ». Il est sans doute nécessaire d'assumer en même temps ces deux exigences sans oublier qu'elles sont presque contraires l'une à l'autre¹⁷. Il n'est possible ni

unique, irrévocable et son « fait-d'avoir-eu-lieu » est « inexterminable ». Et il utilise lui aussi la figure de la cendre : « *fecisse* ne p[eut] être nihilisé. Et ainsi ce qui a une fois existé est pour toujours sauvé du néant, quand bien même le braisier de l'ecpyrôse réduirait en *cendres* les derniers vestiges du monde antérieur incinéré : ces *cendres*, dispersées dans les espaces infinis de l'univers, restent au moins des *cendres*, des *cendres éternelles* ; et il y a une distance infinie entre le rien et cette pincée de *cendres dérisoires* » (*Ibid.*, p. 118, nous soulignons). Comment l'espérance désespérante de Jankélévitch croise-t-elle ou ne croise-t-elle pas la pensée euphorique et nostalgique de Derrida ?

¹⁷ Par exemple, dans *Mal d'archive*, Derrida parle de « l'unicité absolue [de la judéité] dans l'expérience de la promesse (l'avenir) et l'injonction de la mémoire (le passé) », et il relie ces deux,

d'être ouvert à l'avenir sans le risque de l'oubli irresponsable, ni de respecter la mémoire sans le risque de la nostalgie désespérante. Leur tension nous propulse dans l'agitation permanente et, par conséquent, nous interdit de nous installer dans la bonne conscience. Sur la tonalité ambiguë des textes derridiens, nous reviendrons à la fin de cette partie.

l'avenir et le passé, dans une phrase « à l'avenir, rappelle-toi de te rappeler l'avenir » (*Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, p. 121).

Chapitre deuxième (5-2)

Le temps, le concept et l'impossible

Nous avons jusqu'ici tenté de décrire la conception derridienne du temps élaborée dans les textes de la deuxième moitié des années 1960, dont les principaux caractères sont, comme nous avons répété, l'enchevêtrement irréductible entre les maintenant et l'altérité absolue entre eux – passé irréversible, avenir imprévisible et instant singulier. Dans le chapitre précédent, nous les avons synthétisés en prenant les notions de trace et de cendre. Notre penseur emprunte cette notion à Levinas et l'approfondit, pensons-nous, en s'expliquant avec le concept de rétention chez Husserl. Le passé a totalement disparu sans laisser aucune trace – c'est pourquoi il est absolument étranger au présent actuel. Mais, en même temps, comme la cendre est encore une trace de la disparition absolue, elle constitue la présence du présent. Ces deux thèses, qui ne semblent pas pouvoir coexister, constituent néanmoins le temps : le temps est l'impossible. Cependant, nous nous heurtons à une autre impossibilité, celle de la conceptualisation ou de la thématization du temps comme tel : le temps est-il thématizable ou conceptualisable ? Parler du temps en l'isolant ne revient-il pas à réduire l'altérité absolue dans le temps et à immobiliser sa mobilité absolue ? Si l'on détermine l'essence du temps, sa forme, sa structure universelle, même le passé et le futur les plus lointains deviennent des modifications du présent, car la forme du temps ne peut être rien d'autre que le présent. Ce problème est déjà annoncé lorsque Derrida parle de la dialectique du temps et de l'éternité dans *Le problème de la genèse*, ainsi que de l'an historicité de l'histoire de l'Idée dans l'*Introduction*. La temporalité comme telle n'est-elle plus temporelle ? Enfin, si l'on se contente de nommer le temps « l'impossible », ne trahit-on et n'atténue-t-on pas ce qu'indique ce nom, à savoir l'impossibilité tout court ? Derrida dit dans *La voix et le phénomène* qu'« il faudrait donner un autre titre [à ce qui se nomme le temps], le “temps” ayant toujours désigné un mouvement à partir du présent et ne pouvant pas dire autre chose » (VP, p.77). Il élabore sa réflexion sur la possibilité de thématizer, de conceptualiser, de penser le temps comme tel dans « Ousia et gramma », texte qui « traitait du présent, de la présence et de la présentation du présent, du temps, de l'être et surtout du non-être, plus précisément d'une certaine *impossibilité* comme non-viabilité,

comme non-voie ou chemin barré : il s'agit de l'impossible ou l'impraticable »¹⁸. Cet article a pour objectif de commenter une note à la fin de *Sein und Zeit* consacrée à la filiation entre Hegel et Aristote en matière de temporalité. Par ce commentaire, Derrida cherche non seulement à démontrer la constance du privilège du présent dans l'histoire de la philosophie, mais aussi à marquer certaines notions dans les textes d'Aristote et de Hegel auxquelles la lecture de Heidegger ne s'intéresse pas. Cela le conduit à remettre en doute le geste heideggérien d'opposer au concept vulgaire un *autre* concept de temps, le temps originaire : « et s'il n'y avait pas d'autre concept du temps que celui que Heidegger appelle "vulgaire" ? Et si par conséquent l'opposition d'un autre concept à celui-ci était elle-même impraticable, non viable, impossible »¹⁹ ?

Résumons l'argument de Derrida dans « Ousia et grammè ». Selon une note de *Sein und Zeit*, Hegel reste fidèle au concept traditionnel du temps, notamment celui d'Aristote. C'est parce que 1) tous deux prennent le temps dans le cadre de la nature ; 2) ils voient l'essence du temps dans le « maintenant » (*Jetzt, nun*) comme « limite » (*Grenze, horos*) comme « point » (*Punkt, stigmè*), comme « *absolute Dieses* » et « *tode ti* », et 3) le temps est saisi dans son rapport avec le cours circulaire, surtout le mouvement céleste. En partant de cette remarque, Derrida retourne au quatrième volume de la *Physique* où Aristote fait, sans doute pour la première fois dans l'histoire de la philosophie occidentale, du temps un thème explicite. Au début, Aristote pose deux questions : le temps est-il placé parmi les êtres ou parmi les non-êtres ? Et quelle est sa nature (*physis*) ? Il s'interroge d'abord sur l'être ou l'existence du temps. Mais cette question arrive à une thèse aporétique, selon laquelle le temps est ce qui n'est pas ou ce qui est à peine, et faiblement. Bien qu'il semble que nous vivons dans le temps, si nous réfléchissons sur l'être du temps, il serait forcé de conclure son inexistence : il existe donc une aporie. Nous devons indiquer que « Ousia et grammè » est le premier texte où est analysé le mot « aporie » qui occupera, comme chacun sait, une place importante dans les écrits tardifs de Derrida. Or, notre philosophe discerne deux phases, deux hypothèses dans cette première question aporétique sur l'existence du temps. Ainsi, selon son interprétation, la première hypothèse et la seconde sont presque contraires l'un de

¹⁸ J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

l'autre. Pourtant, c'est cette diversité interne de ce texte qui non seulement fonde le concept vulgaire du temps, mais qui fournit aussi les ressources pour le critiquer.

La première hypothèse pense le temps à partir du « maintenant » (*nun*) en tant que « partie » (*meros*). Il n'est pas possible de penser le temps sans maintenant, en tant que celui-ci est « la forme que le temps ne peut jamais quitter, sous laquelle il ne peut pas ne pas se donner ; et pourtant le *nun*, en un sens, n'est pas » (MP, p. 43). En effet, d'une part, le maintenant a été, mais n'est plus ; d'autre part, il sera, mais n'est pas encore. Or, le temps se compose de parties passées et de parties futures. Le temps n'est pas dans la mesure où il est composé de parties qui ne sont pas, qui ne participent pas du présent. Ainsi, cette première hypothèse conduit à l'inexistence du temps. Cela va sans dire que l'essence de l'être (*ousia*) est ici déterminée comme être-présent, et l'absence ou le non-être est déterminé comme être-passé ou être-futur. Le point intéressant est le fait que le maintenant comme « élément du temps », comme « forme inaltérable de la temporalisation », est, en soi, considéré comme *intemporel*. À la différence du passé et du futur qui sont temporels, le maintenant est un « noyau intemporel du temps » (MP, p. 44). Hegel précise ce point en distinguant clairement le présent (*Gegenwart*) du maintenant (*Jetzt*). À la différence du maintenant qui est un mode du temps, le présent signifie pour lui l'éternité. Et comme nous l'avons vu, l'éternité hégélienne ne se trouve ni hors du temps, ni dans le temps, mais elle est le temps saisi comme totalité infinie : il s'agit de l'*Aufhebung* du temps. C'est ainsi que « [l]a présence est l'intemporalité dans le temps ou le temps dans l'intemporalité [...] ». L'éternité est un autre nom de la présence du présent » (MP, p. 51). Cette idée du présent intemporel ne suggérerait-elle pas que le temps lui-même est intemporel ?

Il est trop tôt pour le dire. Voyons d'abord le concept hégélien du temps élaboré au début de sa *Philosophie de la nature*, que Derrida considère comme une « reprise dialectique de l'aporie aristotélicienne » (MP, p. 45). Hegel détermine le temps comme la vérité de l'espace, comme une négativité implicitement à l'œuvre dans la spatialisation ou l'espacement de l'espace. Dans le mouvement dialectique, il y a premièrement un espace abstrait et indéterminé, mais il est nié par le point qui est, à son tour, nié par la ligne qui est, finalement, niée par la surface ; la surface restaure la totalité spatiale en comprenant les moments négatifs. Or, « [l]e ne-plus-être et l'être-encore qui rapportaient la ligne au point

et la surface à la ligne, cette négativité dans la structure de l'*Aufhebung* était déjà le temps » (MP, p. 47). L'espace s'espace en se temporalisant. C'est pourquoi « le temps est espacement », en un sens. Après cette description du rapport entre le temps et l'espace, au § 258, Hegel donne une définition du temps qui évoque l'argument de la « certitude sensible » : « le temps comme l'unité négative de l'*être-hors-de-soi* est aussi bien un abstrait, un idéal. – Il est l'être qui, tandis qu'il *est*, *n'est pas*, et tandis qu'il *n'est pas*, *est* : le devenir intuitionné (*das angeschaute Werden*) »²⁰.

Derrida interprète ce passage non seulement comme la « paraphrase d'Aristote », mais aussi comme la répétition de Kant. Au sens où Heidegger accorde à Kant une position singulière et révolutionnaire dans l'histoire de la compréhension du temps, il se montre « généreux » avec lui. D'après Heidegger, Kant découvre le lien originaire du temps et le « je pense » ; mais Hegel recouvre et efface l'audace kantienne. Au contraire, Derrida écrit, allant ainsi à l'encontre de Heidegger, que « Kant est dans le droit fil qui [...] conduit d'Aristote à Hegel » (MP, p. 49). Il invoque trois arguments à l'appui de son interprétation : 1) selon Hegel, le « devenir intuitionné » étant « pur de toute matière sensuelle », « le temps est [...] *ne forme pure de la sensibilité* ou de l'*intuitionner*, le sensible insensible »²¹. Cette détermination hégélienne du temps peut être considérée comme la reproduction directe de celle de Kant selon laquelle le temps est la forme de la sensation interne. 2) De même que Kant relie « je pense » au temps – ce qui mène Heidegger à examiner la pure autoaffectation – Hegel établit un pont entre le temps et le « Je = Je de la pure conscience de soi ». Derrida souligne aussi la filiation entre Kant et Aristote : 3) si Kant détermine le temps comme « forme pure de la sensibilité », c'est parce que « comme le dit Aristote, le temps n'appartient pas aux étants, n'en fait pas plus partie qu'il n'en est une détermination, parce que le temps n'est pas de l'étant en général (phénoménal ou en soi) » (MP, p. 54). Aux yeux de notre penseur, Kant appartient ainsi à la configuration traditionnelle depuis Aristote jusqu'à Hegel. Pourquoi Heidegger – au moins le Heidegger de *Sein und Zeit* et de *Kantbuch* – soumet-il seulement Kant à la « répétition généreuse », et la refuse à Aristote et à Hegel ?

²⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II : Philosophie de la nature*, traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 197, cité dans MP, p. 48.

²¹ *Ibid.*, cité dans MP, p. 49.

Le troisième point est notamment important, parce qu'il concerne le primat du présent qui constitue la « continuité ininterrompue » de l'histoire de la conception du temps. Alors même qu'Aristote pose l'aporie au début de son analyse du temps, il semble qu'il ne donne pas la réponse. Derrida cite l'étude de Joseph Moreau qui avance que, même si Aristote a nettement posé le problème, l'aporie, en matière de l'être du temps, il « a peut-être en partie éludé » d'y répondre. C'est-à-dire qu'Aristote ne dépasse pas l'idée « exotérique », selon laquelle le temps n'existe pas ou n'a qu'une existence imparfaite et obscure²². Or, si l'idée exotérique ou vulgaire conclut à l'inexistence du temps, c'est qu'elle *pré-détermine* l'être comme être-présent et l'absence comme être-passé ou être-futur :

Le temps n'est pas (parmi les étants). Il est néant parce qu'il *est temps*, *c'est-à-dire* maintenant passé ou futur. Le *c'est-à-dire* suppose ici que j'aie quelque anticipation de *ce qu'est* le temps, à savoir le non-présent dans la forme du maintenant passé ou à venir. Le maintenant actuel n'est pas le temps parce qu'il est présent [...]. Cela signifie [...] qu'on a déjà déterminé l'origine et l'essence du né-ant comme temps, comme non-présent en l'espèce du « pas-encore » ou du « déjà-plus ». Il a donc fallu faire appel au temps, à une pré-compréhension du temps [...] pour dire la né-antité du temps (MP, p. 57, souligné par Derrida).

Étant donné qu'Aristote n'approfondit pas l'aporie de l'être du temps, il conserve la pré-compréhension du temps, pré-compréhension que Heidegger qualifie de *vulgaire*. Kant hérite de cet évitement de l'aporie : « [c]e qui est métaphysique, c'est peut-être moins la *question* éludée que la question *éludée*. La métaphysique alors se poserait par cette omission » (MP, p. 53, souligné par Derrida). Il est vrai que la définition du temps donnée par Kant comme forme du sens interne se soustrait, jusqu'à un certain point, à l'idée qui pense le temps seulement dans le cadre de la *Vorhandenheit*. Mais, selon Derrida, cette « percée kantienne » est déjà préparée par Aristote, elle demeure donc encore dans le système instauré par lui qui pense le temps à partir du présent. Il ne s'agit pas de réfuter la pensée kantienne en prétendant qu'elle n'est pas *suffisamment* révolutionnaire, il est question de réfléchir sur la complicité irréductible entre soumission et soustraction à la

²² Joseph Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue, Antenore, 1965, p. 92. Cependant, il existe d'autres interprétations, selon lesquelles les descriptions après le chapitre onze résolvent l'aporie posée au début. En distinguant *energeia* et *dynamis*, Aristote montre en fait l'existence réelle et actuelle du temps. Sur cette interprétation, cf. Michael Inwood, "Aristotle on the Reality of Time", *Aristotle's Physics*, Lindsay Judson (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 151-178.

métaphysique. Le passage suivant semble accablant pour les tentatives de sortir ou de renverser la métaphysique :

Il n'y a *aucune chance* pour que dans la *thématique* de la métaphysique quelque chose ait bougé quant au *concept de temps*, d'Aristote à Hegel. Les concepts fondateurs de substance et de cause, avec tout leur système de concepts connexes, suffisent, quelle qu'ait pu être leur différenciation et leur problématique interne, à (nous) assurer le relai et à nous assurer de la continuité ininterrompue, quoique fort différenciée, de tous les moments de la Métaphysique, de la Physique, de la Logique, en passant par l'Éthique. *Faute de reconnaître cette puissante vérité systématique, on ne sait plus de quoi l'on parle quand on prétend interrompre, transgresser, excéder, etc., la « métaphysique », la « philosophie », etc.* Et, de faute d'une rigoureuse reconnaissance critique et déconstructive du système, l'attention si nécessaire aux différences, coupures, mutations, sauts, restructurations, etc., s'encombre dans le slogan, la niaiserie dogmatique, la précipitation empirique – ou tout cela à la fois, se laisse en tout cas dicter *a tergo* le discours même qu'elle croit contester (MP, p. 42, nous soulignons).

Nous allons revenir au problème de la continuité de la métaphysique, dans le dernier chapitre de cette partie. Re commençons à suivre l'argument compliqué d'Aristote ; nous restons encore dans la première hypothèse de la première question aporétique concernant l'existence du temps, selon laquelle le temps est composé du maintenant comme sa partie. Dans une deuxième hypothèse, Aristote dit le contraire : le maintenant n'est pas la partie et le temps n'est pas composé de maintenant (Physique 218a). Le maintenant n'est pas la partie du temps, parce qu'il ne peut coexister – mais de quelle coexistence s'agit-il ? – avec un autre maintenant, c'est-à-dire le temps n'est pas spatial : « [l]e temps se distingue de l'espace en ce qu'il n'est pas, comme le dira Leibniz, “ordre des co-existences”, mais “ordre des successions” » (MP, p. 62). C'est ainsi qu'il refuse l'identité simple entre le temps et l'espace, ou le mouvement. Tout en restant prudent au sujet d'une telle identification, dans la deuxième phase de l'aporie, Aristote développe néanmoins ses considérations sur le temps en recourant à la *ligne (grammè)*, au mouvement, au nombre. Derrida y voit la « dialectique : non pas au sens étroitement aristotélicien, mais déjà au sens hégélien » (MP, p. 62). Le philosophe grec affirme d'abord que le maintenant est une partie du temps – c'est-à-dire le point – mais il affirme immédiatement le contraire : le maintenant n'est pas une partie. Parallèlement, il rejette l'identification du temps avec la ligne et défend encore leur « analogie » : il avance que le maintenant est, en un sens, toujours le même, mais en un

autre sens toujours différent, etc. « Aristote affirme les contraires ou plutôt définit le temps comme dialectique des contraires et solution des contradictions qui apparaissent en termes d'espace. [...] D'une certaine manière, on pourra dire que la dialectique ne fait toujours que répéter l'aporie exotérique en l'affirmant, en faisant du temps l'affirmation de l'aporétique » (MP, p. 62).

Comme la ligne, le gramme est une représentation du mouvement ; il faudrait alors penser le rapport entre le temps et le mouvement, rapport qui est, comme toujours, dialectique. D'un côté, le temps n'est pas mouvement, car, à la différence de celui-ci, il n'est ni rapide ni lent ; au contraire, cette lenteur et cette rapidité sont déterminées *par* le temps. Le temps n'est pourtant pas sans mouvement, car nous ne pouvons trouver le temps que lorsque nous apercevons un mouvement ou un changement. En conséquence, « le temps n'est ni le mouvement ni sans le mouvement » (*Physique*, 219a), il *correspond* (*akolouthein*)²³ à celui-ci. Enfin, Aristote donne une définition bien connue, mais compliquée : le temps est « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (*Physique*, 219b). Cependant, le temps n'est pas le « nombre nombrant », mais le « nombre nommé ». Dans le cas du temps, le nombre nombrant est le maintenant, non pas le temps lui-même. Le temps est ainsi mesurable, mais il n'est pas la mesure elle-même. Autrement dit, « il n'est pas en soi, dans sa nature, un être mathématique » (MP, p. 68).

Ainsi, de quelle analogie s'agit-il entre le temps et la ligne ? Aristote refuse clairement l'identification du temps avec la « ligne mathématique », mais non pas avec la ligne en général. La ligne mathématique est la ligne composée de points, c'est-à-dire la ligne comme série de points. Mais, cela ne veut pas dire que toute analogie entre le maintenant et le point est impossible. Comme le dit la représentation linéaire du temps, alors que « le point est le commencement d'une partie et la fin d'une autre », le maintenant est la fin de la partie passée et le commencement de la partie future. Pour le dire autrement, le maintenant et le point *à la fois* divisent le temps et relient la partie passée au futur. Pourtant, Aristote soutient que,

²³ Heidegger souligne, lui aussi, l'importance de ce mot dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* en critiquant l'interprétation donnée par Bergson. GA 24, S. 345 ; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 294. Voir aussi, John Proveti, *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1994, p. 172-173.

« quand on prend ainsi comme double l'élément unique, un arrêt est inévitable, le même point étant fin et commencement » (*Physique*, 220a), mais le maintenant n'arrête pas le temps. Si le maintenant divise *effectivement* – en acte – le temps, on obtient les deux parties, deux segments de droite, passé et futur, alors le temps ne peut être continu. Ainsi, « c'est en puissance que le maintenant divise » (*Physique*, 222a). Même si nous pouvons comparer le point au maintenant, cette analogie n'est qu'en puissance. Aristote propose de penser plutôt le maintenant comme *des extrémités (ta eskata)*. Qu'est-ce que cela signifie ? Ce dont Aristote se préoccupe ici, c'est de la continuité du temps. Si l'on pense le temps comme ligne *droite*, sa continuité devient impossible. Selon Aristote, la ligne droite infinie ne peut exister en acte²⁴. C'est pourquoi, si le temps est un mouvement sur la ligne droite, il doit être un mouvement de l'aller-retour sur la ligne finie. Mais un tel mouvement de l'aller-retour doit s'arrêter à l'extrémité, car celle-ci est à la fois la fin et le commencement (cf. *Physique*, 262a-262b). En conclusion, le temps pensé comme mouvement sur la ligne droite ne peut être continu. Afin de penser le mouvement continu qu'est le temps, il convient de penser le *cercle* – le cercle peut être défini comme la ligne circulaire dont les deux extrémités constituent une unité indivisible. Le mouvement circulaire n'ayant pas l'extrémité qui doit arrêter le temps, il réalise la continuité (*Physique*, 264b). C'est-à-dire, le maintenant ne doit pas être conçu comme une extrémité du segment, mais comme l'unité indivisible des deux extrémités de la ligne circulaire. Ce serait en ce sens qu'Aristote propose de penser le maintenant comme *des extrémités*. Le temps doit être *circulaire*²⁵. Selon Derrida, cet argument d'Aristote, qui d'une part refuse l'identité du temps et la ligne mathématique, et d'autre part maintient leur analogie, anticipe celui de Bergson : « Bergson est plus aristotélicien qu'il ne le croit lui-même » (MP, p. 66).

²⁴ « Il n'y a pas de transport sur une droite infinie, car un tel infini n'existe pas » (*Physique*, 265a). Comme on le sait, Aristote avance l'impossibilité du corps infini en acte dans le Livre III. Derrida s'appuierait ici également sur l'analyse aristotélicienne du mouvement développée dans le Livre VIII sans la mentionner explicitement.

²⁵ C'est ce que signifie, nous semble-t-il, le commentaire suivant de Derrida sur la notion aristotélicienne du temps, lequel est tant énigmatique qu'elliptique : « [l]e point ne peut cesser d'immobiliser le mouvement, ne peut cesser d'être à la fois commencement et fin que si les extrémités se touchent et si indéfiniment, le mouvement fini du cercle se régénère, la fin indéfiniment se reproduisant en commencement et le commencement en fin » (MP, p. 69).

Dans cette détermination du temps, le concept d'acte (*energeia*) ou *entéléchie* joue un rôle capital. Le cercle achevé serait l'éternité comme accomplissement du temps. Or, Aristote reconnaît l'irréversibilité du temps en écrivant, par exemple, que c'est « dans le temps que tout est engendré et détruit », et notamment que « le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération » (*Physique*, 222b)²⁶. Comme le temps ne peut se répéter deux fois, il ne forme pas encore de cercle clos. Mais, comme la médiation aristotélicienne du temps est guidée par la figure du cercle, le temps serait la ligne en train de former le cercle, donc le « cercle inachevé » ou le cercle *en puissance* – Aristote définit le mouvement comme « entéléchie de ce qui est en puissance, en tant que tel » (*Physique*, 201b). Le temps est en train de réaliser son telos. Et, Derrida pense que ce telos est toujours déterminé comme présence, comme parousie :

Le temps est ce qui est pensé à partir de l'être comme présence et si quelque chose – qui a rapport au temps, mais n'est pas le temps – doit être pensé au-delà de la détermination de l'être comme présence, il ne peut s'agir de quelque chose qu'on pourrait encore appeler *temps*. La force et la potentialité, la *dynamique* a toujours été pensée, sous le nom de temps, comme gramme inachevé dans l'horizon d'une eschatologie ou d'une téléologie, et renvoyant selon le cercle à une archéologie. La parousie se pense dans le mouvement systématique de tous ces concepts (MP, p. 69).

Même la critique du « concept vulgaire du temps » ne peut s'élaborer qu'à partir du dedans de cette tradition métaphysique. C'est-à-dire, « 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 » (MP, p. 70). Derrida fait la démonstration d'une telle lecture qui critique le privilège du maintenant à partir du texte d'Aristote. Ce dernier écrit qu'« en tant que limite, le maintenant n'est pas le temps, mais est un accident » (*Physique*, 220a). *En tant que* limite du temps, le maintenant ne constitue pas l'essence du temps, c'est un accident ou un être en puissance. D'ailleurs, le temps se définit par Aristote comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur »

²⁶ On peut penser qu'il existe plusieurs conceptions du temps, par exemple, la conception grecque qui le pense comme circulaire, la conception judéo-chrétienne qui le considère comme une ligne droite, etc. Il est important d'examiner la différence culturelle, ethnologique et historique entre les idées du temps. Mais ce que Derrida examine et remet en question ici, c'est le concept vulgaire du temps comme base commune de ces diverses conceptions du temps.

(*Physique*, 219b). Or, tandis que le temps est le nombre *nombré*, le maintenant est déterminé comme nombre nombrant. Comme le nombre nombrant n'appartient pas au nombré et qu'il « se trouve ailleurs » (*Physique*, 220a), encore une fois, le maintenant ne constitue pas l'essence du temps, il est, dit Derrida, « étranger au temps » (MP, p. 71). Nous pouvons faire pareille lecture sur le concept hégélien du *Jetzt* qui se distingue de *Gegenwart*. Comme le maintenant est toujours autre et qu'il est ce qu'il n'est pas, son être est redoutable, voire spectral. Le maintenant est non pas l'instant ponctuel qui assure l'unité pure du présent, mais plutôt la *pointe* déchirant la continuité linéaire du temps. Il est le fugitif non substantiel qui menacerait le primat du présent²⁷. Néanmoins, dans l'économie de la pensée aristotélicienne, une telle étrangeté du maintenant par rapport au temps n'est qu'un *accident* et *en puissance* qui renvoie finalement à l'acte présent. En effet, « c'est en puissance que le maintenant divise [le maintenant]. Et comme tel, il est toujours autre ; au contraire, en tant qu'il relie, il est toujours le même » (*Physique*, 222a). Autrement dit, le maintenant qui peut être regardé comme une sorte de clin d'œil étranger au temps, c'est le maintenant *en puissance*, maintenant abstrait comme point mathématique. Au contraire, il est présent, il existe réellement – parce qu'on vit toujours au maintenant présent – comme *en acte*. L'aporie du maintenant n'est pas assumée en tant que telle, elle se résout « dès lors qu'on tient compte du rapport sous lequel on envisage [le maintenant] : en puissance ou en acte. Et cette distinction de la puissance et de l'acte n'est évidemment pas symétrique, étant elle-même dominée par une téléologie de la présence, par l'acte (*energeia*) comme présence (*ousia*, *parousia*) » (MP, p. 62). C'est ainsi que le concept du temps d'Aristote est « à la fois *soumis* et *soustrait* [...] autant à la dé-limitation de la métaphysique comme pensée du présent, qu'à son simple renversement » (MP, p. 72, souligné par Derrida). La critique du système métaphysique est, en un sens, déjà inscrite dans ce système qu'elle veut transgresser. Il n'est pas question pour Derrida de présenter une thèse prétendue non-métaphysique, il veut penser le « jeu de la soumission et de la soustraction [...] dans sa règle formelle » (MP, p. 72).

²⁷ Il nous semble que le rapport du point à la ligne est analogue. Dans la mesure où le point se définit comme ce qui n'a pas d'étendue, il n'a littéralement *aucune place* dans la ligne. En ce sens, le point est étranger à la ligne, il est quelque chose de spectral.

Notre penseur arrive enfin à une thèse radicale : si la critique du concept traditionnel du temps trouve ses ressources dans cette tradition, il serait impossible d'élaborer le concept *non-métaphysique* du temps : « [i]l n'y a aucune chance pour que dans la *thématique* de la métaphysique quelque chose ait bougé quant au concept de temps, d'Aristote à Hegel » (MP, p. 42). Il s'agirait aussi de Husserl, de Bergson et de Heidegger, et probablement de Derrida. En conséquence, il s'écarte de la tentative du premier Heidegger qui cherche à thématiser le temps originaire.

Il n'y a peut-être 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 [...], mais aussi qu'on ne peut lui opposer un *autre* concept du temps, puisque le temps en général appartient à la conceptualité métaphysique. A vouloir produire cet autre concept, on s'apercevrait vite qu'on le construit avec d'autres prédicats métaphysiques ou onto-théologiques (MP, p. 73, c'est Derrida qui souligne)²⁸.

Pourquoi ne peut-on pas poser le concept *non-métaphysique* et *non-vulgaire* du temps ? Parce qu'il est simplement impossible de conceptualiser le temps sans recourir à la forme universelle du présent. Comme le non-présent absolu, s'il y en a, est « impossible-impensable-indicible », il est inévitable, même pour le mouvement de différence, de négocier avec le présent en général. On pourrait se demander si la différence, la trace ou l'écriture peuvent être considérées comme le nouveau concept de temps qui ne privilégie plus le présent. Jusqu'à un certain point, ce serait possible²⁹. Pourtant, si l'on considère le mouvement de différence ou d'archi-écriture comme *forme* du temps au lieu du présent, ce mouvement perd son caractère dynamique et indéfini. Lorsqu'on pense la *forme* du temps, on n'a plus affaire au temps, car on anticipe sa *totalité* qui n'est plus temporelle. Il est alors difficile de penser la non-présence profonde. Et cela semble inévitable, si le « temps de

²⁸ Cette attitude très sévère et pessimiste par rapport au concept du temps pourrait provoquer les critiques. Par exemple, Michel Haar écrit que « cette prudence est une nouvelle imprudence », et soupçonne que cette position anti-métaphysique est « elle-même métaphysique » : cf. Michel Haar, *La fracture de l'Histoire : douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 93-95.

²⁹ C'est pourquoi nous ne nous opposons pas à ceux qui cherchent à élaborer la notion de temps à partir du texte derridien : comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, c'est le cas par exemple de David Wood et de Martin Hägglund, etc. Mais nous voudrions penser, en même temps, le sens de la méfiance persistante de notre penseur par rapport à la thématisation du temps.

l'écriture » ou le « temps de la différence » est présenté comme concept. C'est pourquoi la différence doit même déconstruire *la différence comme telle* ; elle *se déconstruit*³⁰.

En effet, si la temporalité est temporelle, c'est-à-dire, si le caractère de changement incessant du temps est lui-même changeable, il n'y a plus de temps, mais une éternité immobile. Le fait que le temps est infiniment ouvert – fait *originnaire* selon Husserl – doit être intemporel, la temporalité doit être intemporelle. Cette intemporalité n'est pas l'éternité séparée du temps, car elle est constituée par le fait même que le temps s'écoule – mais, de toute façon, elle n'est pas le temporel non plus. Nous arrivons ainsi à l'aporie suivante : bien que le concept vulgaire du temps soit un seul concept possible du temps, il ne saisit que la temporalité intemporelle, et non pas le temps comme tel. Ou pour le dire autrement, elle saisit le temps *comme tel* de sorte qu'elle le manque. Derrida suggère que c'est Hegel qui formule le plus clairement cette aporie. Nous voudrions citer une longue note de l'article qui est lui-même consacré à une longue note :

Le temps est l'existence du cercle, et du cercle des cercles dont parle la fin de la *Logique*. Le temps est circulaire, mais il est aussi ce qui, dans le mouvement du cercle, dissimule la circularité ; il est le cercle en tant qu'il se cache à lui-même sa propre totalité, en tant qu'il perd dans la différence l'unité de son commencement et de sa fin. « Mais la méthode qui s'enlace ainsi dans un cercle ne peut pas anticiper dans un développement temporel que le commencement comme tel est déjà dérivé ». « *Le concept pur se concevant lui-même* » est donc le temps et s'accomplit néanmoins comme l'effacement du temps. Il comprend le temps. Et si le temps a un sens en général, on voit mal comment on pourrait l'arracher à l'onto-théo-téléologie (par exemple hégélienne). Ce n'est pas telle ou telle détermination du sens du temps qui appartient à cette onto-théo-téléologie, mais déjà l'anticipation du sens. Le temps est déjà supprimé au moment où l'on pose la question de son sens, où on le met en rapport avec

³⁰ Paola Marrati soutient que la différence n'est pas « une structure atemporelle et synchronique qui commande l'histoire », mais « [e]lle est plutôt la dimension de l'historicité en général » (*La genèse et la trace, op. cit.*, p. 124-125). Nous ne nous opposons pas à cette affirmation, mais nous voudrions le nuancer : la différence ne peut totalement éviter le risque de devenir « une structure atemporelle ». De fait, « l'historicité en général », donc l'omni-historicité, est déjà en un sens l'anhistoricité, car elle se soustrait à la mutation intra-historique. Afin de résister à ce risque inévitable, il est nécessaire de redire, relancer et réactiver sans cesse la différence – et, en fin de compte, « l'efficace de cette thématique de la différence peut fort bien, devra être un jour relevée » (MP, p. 7). Mais alors, selon Rogozinski, une autre question émerge : ce mouvement sans fin ne se ramène-t-il pas « à la prolifération mortelle des *ogkoi* », à cause de laquelle « tout s'effondrerait dans le non-sens » (*Cryptes de Derrida, op. cit.*, p. 159-160) ? D'après son interprétation, pour limiter ce mouvement indéfini, l'indéconstructible est exigé. Nous ne sommes pas sûr que la différence sans fin produise nécessairement l'effondrement total. Mais, il est quand même nécessaire de réfléchir sur le rapport entre l'affirmation de la dérive indéfinie, exprimée dans ses premiers écrits, et l'injonction de la justice comme indéconstructible déclarée soudainement en 1989.

l'apparaître, la vérité, la présence, l'essence en général. La question qu'on pose alors est celle de son *accomplissement*. C'est pourquoi *il n'y a peut-être pas d'autre réponse possible à la question du sens ou de l'être du temps* que celle de la fin de la *Phénoménologie de l'esprit* : *le temps est cela même qui efface (tilgt) le temps*. Mais *cet effacement est une écriture qui donne à lire le temps et le maintient en le supprimant* : « *Le temps est le concept même qui est là (der da ist) et se présente à la conscience comme intuition vide*. C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne *saisit* pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps (*nicht die Zeit tilgt*). Le temps est le pur Soi *extérieur* intuitionné, *non pas saisi* par le Soi, le concept seulement intuitionné ; quand ce concept se saisit soi-même, il supprime sa forme de temps (*hebt er seine Zeitform auf*), conçoit l'intuition et est l'intuition conçue et concevante. Le temps se manifeste donc comme le destin (*Schicksal*) et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même... » ([...] Nous citons ici la traduction de J. Hyppolite en y insérant les mots allemands qui font apparaître l'unité du *Dasein* et du temps, du *Tilgen* et de l'*Aufheben* du temps). Quelles que soient ses déterminations, l'être hégélien ne tombe pas plus dans le temps comme dans son *Da-sein*, qu'il n'en sort simplement dans la parousie (MP, p. 60, nous soulignons).

En un sens, notre parcours jusqu'ici n'a rien fait d'autre que commenter cette longue note. Puisque toute tentative de conceptualiser le temps présuppose son essence, sa forme, elle ne peut pas ne pas anticiper son accomplissement qui est aussi son effacement (*Tilgung*) et l'*Aufhebung*. Quelle conséquence tirer de ce schème ? L'adieu (*Verabschiedung*) au temps ? Dans son cours sur la *Phénoménologie de l'esprit*, Heidegger trouve un « adieu au temps »³¹ dans la logique hégélienne. Derrida voit aussi cet « adieu » du côté de Heidegger, plus précisément l'adieu au thème du temps : dans la pensée heideggerienne d'après les années 1930, « avec le thème du temps, tous les thèmes qui en dépendent dans *Sein und Zeit* (et par excellence ceux de *Dasein*, de finitude, d'historicité) ne constitueront plus l'horizon transcendantal de la question de l'être, mais seront, au passage, re-constitués à partir du thème de l'époqualité de l'être » (MP, p. 74). Or, Derrida ni ne conceptualise ni ne thématise, lui non plus, le temps en tant que tel. Bien que presque tous les mots qu'il utilise, depuis la dialectique jusqu'à la survie, soient profondément liés au problème du temps, le « concept du temps » ne figure pas dans son œuvre.

³¹ « [L]'exposition hegelienne du concept véritable de l'être [...], avec sa mention du temps, n'est rien d'autre qu'un adieu au temps comme chemin vers l'esprit qui est l'éternel » (GA 32, S. 212 ; La « *Phénoménologie de l'esprit* » de Hegel (1930-1931), traduit par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p. 224). Sur la traduction de l'« adieu au temps », voir aussi J. Derrida, « Le temps des adieux : Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, vol. 188(1), 1998, p. 27.

Le temps est impossible, voire l'impossible. De fait, dans *Apories*, Derrida considère « Ousia et grammè » comme un article qui tente de thématiser l'impossibilité de poser un autre concept du temps, l'impossibilité de la conceptualisation du temps. Bien qu'« il n'y [ait] pas d'autre concept du temps que celui que Heidegger appelle "vulgaire" »³², ce seul concept possible du temps l'*efface* en anticipant son *accomplissement* : la possibilité est l'impossibilité. Mais, cette structure aporétique n'empêche pas Derrida d'intervenir au sujet du temps. Même si les descriptions du temps doivent être toujours reprises dans la clôture métaphysique, il importe d'essayer et de réessayer de transformer, d'ébranler, de déconstruire, chaque fois différemment, le concept classique du temps tout en reconnaissant l'impossibilité de son dépassement une fois pour toutes. De fait, bien que le temps soit impossible, il est en même temps *irréductible* ; le temps revient toujours hanter le système qui croit le réduire. Hegel parle *à la fois* de l'effacement et de l'*Aufhebung* du temps. Et comme l'*Aufhebung* ne signifie pas l'annihilation simple, l'Idée hégélienne n'est pas l'éternité séparée du temps : « cet effacement est une écriture qui donne à lire le temps et le maintient en le supprimant ». *Il reste le temps*. Au lieu de conceptualiser, Derrida cherche à *donner le temps à ce reste, donner le temps au temps*. « Il faut se donner le temps, le temps du reste »³³. Ce que nous avons suivi, c'est ce geste de *donner le temps* à la résistance à la conceptualisation traditionnelle du temps. Nous ne pouvons ici analyser le syntagme « donner le temps » que Derrida utilise à partir de *Glas* et élabore notamment dans *Donner le temps*. Ce don du temps est impossible et improbable, car ce dernier est propre à chacun, étant impossible à donner à l'autre. Mais en même temps, le temps est la seule chose que l'on peut donner sans en faire l'échange : « [l]a différence entre un don et toute autre opération d'échange pur et simple, c'est que le don donne le temps »³⁴. Enfin, ce syntagme semble devenir une injonction, Derrida déclare, dans son cours en 2002 : « *mon maintenant-*

³² J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 34.

³³ Cf. J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 252. Sur la position singulière du temps dans le système hégélien, voir également, p. 252-256. À la fin des pages consacrées à cette question, Derrida conclut comme suit : « Le *Da* du concept (le temps) marque du coup son incomplétude, sa défaillance intérieure, le vide sémantique qui le tient en mouvement. Le temps est toujours de cette vacance dont s'affecte le *Sa* [savoir absolu]. Car il s'en affecte lui-même, le *Sa* se vide en vue de se déterminer, *il se donne le temps*. Il s'impose un écart en se signant. Le *Da* du *Sa* n'est autre que le mouvement de la signification » (*Glas*, *op. cit.*, p. 256, c'est Derrida qui souligne).

³⁴ J. Derrida, *Donner le temps*, *op. cit.*, p. 59-60.

présent, le maintenant-présent ponctuel du *Je* ponctuel, mon ici-maintenant, doit *laisser parler* le maintenant-présent de l'autre, le temps de l'autre. Il doit *laisser* le temps, il doit *donner* le temps à l'autre »³⁵.

Pour clore ce chapitre, nous montrons *une* possibilité de repenser le temps entamée dans « Ousia et grammè ». Revenons à une des apories présentées par Aristote. Le maintenant est-il toujours même ou toujours autre ? La solution aristotélicienne est qu'il est le même « en ce qui fait qu'il est ce qu'il est », et que « selon sa définition il est différent » (*Physique*, 219b). Derrida s'intéresse aux difficultés, donc aux apories, concernant ce problème. 1) Si le maintenant est toujours différent, il y a des « mainteneurs ». Or, bien évidemment, la coexistence, l'être-ensemble (*hama*) des mainteneurs est impossible. Ainsi, où le maintenant passé a-t-il disparu ? Il est impossible qu'un maintenant A soit détruit en lui-même, « parce qu'alors il est ». Mais il est aussi impossible qu'il soit détruit dans un autre maintenant B, parce qu'alors, il coexisterait avec les mainteneurs indéfinis qui se trouvent entre ces deux mainteneurs (A et B). D'ailleurs, 2) Aristote refuse aussi la possibilité qu'un maintenant disparaisse en un maintenant qui le suit de façon continue. C'est parce que les mainteneurs distingués ne peuvent se toucher, tout comme les points. Les mainteneurs sont essentiellement discrets. Ainsi, « la continuité des mainteneurs entre eux, comme celle des points, est impossible » (*Physique*, 218a). 3) Il est aussi absurde que le maintenant demeure toujours le même. La raison est assez simple : « comme la coexistence selon le temps (le fait de n'être ni antérieur ni postérieur) consiste dans le fait d'être "dans le même", entendez dans le même maintenant, si les événements vieux de dix mille ans coexisteront avec ceux d'aujourd'hui, et rien ne serait plus antérieur ni postérieur à rien » (*Physique*, 218a).

Selon l'interprétation de Derrida, la clef de cet argument réside dans le mot « *hama* » qui apparaît cinq fois en 218a de la *Physique* ; la signification de ce terme est « ensemble » ou « tout à la fois », mais cette dualité n'est ni spatiale ni temporelle. Derrida voit dans cette notion « la complicité, l'origine commune du temps et de l'espace, le com-paraitre comme condition de tout apparaître de l'être. Elle dit, d'une certaine manière, la dyade comme le

³⁵ J. Derrida, *La bête et le souverain I*, op. cit., p. 309.

minimum » (MP, p. 65). Un maintenant passé et un maintenant actuel, un événement vieux de dix mille ans et celui d'aujourd'hui ne peuvent *être ensemble*. Il semble évident qu'une telle coexistence est absurde. Mais alors que signifie « être-ensemble » (*hama*) ? D'après Derrida, Aristote « développe sa démonstration dans l'évidence inaperçue de ce que dit la locution *[h]ama*. Il la dit sans la dire, il la laisse se dire ou plutôt elle le laisse dire ce qu'il dit » (MP, p. 65). Et si l'absurde, l'impossible, était le caractère intrinsèque du temps ?

Comme chacun sait, Leibniz détermine l'espace en tant qu'« ordre des coexistences » et le temps en tant qu'« ordre des successions ». Cette détermination existe déjà chez Aristote. Il est possible de dire que le temps se constitue par l'impossibilité de la coexistence de plusieurs maintenant. Le maintenant ne peut jamais venir deux fois, la répétition du même maintenant est absolument impossible. Le temps est donc *irréversible*. Derrida le décrit comme suit : « [l]e maintenant, la présence en acte du présent est constituée comme l'impossibilité de coexister avec un autre maintenant, c'est-à-dire avec un autre-même-que-soi. Le maintenant, c'est [...] l'impossibilité de coexister avec soi : avec soi, c'est-à-dire avec un autre soi, un autre maintenant, un autre même, un double » (MP, p. 63). Cependant, si un maintenant est absolument autre qu'un autre maintenant, donc qu'un autre soi, pouvons-nous appeler cet autre maintenant un autre *soi* ? Il faut que les maintenant soient déjà en rapport, c'est-à-dire qu'ils coexistent en un sens : « “Une fois” est l'énigme de ce qui n'a pas de sens, pas de présence, pas de lisibilité » (ED, p. 363). Même si le même maintenant ne peut avoir lieu deux fois – « surtout pas une deuxième fois ! »³⁶ – ce mot « fois » implique déjà la possibilité de la répétition. Un maintenant, pour être maintenant, doit coexister avec ce qui ne peut coexister avec lui. Ainsi, l'impossibilité se révèle comme condition nécessaire.

L'impossible (la coexistence de deux maintenant) n'apparaît que dans une synthèse (entendons ce mot de façon neutre et n'y impliquant aucune position, aucune activité, aucun agent), disons une certaine complicité ou co-implication *maintenant* ensemble plusieurs maintenant actuels dont on dit que l'un est passé et l'autre futur. L'impossible co-maintenance de plusieurs maintenant présents est possible comme maintenance de plusieurs maintenant présents. Le temps est un nom de cette impossible possibilité (MP, p. 63).

³⁶ V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 46.

Comme nous l'avons vu, la notion de trace et de cendre décrit cette expérience d'une autre façon. Ce qui laisse de la cendre a disparu sans même laisser de trace ; le passé est donc absolument déjà passé. La persistance du passé est purement et simplement impossible. C'est non seulement une fatalité, mais aussi une condition de la venue de l'avenir. Néanmoins, la cendre reste en tant que trace de ce qui est absolument perdu. Sans cela, aucun rapport entre le maintenant et le passé ne serait possible et, par cela, le maintenant lui-même serait impossible. C'est pourquoi, ce qui est passé *reste* et *survit* comme absolument passé. *Mutatis mutandis*, l'avenir est le même, il hante toujours le maintenant dans l'imminence en tant qu'absolument imprévisible. Le temps est l'impossible ou l'aporétique. Ce que fait Derrida, c'est, en dernière instance, répéter, expliciter et affirmer l'aporie ancienne, l'aporie exotérique, qui traverse tout le concept du temps depuis Aristote jusqu'à Heidegger. Mais il souligne également l'impossibilité de cette aporie elle-même : « [l']aporie ultime, c'est l'impossibilité de l'aporie *comme telle* »³⁷. La formule simple et formelle « [le] temps est l'impossible » ne peut donc être le dernier mot pour ce problème. Il faut donner le temps aux tentatives de le penser contre la conceptualisation totalisante, au profit de l'*autre*, de l'*avenir*. Malgré l'effort obligatoire pour résister à la conceptualisation – non seulement celui d'élaborer une « nouvelle » notion, mais aussi celui d'inventer le « nouveau » style pour l'exprimer – toutes ces tentatives ne peuvent rompre avec ce à quoi elles résistent. Par conséquent, sans se contenter de dire que le temps est l'impossible, il est nécessaire de relancer sans cesse, et chaque fois différemment, la question du temps – et c'est ce que nous avons tenté de faire dans cette thèse.

³⁷ J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 137.

Chapitre troisième (5-3)

Derrida en dialogue

Ainsi nous avons vu la thématique du temps chez Jacques Derrida, y compris l'impossibilité d'une telle thématisation. Pour clore cette thèse, nous examinons, en dernier ressort, les critiques adressées à son idée du temps. Nous envisageons d'abord les objections posées par Bernet et Zahavi qui portent sur le rapport entre le passé et le maintenant (5-3-1). Les deux sections suivantes sont consacrées à réinterroger la détermination étroite du concept du présent chez Derrida (5-3-2, 5-3-3). Cela permet de clarifier non seulement l'enjeu et l'originalité de sa pensée du temps, mais aussi de reconsidérer le sujet principal de sa pensée, la « déconstruction de la métaphysique de la présence ».

5-3-1. L'après-coup et la conscience originaire

En renversant la relation entre le présent et le passé, Derrida arrive à soutenir que le présent plein n'est reconstitué qu'*après coup*. Rudolf Bernet trouve aussi cette *Nachträglichkeit* chez Husserl, notamment lorsque ce dernier examine l'auto-apparition du flux de la conscience absolue dans la troisième section des *Leçons*. C'est l'intentionnalité longitudinale de la rétention qui permet au flux absolu de conscience de *se* constituer. Autrement dit, c'est la modification rétentionnelle qui rend possible la présence à soi de la conscience. Cependant, il existe l'écart entre le constituant et le constitué dans le flux absolu. Husserl écrit : « [l]es phases du flux de la conscience, en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus. Ce qui, dans l'actualité instantanée du flux de conscience, est amené à apparaître, c'est une phase passée de ce même flux dans la suite de ses moments rétentionnels » (Hua X, S. 83 ; *Leçons*, p. 109). On pourrait en tirer, à la manière de Derrida, la conclusion selon laquelle, dans l'auto-constitution du flux absolu, seules des phases passées du flux apparaissent pour la conscience. Une phase initiale – maintenant – n'apparaît que lorsqu'elle est déjà modifiée en rétention. En d'autres termes, le maintenant n'est accessible qu'*après coup*, il est toujours *différé* (différance au sens de

temporisation). Bernet semble être d'accord avec cette thèse en disant que « [le] sujet est une spontanéité qui n'est jamais en pleine possession d'elle-même, puisqu'elle ne s'appréhende qu'après coup, c'est-à-dire en tant qu'ayant été modification rétentionnelle »³⁸, ou que la rétention « est la première donnée d'un maintenant présent qui n'apparaît qu'avec retard »³⁹. C'est pourquoi, selon lui, « l'esquisse husserlienne de la conscience absolue accomplit un pas décisif vers un “dépassement” d'une métaphysique de la présence »⁴⁰.

Dan Zahavi commente le même passage des *Leçons*. Il présente d'abord une interprétation qui ressemble à celle de Bernet, d'après laquelle la manifestation à soi de la conscience est retardée, car celle-ci n'apparaît pas à elle-même comme telle, mais comme ayant été. Il y a donc un « point aveugle » (*blind spot*) au cœur même de la subjectivité, une absence fondamentale qui organise le champ de présentation⁴¹. La notion d'après-coup, que Derrida utilise en empruntant à Freud, paraît applicable pour décrire une telle auto-apparition par l'intentionnalité longitudinale, mais, Zahavi, quant à lui, la nie. Si la phase actuelle n'est consciente qu'après coup, on ne peut expliquer la différence entre le maintenant et le passé, car tous deux ne sont accessibles que dans la rétention. Husserl lui-même s'interroge sur cette interprétation et la réfute : « si elle [la phase initiale] n'était consciente que par la seule rétention, il serait impossible de comprendre ce qui permet de la caractériser comme “maintenant” » (Hua X, S. 119 ; *Leçons*, p. 160). Par conséquent, pour que le maintenant et le passé soient distincts, il faut qu'existe le saisissement qui vise seulement une phase du maintenant. Or, comment cela est-il possible ? Toujours selon Husserl, il y a une conscience originaire de cette phase initiale. Il écrit, dans un appendice des *Leçons* : « [d]e même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même aussi la donnée originaire est déjà consciente – et sous la forme spécifique du “maintenant” – sans être objective. C'est justement cette conscience originaire qui tourne en modification rétentionnelle » (Hua X, S. 119 ; *Leçons*, p. 160). Le phénoménologue soutient l'existence de la conscience qui est consciente de la phase actuelle sans l'objectiver. Sans cette conscience originaire du maintenant, il est impossible de

³⁸ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 235

³⁹ R. Bernet, “Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference”, art. cit., p. 18.

⁴⁰ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 228

⁴¹ Cf. Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, op. cit., p. 85.

distinguer le maintenant et le passé. Le maintenant doit être déjà conscient en tant que tel, même s'il n'est pas encore objectivé. C'est pourquoi, pour le phénoménologue, « [c]'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu "inconscient" qui ne deviendrait conscient qu'après coup » (Hua X, S. 119 ; *Leçons*, p. 160).

Il est dommage que Derrida ne prenne pas en compte le problème de l'autoconstitution du flux absolu. Toutefois, il s'agit d'une bonne occasion pour nous de repenser le thème de l'après-coup ou du retard qui traverse la lecture derridienne de Husserl depuis son mémoire en 1954. Dans *Le problème de la genèse*, le jeune auteur a déjà parlé du retard de la phénoménologie – et finalement de la philosophie en général – sur l'ontologie. La phénoménologie, qui est théoriquement la première, est chronologiquement secondaire par rapport à l'être brut. Derrida relie cette dialectique entre la phénoménologie et l'ontologie – dont l'assomption est, pour lui, l'accomplissement de la philosophie – à la question de la temporalité originaire, à la dialectique entre impression originaire, rétention et protention. Ce thème est repris à la fin de l'*Introduction* ; Derrida l'élabore en utilisant explicitement le mot de retard : « le retard du Discours sur la monstration de l'Être » est « la destinée de la Pensée elle-même comme Discours ». Et ce retard, à nouveau, se réfère à l'« [i]ntersubjectivité discursive et dialectique du Temps avec lui-même en l'infinie multiplicité et l'infinie implication de ses origines absolues » (IOG, p. 170). Une origine phénoménologique ne peut être originaire que dans son rapport de retard à une autre origine antérieure, donc à un autre maintenant devenant passé. Cela aboutit à « [l]'impossibilité de se reposer dans la maintenance simple d'un Présent Vivant » (IOG, p. 171).

Néanmoins, dans l'*Introduction*, le retard n'est décrit que comme rapport entre les présents ; l'originarité du présent n'est pas encore critiquée. Les textes postérieurs à cet ouvrage cherchent à déconstruire explicitement le privilège du présent. L'idée d'*après-coup* est développée notamment dans son texte sur la psychanalyse freudienne, « Freud et la scène de l'écriture ». En admettant que « [l]es concepts de "différant" et de "retard" originaires s'étaient imposés à nous à partir d'une lecture de Husserl », l'auteur avance aussi que « [s]ous 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 devait (aurait dû) se produire en un présent A ("antérieur") » (ED, p. 302). Il n'est donc pas question du retard

par rapport à *un autre* présent, mais le retard originaire et constitutif du présent. Le présent plein est absent et reconstitué après coup par l'effet de supplément.

Que le présent en général ne soit pas originaire mais reconstitué, qu'il ne soit pas la forme absolue, pleinement vivante et constituante de l'expérience, qu'il n'y ait pas de pureté du présent vivant, tel est le thème, formidable pour l'histoire de la métaphysique, que Freud nous appelle à penser à travers une conceptualité inégale à la chose même (ED, p. 314).

Cependant, l'idée de la reconstitution ou de l'après-coup originaire de ce qui n'était pas pleinement, n'est-elle pas, comme le dit Husserl, absurde ? Assurément. Mais, « [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 [de l'identité] et de ce concept [de temps] » (ED, p. 302). Nous voudrions ajouter que cela est aussi *impossible*, mais pas *impensable*. Voyons de plus près le mot retard. Comme nous l'avons dit, le présent se constitue par la trace comme rapport avec le passé ; cela revient à dire qu'il ne peut apparaître sans un rapport de retard avec le passé. Or, le retard est aussi un rapport entre le présent et l'avenir. Le présent est constitué non seulement par la rétention du passé, mais aussi par la protention de l'avenir : il se précipite vers l'avenir qui est en retard sur lui, il apparaît à la fois comme avenir du passé et passé de l'avenir. Autrement dit, le présent n'est pas possible sans « anticipation rétrospective » à partir de l'avenir anticipé dans la protention. En ce sens, le « futur antérieur [comme rétroviseur] précède même le présent »⁴². Le présent est ainsi constitué par la différence d'un double retard – c'est la différence comme différenciation. Et il n'y a aucun présent qui se soustrait au rapport de retard ; le présent pur et plein est donc différé à l'infini – c'est la différence comme temporisation. Le présent plein n'est qu'une idée *re*-produite ou *re*-constituée après coup et à retardement. Ainsi, il ne s'agit pas, chez Derrida, de la reconstitution après coup du passé ou du retard du présent passé dans la rétention par rapport à son apparition impressionnelle, mais de la reconstitution après coup du présent lui-même et du rapport de retard constituant le présent.

Il ne faut pas confondre cet après-coup avec la téléologie – soit de type hégélien ou de type husserlien – selon laquelle l'avenir révélera la vérité du présent. Certes, la téléologie

⁴² J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 102.

partagée par Husserl et Hegel implique la « question en retour » qui complique la simplicité du présent, le sens de l'origine n'est éclairci qu'après coup⁴³. Mais, il n'en est pas moins vrai que cette question en retour est guidée par le *telos* idéal. Husserl comprend l'Idée au sens kantien à la différence de Hegel, pour lequel elle est effective. Cela impose un mouvement infini en zigzag. Pourtant, la structure téléologique de la phénoménologie anticipe *en droit* l'accomplissement du *telos* qui n'est d'autre que révélation finale de l'*arkhè*. Le *telos* et l'*arkhè* se touchent et « [c]e point de fusion onto-téléologique réduit la précipitation et l'après-coup à des apparences ou à des négativités relevables »⁴⁴. L'écart entre l'*arkhè* et le *telos* – pour le dire autrement, le temps comme tel – est, en dernière instance, temporaire ou passager et sera enfin résumé dans le *telos*. Alors, le futur antérieur rétablit la valeur du présent de façon providentielle. Pour Derrida, au contraire, l'avenir doit être, comme la mort chez Heidegger et l'autre chez Levinas, absolument indéterminé, étant ce qu'on ne peut pas, en principe, prévoir. Certes, il est anticipé – sinon le rapport avec le présent et l'avenir serait impossible – mais anticipé en tant qu'inanticipable ; le futur antérieur marque, cette fois, le rapport avec le tout autre. Il s'agit donc de « déterminer la différence hors de tout horizon téléologique ou eschatologique » (ED, p. 303)⁴⁵, c'est-à-dire hors de la forme du présent. Cette anticipation de l'avenir imprévisible n'est pas l'acte actif, parce qu'elle n'est pas ce que le sujet peut ne pas faire. Dans ses textes des années 60 et 70, Derrida ne consacre que peu de pages à la question de l'avenir. Il est évident que le présent est constitué non uniquement par la relation avec le passé, mais aussi par la relation avec le futur. Mais, sans doute sous l'influence de l'existentialisme, le rapport avec le futur est souvent censé relever de l'activité libre du sujet : « [c]e qui s'anticipe dans la protention ne disjoint pas moins le présent de son identité à soi que ne le fait ce qui se retient dans la trace. Certes. Mais à privilégier l'anticipation, on risquait alors d'effacer l'irréductibilité du toujours-déjà-là et la passivité fondamentale qu'on appelle le temps » (DG, p. 97). C'est afin

⁴³ De fait, dans l'*Introduction*, Derrida semble apprécier la téléologie en ce qu'elle introduit dans la phénoménologie ce qui déborde le principe des principes. Mais, cette appréciation du mot téléologie devient rare dans ses textes après la seconde moitié des années 1960.

⁴⁴ J. Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 27.

⁴⁵ Comme nous l'avons déjà dit dans une note, Derrida « discerne l'eschatologie et la téléologie » dans des textes ultérieurs comme *Spectres de Marx*, pour relier la première à l'expérience messianique (cf. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 68-69).

de souligner la passivité de notre rapport à l'avenir que Derrida parle de l'imminence de l'avenir, et non de son anticipation. L'avenir, ou l'à-venir, absolument imprévisible, hante néanmoins le présent⁴⁶.

Le présent est constitué par le retard ; il n'est lui-même qu'en étant en retard sur le passé et dans le rapport rétrospectif avec l'avenir qui est en retard sur lui. Puisque le présent pur est ainsi impossible, il est reconstitué à retardement. Afin d'expliquer ce phénomène, Derrida introduit le concept de « supplément » qui est utilisé notamment dans sa brillante lecture de Rousseau. Précisons à nouveau cette notion complexe. Comme nous l'avons évoqué dans la quatrième partie, Derrida donne la définition de « suppléer » du *Litttré* : « ajouter ce qui manque, fournir et ce qu'il faut de surplus ». L'exemple le plus clair serait sans doute le rapport entre la parole et l'écriture, la nature et la technique. La technique et l'écriture sont, chez Rousseau, le supplément qui s'ajoute de l'extérieur à la nature et à la parole. Et comme cette dernière « devrait se suffire à elle-même », donc comme elle est une plénitude, le supplément est un « surplus » : « [m]ais le supplément supplée. Il ne s'ajoute que pour remplacer. Il intervient ou s'insinue à-la-place-de ; s'il comble, c'est comme on comble un vide. S'il représente et fait image, c'est par le défaut antérieur d'une présence ». C'est-à-dire, le supplément survient à l'originaire : « [m]ais il le fait toujours sous l'espèce de la suppléance de ce qui devrait ne point se manquer à soi » (DG, p. 208). Si la nature est vraiment une plénitude complète, le supplément de la technique est non seulement inutile, mais aussi impossible. Cependant, la technique existe de fait, car la nature s'altère toujours déjà. La logique de supplément ne dit pas qu'il y a une autre origine, mais « qu'il y [a] du manque dans la nature [originaire] et que par là-même quelque chose s'ajoute à elle » (DG, p. 214). Et Derrida poursuit que la raison « est constituée par cette impuissance » de penser la double infraction de la nature, parce qu'« [e]lle est le principe d'identité. Elle est la pensée de l'identité à soi de l'être naturel » (DG, p. 214). Si un être est identique à soi, il ne peut être suppléé par l'autre ; la logique de la supplémentarité doit ébranler celle de l'identité.

Derrida relie le problème de la supplémentarité avec celui d'après-coup : « le présent [...] est toujours reconstitué à retardement, *nachträglich*, après coup, supplémentairement :

⁴⁶ Sur le problème de l'avenir chez Husserl et Derrida, cf. Neal DeRoo, *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Levinas, and Derrida*, New York, Fordham University Press, 2013.

nachträglich veut dire aussi supplémentaire. L'appel du supplément est ici originaire et creuse ce qu'on reconstitue à retardement comme le présent » (ED, p. 314). La répétition du présent, la re-présentation, est un supplément comme surplus qui s'ajoute à un présent dit originaire étant identique à soi. Pourtant, ce supplément vient comme substitution parce que le présent pur se manque à lui-même. Le présent pris pour un étant originaire est, en fait, constitué après coup par le mouvement de répétition qui est une suppléance. Et la re-présentation est absolument hétérogène au présent, mais, malgré son extériorité, elle l'affecte et le constitue. L'enjeu de ce terme de supplément réside dans le fait qu'il montre que le surplus est un substitut nécessaire et originaire qui supplée l'absence de l'origine. Ce qui est mis en question par la logique de supplémentarité, ce n'est pas seulement le présent, c'est aussi l'origine en général. Si l'on continue à utiliser le mot d'origine, l'originaire est non pas la présence, mais le supplément. Le supplément originaire produit l'origine à laquelle il s'ajoute après coup, c'est le supplément d'origine. Or, la supplémentarité ne débarrasse pas simplement le présent plein, elle le constitue après coup comme si celui-ci était originaire ; le présent est, en un sens, indestructible. Comme nous l'avons dit, il n'est pas question pour Derrida d'abandonner une fois pour toutes le présent, il le réinscrit dans un système de différance, de supplément, de trace. Le présent pur est un effet de supplémentarité – il n'est qu'un mirage, mais mirage difficile à éviter :

À travers cette séquence de suppléments s'annonce une nécessité : celle d'un enchaînement infini, multipliant inéluctablement les médiations supplémentaires qui produisent le sens de cela même qu'elles diffèrent : le mirage de la chose même, de la présence immédiate, de la perception originaire. L'immédiateté est dérivée. Tout commence par l'intermédiaire, voilà ce qui est « inconcevable à la raison » (DG, p. 226).

Revenons à la critique posée par Zahavi : il soutient que la phase initiale du flux est non seulement saisie après coup, mais déjà consciente en elle-même. Tout d'abord, nous pourrions dire que cette réfutation répond non pas directement à l'interprétation derridienne de Husserl, mais plutôt à celle de Rudolf Bernet qui cherche, si l'on peut dire, à réconcilier ce dernier avec Derrida. En effet, notre philosophe n'aborde pas directement le problème du flux absolu – il est vrai que cela est regrettable – dans lequel Bernet voit la structure d'après-

coup. Cependant, nous émettons une réserve à l'argument bernetien en tant qu'interprétation de Derrida. D'après lui, l'après-coup se trouve déjà dans l'analyse de Husserl, car l'impression originaire ne peut apparaître que dans la rétention. Or, si la différence dit seulement que le maintenant n'est appréhendé qu'après coup, cela ne conserve-t-il pas encore l'originalité de l'impression originaire ? En effet, pour Bernet, bien que le présent ne soit plus l'origine simple et pure, mais une « rencontre ou différence entre le “présent” et le “passé” [...] [c]e présent originaire (*Urgegenwart*) de la conscience absolue est un “présent”-qui-devient-“passé” »⁴⁷. C'est précisément cette idée de « présent-devenant-passé » que Derrida problématise par la notion de différence. Si nous suivons Bernet, le retard ou la modification rétentionnelle *survient* à l'impression originaire : celle-ci existe d'abord en elle-même, puis passe dans les phases passées, de telle sorte qu'elle est appréhendée par la conscience. Au demeurant, le retard dont parle Bernet serait le rapport entre les présents. Mais, comme nous l'avons répété, puisque la différence comme différenciation constitue et fissure originairement le présent, il s'agit, pour Derrida, du retard ou de la temporisation *originaire*. Le présent ne peut surgir qu'en retenant le passé sur lequel il est en retard, et qu'en « protenant » l'avenir qui est en retard sur lui. Le présent est d'emblée divisé par la différence, l'espacement, le retardement, le supplément, etc. Autrement dit, les descriptions de Bernet risquent de conserver la structure téléologique du temps phénoménologique qui maintient saine et sauve la valeur du présent pur, même si celui-ci n'est qu'une limite idéale qui n'existe pas réellement.

Même si la critique de Zahavi n'atteint pas directement Derrida⁴⁸, comment peut-on penser la conscience originaire d'une phase initiale à partir de la différence ? Dans l'appendice IX des *Leçons*, Husserl dit qu'une phase initiale est déjà consciente avant sa modification rétentionnelle, sinon nous ne pouvons discerner aucune différence entre

⁴⁷ R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 236.

⁴⁸ En revanche, quand Zahavi parle de la « tension embarrassante » (*puzzling tension*) dans l'interprétation de Derrida, il résume très bien, peut-être à son insu, l'idée derridienne du temps : « *On the one hand, he [Derrida] wants to stress the intimate connection and continuity between the primal impression and the retention. It is falsifying abstraction to speak of them in isolation and separation. But, on the other hand, he also wants to describe the retention as being different from and foreign to the primal impression. Only this will allow him to speak of impressional self-awareness as being mediated and constituted by the alterity of the retention* » (D. Zahavi, *Self-awareness and alterity*, op. cit., p. 90).

présent et passé. Malgré l’assertion de Husserl⁴⁹, nous ne pouvons pas suffisamment intuitionner cette conscience originaire du maintenant, car elle est toujours déjà passée pour nous. Dans ses derniers manuscrits, notamment dans les manuscrits C, le problème de l’insaisissabilité et de l’anonymité du présent originaire est repris et approfondi⁵⁰. Husserl admet que ce présent originaire ou le pré-présent (*Vor-Gegenwart*) n’est reconnu que par la réflexion après coup, car le flux originaire comme « pré-être » (*Vor-Sein*) est « inexplicable et inexpérimentable » (*unerfahrbar, unsagbar*). Ainsi, l’« après-coup » joue toujours un rôle important dans l’analyse husserlienne de la temporalité. Mais, d’après lui, il est néanmoins possible de mettre en lumière la structure de ce présent originaire, car celui-ci est déjà senti dans « se-toucher » (*sich berühren*) du moi fonctionnant. C’est cette touche ou affect originaire et pré-objectif qui permet à Husserl de parler du présent originaire. Or, nous ne nous opposons pas à cette conscience originaire du maintenant, à ce contact pré-objectif avec le maintenant surgissant. Il est clair qu’une sorte d’*instantanéité* est nécessaire pour qu’on puisse parler du présent et du passé. Pourtant, ce présent jaillissant, phase initiale, n’est-il possible que lorsqu’il est *déjà* attendu dans la protention ? Sans le rapport avec le passé et l’avenir, le présent ne reste-t-il pas une énigme insaisissable ? Il est vrai que le surgissement de l’impression originaire, son *genesis spontanea*, chaque fois trahit absolument la protention qui l’attend – cette nouveauté absolue du maintenant constituerait l’essence du temps. Cependant, la protention doit attendre et anticiper cette nouveauté absolue précisément pour se tromper – nous sommes surpris parce nous attendons, nous sommes trahis parce que nous espérons⁵¹. Il est vrai, comme le dit Husserl, que sans la conscience originaire du maintenant, nous ne pouvons distinguer le maintenant du passé. Mais en même temps, sans la protention qui anticipe déjà ce présent originaire, cette fois aussi, leur distinction est impossible, car le maintenant devient la rupture absolue qui ne

⁴⁹ « [Cette conscience originaire] n’est nullement inférée par un raisonnement, mais au contraire susceptible d’être intuitionnée dans la réflexion portant sur les vécus constitués » (Hua X, S. 119 ; *Leçons*, p. 160).

⁵⁰ Cf. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, op. cit., S. 118-122. Nous nous référons ici aussi à une étude réalisée par un phénoménologue japonais, Tetsuya SAKAKIBARA, *Husserl Gensyogaku no Seisei (La genèse de la phénoménologie husserlienne)*, Tokyo, Presse universitaire de Tokyo, 2009.

⁵¹ Nous pensons qu’il en va de même pour la notion derridienne du « messianique » ou d’« événement ». Même si celui-ci nous arrive de façon absolument imprévisible, nous avons toujours déjà le rapport avec l’événement en tant qu’imprévisible. Chez Derrida, il s’agit toujours de ce rapport paradoxal, rapport sans rapport, avec l’absolument-autre.

peut apparaître *dans* le temps. Ainsi, nous pensons que la conscience du maintenant ne peut précéder simplement un entrelacement avec passé et l'avenir. Husserl, lui aussi, écrit dans un appendice III des *Leçons* comme suit :

Il appartient à l'essence de la perception, non seulement d'avoir un présent ponctuel sous son regard, non seulement de laisser échapper hors de son regard un tout-juste-passé [...], mais aussi de passer du maintenant au maintenant et d'aller à sa rencontre par un regard anticipé. La conscience éveillée, la vie éveillée est une vie qui va à la rencontre, une vie qui, d'un maintenant, va à la rencontre du nouveau maintenant. Nous ne pensons pas seulement ici, ni en premier lieu, à l'attention ; il me semblerait plutôt qu'indépendamment de l'attention (au sens étroit comme au sens large) une intention originaire va de maintenant en maintenant, tout en se liant aux intentions issues du passé [...] qui visent l'expérience. [...] le regard du maintenant sur le nouveau maintenant, ce passage, est quelque chose d'originaire, qui seul ouvre la voie aux futures intentions qui viseront l'expérience (Cf. Hua X, S. 106 ; *Leçons*, p. 140)⁵².

5-3-2. Présent élargi, rétention et représentation

Prenons un autre type de critique. Une des difficultés de l'interprétation derridienne des *Leçons* réside dans sa compréhension du présent. Dans le *Temps et récit*, Paul Ricœur consacre une note à ce problème. Il évoque que « Husserl donne un sens fort à la distinction entre présent et instant »⁵³, entre présent élargi et instant ponctuel. C'est ce concept de présent élargi qui permet de remettre en question l'idée traditionnelle de la pure identité du présent, et notre penseur en tire l'enchevêtrement entre présent, passé et avenir. Pourtant, Ricœur suggère que Derrida ne voit pas correctement le nerf de l'analyse de Husserl. Selon lui, il ne s'agit pas, chez Husserl, de composer ensemble présence et non-présence, car « Husserl ouvre la voie à une philosophie de la présence qui inclurait l'altérité *sui generis* de la rétention »⁵⁴. Autrement dit, la notion derridienne de trace rend invisible cette idée innovatrice du présent en considérant la rétention comme non-présence. Est-il possible de réunir la rétention et le ressouvenir au nom de la non-présence ? De plus, si Derrida peut parler de la complication entre le présent et le non-présent, n'est-ce pas parce que le concept

⁵² C'est le livre de László Tengelyi qui nous apprend ce passage impressionnant ; *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, traduit par Philippe Quesne, Grenoble, Jérôme Million, 2005, p. 100-101.

⁵³ P. Ricœur, *Temps et récit*, op. cit., t. 3, p. 46.

⁵⁴ *Ibid.*

de présent est toujours pour lui présent ponctuel, à savoir l'instant ? Si tel est le cas, n'est-ce pas Derrida lui-même qui conserve le concept métaphysique du présent ponctuel ?⁵⁵

Cette question nous semble sérieuse. Si l'on regarde la rétention et le ressouvenir comme « deux formes de re-tour ou de re-stitution du présent », cela ne conduit-il pas, malgré ce que dit Derrida, à « réduire l'abîme qui peut en effet séparer la rétention de la représentation » (VP, p. 75) ? Ricœur demande clairement de maintenir « la différence phénoménologique essentielle entre la rétention qui se constitue en continuité avec la perception et le ressouvenir qui seul est, au sens fort du mot, une non-perception »⁵⁶. Françoise Dastur rejoint cette critique de Ricœur en évoquant : « dans la mesure où la conscience a besoin, afin de re-présenter quelque chose, d'être déjà constituée, ce qui n'est possible que sur la base de la rétention, la rétention [est] quelque chose d'essentiellement différent de la répétition du passé immédiat »⁵⁷. Alors même que la rétention est constitutive du présent, la répétition ne répète que le présent déjà constitué. Il y a donc une différence phénoménologique fondamentale entre les deux. La visée de Husserl, dans ses analyses de la temporalité, consiste à décrire diverses modalités de temporalisation. Derrida ne secondarise-t-il pas la subtilité des analyses husserliennes ? Peut-être. Enfin, il décide d'opposer, quelque peu violemment, la « non-présence » à la présence pour problématiser cette dernière, en renonçant à approfondir les analyses fécondes de Husserl. Nous allons revenir sur ce point⁵⁸.

Ce problème est étroitement lié à celui de la continuité et de la discontinuité du temps. Comme nous l'avons vu, Derrida souligne l'intervalle irréductible entre les moments temporels. Comme le présent n'est lui-même qu'en se différenciant de ce qu'on appelle le passé

⁵⁵ Selon Ricœur, « le passé et le présent paraissent s'exclure », seulement lorsqu'« on arrête par la pensée le flux rétentionnel, et [que] on isole le présent » (*Temps et récit, op. cit.*, t. 3, p. 60). Patrick Bourgeois soupçonne que, dans la pensée derridienne, il existe des « *unacceptable assumptions of the discreteness of atomistic time* » (Patrick Bourgeois, "The Instant and the Living Present: Ricœur and Derrida Reading Husserl", *Philosophy Today*, vol. 37(1), 1993, p. 36).

⁵⁶ P. Ricœur, *Temps et récit, op. cit.*, t.3, p. 49.

⁵⁷ F. Dastur, *Déconstruction et phénoménologie, op. cit.*, p. 43.

⁵⁸ Il y aurait deux types de critiques à l'égard de l'interprétation derridienne des *Leçons*, qui pourraient paraître presque contraires. Certains soutiennent, sans doute avec Michel Henry, que Derrida ne voit pas la singularité de l'impression originale, donc du présent instantané ; d'autres avancent, cette fois avec Paul Ricœur, qu'il ne saisit pas l'originalité de la déconstruction husserlienne de l'instant présent. Cette diversité des critiques témoignerait le caractère difficile et aporétique du problème.

et le futur, il faut qu'un intervalle les sépare. Cela reviendrait à soutenir l'incommensurabilité des maintenant et une certaine discontinuité du temps. Au contraire, selon Husserl, la modification qui transforme l'impression originale en rétention est essentiellement *continue*. Tandis que Husserl soutient la continuité du temps, Derrida, comme Levinas qui pense le caractère diachronique du temps, admet sa discontinuité. En effet, dans sa lecture de Descartes, Derrida adopte l'interprétation qui donne de l'importance au concept d'instantanéité et affirme la discontinuité de la temporalité cartésienne (cf. ED, p. 89). Certes, dans la mesure où il souligne la complication irréductible entre le présent et le passé, l'on pourrait dire qu'il ne s'oppose pas à la continuité du temps, mais qu'il soutient une sorte de continuité des discontinus. Cependant, il n'en demeure pas moins que la continuité n'est secondaire que par rapport à la discontinuité dans son idée du temps. Dans la mesure où, pour Derrida, la re-présentation temporelle et le signe appartiennent au même genre de non-présence, notre penseur introduit le système discret et différentiel du langage au cœur même de la temporalité. Selon Dastur qui pense, en suivant Merleau-Ponty, que « le mystère du temps provient de son essentielle continuité », il faut éviter de confondre le moyen par lequel on examine, le langage, et ce qui est examiné, le temps⁵⁹. Nous restons ainsi paralysés face à ces deux énigmes, ces deux apories du temps, continuité profonde et discontinuité radicale. Il serait sans doute nécessaire de commencer par admettre l'aporie en tant qu'aporie. De toute façon, il est indéniable que Derrida est, le plus souvent, enclin à souligner la discontinuité du temps afin de s'en prendre à la présence pleine de la durée continue.

Or, penser la rétention et le ressouvenir comme deux formes du re-tour du présent, ce serait penser les deux comme non-présents et le présent comme quelque chose de momentané, voire de ponctuel, qui ne comprend ni rétention ni protention. Sa détermination du présent semble étroite, voire traditionnelle. Mais, n'est-ce pas précisément cette ponctualité du présent que Derrida remet en question au début du cinquième chapitre de *La voix et le phénomène* ? S'il ne saisit pas la nouveauté de la conception du « présent élargi » chez Husserl, la conception derridienne du présent n'est-elle pas plus *métaphysique* que la

⁵⁹ Cf. F. Dastur, « Husserl et la question du temps », art. cit., p. 168-169.

sienne ? Peut-être. Mais, il faut d'abord dire que l'argumentation au sujet de la ponctualité dans *La voix et le phénomène* est assez simplifiée, comme si elle était simplement un concept métaphysique à abandonner – en réalité, la ponctualité n'est pas si simple. Dans *Le problème de la genèse*, Derrida décrit le concept de ponctualité de façon ambiguë. D'une part, comme le vécu n'est pas possible sans rétention et protention, « [l]a pure ponctualité est la négation de la continuité et par là de l'évidence même du vécu temporel ». Si le maintenant est purement ponctuel, le temps est impossible, car le maintenant comme pur point sans étendue ne peut, comme le dit Aristote, se connecter et toucher un autre maintenant. D'autre part, Derrida ajoute : « [p]ourtant, sans cette pure ponctualité du vécu comme telle, l'évidence de la continuité est aussi impossible. [...] Sans la ponctualité rigoureuse de chaque présent, les diverses modifications phénoménologiques du temps, présent, passé, futur, seraient coupées de leur évidence et de leur distinction originaires » (PG, p. 168). La ponctualité rend possible la distinction rigoureuse entre présent, passé et futur ; sans la ponctualité, on ne pourrait pas définir *rigoureusement* le présent. Et si le présent ne peut se déterminer, l'évidence qui doit être présente devient, elle aussi, impossible. Il s'ensuit que le maintenant doit *à la fois* être ponctuel et non ponctuel. Nous rencontrons des variations de la même aporie. D'un côté, sans une certaine ponctualité, nous ne pouvons plus séparer absolument le passé et le futur du présent ; l'altérité foncière des autres présents est impossible. En fin de compte, nous ne pouvons plus parler rigoureusement du présent, du passé et du futur, parce qu'ils se confondent. Contrairement à ce que certains pensent, Derrida admet toujours la nécessité de la distinction rigoureuse entre les concepts, sans laquelle le discours philosophique tombait dans l'empirisme⁶⁰. La discontinuité introduite par la ponctualité est nécessaire pour parler du temps. D'un autre côté, sans son rapport « à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui », le présent n'est pas tel qu'il est, mais l'immobilité éternelle. Comme l'intervalle constitue le

⁶⁰ Derrida soutient la nécessité d'une « distinction rigoureuse ou précise » dans l'ordre des concepts, « car c'est de concepts que nous parlons, non de la couleur des nuages ou du goût de certains chewing-gums » (*Limited. Inc., op. cit.*, p. 223). Et il affirme que « [à la] logique oppositionnelle qui est nécessairement, légitimement, une logique du “tout ou rien” sans laquelle la distinction et les limites d'un concept n'auraient aucune chance, je n'oppose rien, je n'oppose surtout pas une logique de l'*à peu près*, un simple empirisme de la différence de degré, mais j'ajoute une complication supplémentaire qui appelle d'autres concepts, d'autres pensées au-delà du concept, et une autre forme de “théorie générale”, ou plutôt un autre discours, une autre “logique” qui tient compte de l'impossibilité de clore une telle “théorie générale” » (*Ibid.*, p. 212).

présent en le divisant, celui-ci ne peut être le point qui est identique à soi. Cette ambiguïté provient du concept de ponctualité lui-même. Tout d'abord, le point, qui n'a aucune étendue, n'est que le produit de l'abstraction, c'est-à-dire que le point n'a point d'existence réelle⁶¹. Comme le point n'a pas d'étendue, il ne pourrait être ni identique à soi, ni pur, et enfin ni ponctuel. En un sens, le point est non-présent, non-ponctuel et spectral ; ce n'est plus le point stable, mais plutôt une pointe instable. Nous pourrions ainsi considérer la ponctualité comme ce qui déconstruit l'identité à soi du présent. C'est pourquoi la ponctualité, à laquelle Derrida recourt implicitement pour déterminer le maintenant, ne prouve pas son appartenance simple à la métaphysique traditionnelle. Pour penser la singularité absolue de chaque maintenant, une certaine ponctualité est requise. Mais, afin d'ébranler l'identité à soi du maintenant présent, il faut s'en prendre à l'idée ponctuelle du maintenant. La déconstruction doit travailler en même temps sur deux fronts.

De fait, Derrida utilise dans ses ouvrages tardifs « positivement », si l'on peut dire, la conception de l'instant dont le rôle serait analogue à celui de la ponctualité. Dans *La voix et le phénomène* et d'autres textes de cette époque, il s'applique principalement à déconstruire l'idée de la présence pleine et pure. La notion d'instantanéité, tout comme celle de ponctualité, est étroitement liée à cette idée de la pure présence, dans la mesure où elle supporte l'identité sans altérité. Or, le concept de l'instant ponctuel est, depuis Aristote, souvent critiqué dans l'histoire de la philosophie, parce qu'il est un abstrait mathématique qui immobilise le temps fluant. Un des exemples les plus connus à ce sujet est, évidemment, celui de Bergson. Mais, Derrida ne rejoint pas sans réserve une telle direction, car l'idée comme durée pure risque d'ignorer la différence, la rupture, la discontinuité du temps, elle est susceptible de s'appuyer sur la présence vivante de la durée actuelle⁶². Comme nous l'avons répété, c'est la continuité des discontinus, l'entrelacement entre les hétérogènes que Derrida thématise. Et en réalité, l'instantanéité n'est pas simplement réfutée par notre philosophe ; elle sera reprise dans ses textes afin d'indiquer la singularité absolue d'un maintenant. Dans la citation suivante, il recourt à un instant qui n'appartient pas au temps

⁶¹ En paraphrasant Hegel, Derrida écrit dans « Ousia et gramma » : « [l]e point est cet espace qui n'occupe pas d'espace, ce lieu qui n'a pas lieu » (MP, p. 46).

⁶² Au moins dans les textes publiés, Derrida ne mentionne pas souvent le concept bergsonien de la durée : une seule exception serait « Ousia et gramma » que nous venons de voir.

chronologique, donc qui n'est pas le présent pur, pour penser le don qui interrompt la circulation économique :

Que partout où il y a du temps, partout où le temps domine ou conditionne l'expérience en général, partout où domine le temps comme cercle (concept « vulgaire », dirait donc Heidegger), le don est impossible. Un don ne saurait être possible, il ne peut y avoir don qu'à l'instant où une effraction aura eu lieu dans le cercle : à l'instant où toute circulation aura été interrompue et à la condition de cet instant. Et encore cet instant d'effraction (du cercle temporel) ne devrait-il plus appartenir au temps. C'est pourquoi nous avons dit « à la condition de cet instant ». Cette condition concerne le temps, mais ne lui appartient pas, elle n'en relève pas, sans être pourtant plus logique que chronologique. Il n'y aurait don qu'à l'instant où l'instant paradoxal (au sens où Kierkegaard dit de l'instant paradoxal de la décision qu'il est la folie) déchire le temps. En ce sens, on n'aurait jamais le temps d'un don. En tout cas le temps, le « présent » du don n'est plus pensable comme un maintenant, à savoir comme un présent enchaîné dans la synthèse temporelle⁶³.

Comme cet instant n'est plus un présent enchaîné dans la synthèse temporelle, il marque l'altérité irréductible : il n'appartient plus au temps. Mais il continue à « concerner le temps », parce qu'il n'est pas quelque chose comme un instant éternel hors du temps. Dans ses écrits des années 1990, Derrida mentionne souvent un tel « instant paradoxal » au sujet du don, de l'événement, de la décision, de la mort, etc. On peut même aller jusqu'à dire que chaque maintenant est l'instant singulier déchirant le temps, car le surgissement d'un nouveau maintenant marque chaque fois l'arrivée de l'événement imprévisible qui n'est pas réductible à l'enchaînement des présents. Néanmoins, cet instant singulier est répété, représenté et récupéré. Un nouvel instant n'est possible sans son rapport avec le passé et l'avenir. Dans son texte de commémoration de Roland Barthes, l'auteur écrit : « Le Temps : métonymie de l'instantané »⁶⁴, c'est-à-dire la répétition de l'irremplaçable. Le temps pourrait se définir comme l'impossible répétition de l'instant irrépétible. Par rapport à la notion de différance qui souligne l'entrelacement des moments temporels, celles d'instant,

⁶³ J. Derrida, *Donner le temps*, op. cit., p. 21, nous soulignons. Dans *Donner la mort*, l'auteur écrit que « le paradoxe exige une temporalité de l'instant » (*Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 94). Selon Dominique Janicaud, « le temps du don comme tel "existe" bien, quoique selon la modalité de la non-présence ; c'est le temps comme événement » (*Chronos : Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997, p. 227). Et il suggère aussi qu'une telle temporalité du don a le lien étroit avec celle élaborée par le dernier Heidegger qui écrit *Es gibt Zeit*. Il faut comparer minutieusement l'idée derridienne du temps avec celle élaborée dans *Zeit und Sein* de Heidegger.

⁶⁴ « Les morts de Roland Barthes », *Chaque fois unique la fin du monde*, Paris, Galilée, 2001, p. 91.

d'à-venir et de messianique, etc., accordent de l'importance à l'altérité imprévisible apportée par la venue du maintenant et de l'avenir. Comme Derrida souligne la notion d'instantanéité plutôt que celle de différence dans ses écrits ultérieurs, il y a évidemment un déplacement de l'accent. En même temps, il ne faut pas oublier que la pensée du « dernier Derrida » suppose toujours ses premiers écrits dans lesquels l'identité de l'instant présent est mise en question.

Mais l'événement de cette promesse a lieu *ici, maintenant*, dans la singularité d'un ici-maintenant que je crois devoir dissocier, si paradoxal que cela paraisse, de la valeur de présence. Tout se joue dans ce paradoxe [...] : la singularité n'est jamais *présente*. Elle ne se *présente* qu'en se perdant ou en se dédoublant dans l'itérabilité, donc dans la marque et dans la généralité ou l'idéalité – qui d'ailleurs (menace ou chance) permettront ensuite la négociation calculatrice entre le présentable et le non-présentable⁶⁵.

5-3-3. La question de la présence

Les critiques adressées à l'interprétation derridienne de Husserl sont variées ; il nous semble toutefois qu'il existe une thèse largement partagée entre elles : la phénoménologie de Husserl n'appartient pas simplement à la métaphysique de la présence. Cette thèse est, sans aucun doute, juste. Mais, si elle est posée pour s'opposer à la lecture de Derrida, ce serait problématique, car c'est précisément lui qui souligne la face subversive de la phénoménologie. Ce qui nous permet de penser l'entrelacement originaire entre la présence et la non-présence, c'est la découverte husserlienne de la rétention. C'est pourquoi, montrer les moments qui se soustraient à la métaphysique dans la phénoménologie ne peut pas être la réfutation de la « critique » par Derrida ; c'est justement ce qu'il fait. Ce dernier remet en question la façon d'interpréter ces moments capables de résister au cadre métaphysique. De plus, si l'on affirmait que la phénoménologie *n'est pas* la métaphysique de la présence, ce serait un geste simplificateur, car une pensée tout à fait *non-métaphysique* est impossible. *A*

⁶⁵ J. Derrida, *Politique et amitié*, op. cit., p. 85. Nous pouvons situer Derrida dans la longue histoire du concept de l'instant, depuis *to exaiphnes* de Platon dans *Parménide* jusqu'à l'*Augenblick* de Heidegger, en passant notamment par Kierkegaard. Dans la pensée contemporaine, nombre de penseurs s'intéressent à l'instantanéité qui déchire le temps ordinaire chronologique, Bachelard, Bataille, Deleuze, Jankélévitch, Levinas, Benjamin, etc.

contrario, la réfutation, selon laquelle le texte de Derrida lui-même reste encore prisonnier de cette métaphysique, est aussi naïve. La déconstruction ne commence qu'en prenant conscience de son appartenance à la métaphysique et de l'impossibilité de s'en débarrasser définitivement. Cela fait la différence avec le discours inconsciemment métaphysique⁶⁶.

De même qu'une pensée purement non-métaphysique est impossible, une pensée purement métaphysique l'est aussi, car le mouvement de re-présentation, de différance a toujours déjà commencé. Selon Derrida, le texte de la philosophie *à la fois* se soumet et se soustrait à la métaphysique. Il est donc nécessaire de penser, dans sa règle formelle, le « jeu de la soumission et de la soustraction », « autant à la dé-limitation de la métaphysique comme pensée du présent, qu'à son simple renversement » (MP, p. 72). Dans le cas de la phénoménologie, cette dernière se soustrait à la métaphysique dans ses descriptions fines de la temporalité et de l'intersubjectivité ; en même temps, elle s'y soumet en interprétant ces deux phénomènes à partir de l'idéal du présent plein et originaire. Cela revient à dire que, à la différence de l'auto-représentation répandue de la métaphysique, sa clôture n'est pas un champ homogène et sa limite n'est pas un simple cercle qui oppose clairement le dedans et le dehors, elle est au contraire marquée par la rupture, la différence, la cicatrice, etc. La déconstruction consiste à lire une telle blessure à l'intérieur de la clôture comme « symptôme de quelque chose qui n'a pas pu se présenter dans l'histoire de la philosophie » (PO, p. 15). C'est un travail frayant le dehors dans et à partir du dedans. Derrida affirme clairement qu'il « vou[la]it atteindre le point d'une certaine extériorité par rapport à la totalité de l'époque logocentrique » (DG, p. 224). Mais c'est une « certaine extériorité », et non pas une *pure* extériorité, car ce qui est d'abord mis en doute, c'est l'existence de la limite linéaire ou circulaire qui divise, de façon tranchante, l'intérieur et l'extérieur. Il n'est donc pas question de l'opposition simple entre la métaphysique et la non-métaphysique.

Il n'y a pas une transgression si l'on entend par là l'installation pure et simple dans un au-delà de la métaphysique, en un point qui serait aussi, ne l'oublions pas, et d'abord un point de langage ou d'écriture. Or, même dans les agressions ou les transgressions, nous nous

⁶⁶ Il est vrai que la pensée derridienne doit, elle aussi, demeurer plus ou moins métaphysique. Mais, c'est Derrida qui a explicité et médité sérieusement cette nécessité, et qui, par cela, s'interroge sur ce qu'est la « métaphysique ». Comme il le dit, on « tourne[...] souvent] contre mes textes des critiques dont on oublie seulement qu'on les y a d'abord trouvées et empruntées » (PO, p. 71).

entretenons avec un code auquel la métaphysique est irréductiblement liée, de telle sorte que tout geste transgressif nous renferme, en nous y donnant prise, à l'intérieur de la clôture. Mais, par le travail qui se fait de part et d'autre de la limite, le champ intérieur se modifie et une transgression se produit qui, par conséquent, n'est nulle part présente comme un fait accompli. On ne s'installe jamais dans une transgression, on n'habite jamais ailleurs. [...] Au terme d'un certain travail, le concept même d'excès ou de transgression pourra devenir suspect (PO, p. 21).

La déconstruction doit donc être un double geste, un double jeu effectué autant de l'intérieur qu'à l'extérieur de la clôture. Par exemple, Derrida prend le concept husserlien de rétention et l'interprète comme trace impliquant la non-présence, de sorte que l'ordre entre le présent et le passé est renversé. Il utilise ainsi le concept intra-métaphysique comme trace « faisant signe, non pas vers un autre présent ou vers une autre forme de la présence, mais vers un tout autre texte » (MP, p. 76). Si Derrida préfère souvent mobiliser le concept hérité, « vieux nom », plutôt qu'en créer un nouveau, c'est pour intervenir efficacement dans les textes historiques avec lesquels nous ne pouvons pas totalement rompre. Même si la création d'un nouveau concept est évidemment nécessaire dans certaines situations, elle risque de produire l'illusion du dehors pur et simple de la tradition.

Mais il n'en est pas moins vrai que, malgré la complicité nécessaire entre l'appartenance à la métaphysique et son renversement, Derrida affirme, dans *La voix et le phénomène*, que « [c]'est à cette appartenance que nous avons choisi de nous intéresser » (VP, p. 27). Il s'agit donc du choix ou de la décision de déconstruire la phénoménologie, plutôt que de la reconstruire. Autrement dit, ce texte n'est pas assez « généreux » par rapport à la phénoménologie⁶⁷. Nous pourrions nous demander si le Derrida de 1967 n'est pas quelque peu hâtif lorsqu'il prétend ébranler le privilège du présent ; c'est comme si la phénoménologie n'était qu'un exemple moderne de la métaphysique de la présence. Pouvons-nous souligner plutôt, comme le font beaucoup d'autres phénoménologues, les éléments subversifs et innovateurs de la phénoménologie qui résistent à la métaphysique traditionnelle ? Une telle lecture n'est-elle pas plus *productive* que celle de *La voix et le phénomène* qui semble enfermer la phénoménologie dans la métaphysique ?

⁶⁷ J. Rogozinski, « Le tournant de la générosité », *Cryptes de Derrida, op. cit.*, p. 147-191.

En effet, l'on pourrait penser que Husserl et Heidegger tentent de repenser le présent en déconstruisant son concept classique. Le présent vivant, articulé par l'impression, la rétention et la protention, inscrit une altérité dans la sphère originaire ; c'est Derrida lui-même qui affirme dans l'*Introduction* que le temps du présent vivant permet de penser « l'unité polémique de l'apparaître et du disparaître » (IOG, p. 170). Il est donc possible de le regarder comme un concept non-traditionnel du présent ; la présentation est, en même temps, toujours déprésentation (*Entgegenwärtigung*). Il en va de même pour Heidegger. Certes, ce dernier dénonce le privilège historique donné au maintenant dans le concept du temps. Mais il ne refuse pas toute présence comme concept onto-théologique. Déjà dans *Sein und Zeit*, la modalité authentique du présent était déterminée comme instant (*Augenblick*). Dans *La parole d'Anaximandre*, il enquête la présence (*Anwesen*) irréductible au présent (*Gegenwart*) comme détermination temporelle du maintenant ; c'est la présence non-présente (*ungegenwärtig Anwesenden*), la présence comprenant aussi le présent et l'absence. Ce qui est remis en question par Heidegger, c'est la présence *permanente*, et non pas la présence en général. Notamment dans ses textes tardifs, il élabore la temporalité événementielle d'*Anwesen* comme venue en présence⁶⁸. Et c'est pourquoi il n'y a pas d'*Abbau* de la « métaphysique de la présence » chez Heidegger. Derrida connaît cette différence entre *Anwesenheit* et *Gegenwärtigkeit* (cf. MP, p. 75) ; il sait donc que « [l]'*Anwesenheit* n'est pas simple, elle est déjà divisée et différente, elle marque le lieu d'une scission, d'une division, d'une dissension (*Zwiespalt*) »⁶⁹. L'*Anwesen* n'est pas la présence pleine et simple, mais le mouvement de venue en présence qui ressemble à la différance. Néanmoins, Derrida pense que cette dissension, *Zwiespalt*, est moins soulignée que le rassemblement, *Versammlung*, dans la présence chez Heidegger : « [m]ême s'il y a de la dissension (*Zwiespalt*) dans ce que Heidegger appelle la grande époque grecque et l'expérience de l'*Anwesenheit*, cette dissension se rassemble dans le *legein*. Elle se sauve, se garde et assure ainsi une sorte d'indivisibilité du destinal »⁷⁰. Heidegger et Derrida pensent, tous deux, la co-appartenance originaire de la dissension et du rassemblement de la

⁶⁸ Cf. F. Dastur, « Présent, présence et événement », *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 227-250.

⁶⁹ J. Derrida, *Psyché*, op. cit., t. 1, p. 129.

⁷⁰ *Ibid.*, t. 1, p. 135.

présence. Alors que le premier met l'accent sur le rassemblement, le second le met sur la dissension. Tout se joue autour de cette différence subtile mais importante.

Nous pourrions dire que la pensée de Derrida peut, elle aussi, être lue comme une tentative de repenser la présence⁷¹. En recourant à la notion de trace qui n'est jamais une non-présence absolue, il décrit une sorte de présence ou de présentation instable qui n'est présente qu'en étant impliquée dans une certaine absence ; la différance interdit à la fois la stabilité identique de la présence et son effondrement définitif. Mais Derrida n'a pas choisi cette voie. Il s'attache à ébranler le concept de présent, de sorte qu'il continue à décrire la trace comme non-présence et à souligner son antériorité par rapport à la présence. Si l'on peut dire, Husserl et Heidegger repensent la notion de présent en le maintenant comme « vieux nom », comme « paléonymie ». Pourquoi Derrida n'applique-t-il pas sa stratégie de paléonymie au concept de présent ? Pourquoi, au lieu de transformer et de donner une nouvelle possibilité au présent, souligne-t-il l'entrelacement entre le non-présent et le présent, réduisant ce dernier à l'instant ponctuel ? Et dans cet entrelacement, « le balancier penche toujours chez lui du même côté »⁷², celui du non-présent. La première raison, c'est que si l'on nomme « présent élargi » le champ temporel originaire, on risque de conserver le concept classique de présent pur, même si celui-ci n'est qu'une limite idéale. Cela pourrait conduire à penser le temps à partir de ou en vue de l'idéal du présent pur, ce qui rend difficile de saisir le non-présent. Pour éviter cela, Derrida introduit la logique de supplémentarité qui s'écarte de l'idée de l'origine pure, non seulement en fait, mais aussi en principe. Mais, il y aurait aussi un risque inhérent à cette pensée déconstructive ; si on limite le présent au présent ponctuel et que l'on regarde la rétention et le ressouvenir comme deux formes de retour, il devient cette fois difficile de penser leur différence phénoménologique essentielle. Et, il est aussi difficile d'expliquer pourquoi le ressouvenir est possible, car le passé répété

⁷¹ Leonard Lawlor parle de la double impossibilité, impossibilité d'être dans le présent, et celle d'être hors du présent (cf. *Derrida and Heidegger*, op. cit., p. 157). François-David Sebbah, quant lui, écrit que « [d]éfaisant le primat de la présence comme substantialité, et encore celui de la présence comme apparaître, ne vient-elle pas buter, comme à son corps défendant, sur une autre manière de présence, strictement invisible et non substantielle ? (Faut-il alors encore parler de présence ? Laissons cette question en suspens pour l'instant [...]) » (*L'épreuve de la limite*, op. cit., p. 222). Nous sommes d'accord avec ces analyses, mais nous voudrions réfléchir aussi sur « cette question en suspens ».

⁷² J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006, p. 191.

n'appartient plus du tout au présent. Enfin, dans le cadre dichotomique de sa pensée, présence/non-présence, même si leur rapport est compliqué par la supplémentarité, l'analyse détaillée du phénomène devient difficile à effectuer. Comme l'écrit Bernet, est-ce que Derrida, « dans sa croisade contre une philosophie de la présence, [rassemble] sous la même bannière ces différentes formes de la représentation que sont l'imagination, la répétition [...] et la représentation au moyen d'un signe »⁷³ ? Même si le rapport entre métaphysique et non-métaphysique n'est pas simple pour lui, le geste derridien qui insiste sur la déconstruction de la métaphysique, n'est-il pas en un sens aussi *métaphysique* ? N'est-il pas *métaphysiquement anti-métaphysique* ?

Peut-être. Cependant, Derrida affirme la nécessité de déterminer d'abord la cohérence puissante de ce qu'il appelle la métaphysique de la présence. Certes, la métaphysique n'est jamais homogène : elle est au contraire marquée et traversée par des différences, des ruptures, des discontinuités, des mutations. C'est pourquoi, « il y aurait plus que de la niaiserie à effacer les différences de ces restructurations pour ne laisser apparaître que le tissu lisse, homogène, anhistorique d'un ensemble de traits invariants et prétendument "originaux" » (MP, p. 82). Mais, avant de souligner la mutation dans l'histoire de la philosophie, il faut d'abord définir la constance de cette histoire elle-même, car la différence n'est différence que dans son rapport avec le même. Et dans une pensée qui se veut subversive, on a tendance à glorifier la révolution ou le renversement dans l'histoire de la philosophie, soit de type marxiste, soit de type existentialiste, sans prendre suffisamment en compte la même puissance de cette histoire. Si Derrida insiste sur la nécessité de prendre au sérieux la continuité puissante de l'histoire de la métaphysique, c'est afin de nuancer et de se garder d'une telle précipitation. En effet, il dit en 1972 :

[C]e qui m'a paru nécessaire et urgent, dans la situation historique qui est la nôtre, c'est une détermination générale des conditions d'émergence et des limites de la philosophie, de la métaphysique, de tout ce qui la porte et de tout ce qu'elle porte. [...] Il y a là une puissante unité historique et systématique qu'on doit d'abord déterminer comme telle si l'on ne veut pas

⁷³ R. Bernet, *La vie du sujet, op. cit.*, p. 281. Gasché réfute ce diagnostic ironique de Bernet ("On re-presentation: Zigzagging with Husserl and Derrida", *Alter*, n° 8, 2000, p. 98). Même s'il est vrai que Derrida n'identifie pas les divers éléments non-présents, le questionnement de Bernet nous semble quand même légitime, car enfin Derrida oppose résolument la non-présence à la présence. Il faut mesurer la portée de ce geste.

prendre des vessies pour des lanternes chaque fois qu'on prétend repérer des émergences, ruptures, coupures, mutations, etc. (PO, p. 69).

De là vient la méfiance de Derrida par rapport à la tentative qui prétend rompre avec cette tradition. Il ne croit pas à la fin ni à la mort de la philosophie. La clôture n'est pas la fin. Malgré sa totalité, elle peut continuer sans fin. Comme l'au-delà pur de la clôture n'est pas possible, la déconstruction doit négocier sans fin avec la métaphysique. La pensée naïve croyant à la mort de la métaphysique est dictée *a ergo* par son spectre qui serait peut-être immortel – le mort est souvent plus puissant que le vivant. Un premier pas de la déconstruction résiderait dans la vigilance et le refus de croire à ce type d'illusion. De fait, tout en partageant l'intention de résister à la métaphysique traditionnelle, Derrida remarque souvent la nuance qui distingue sa pensée de celles de Levinas, de Foucault, de Bataille, de Lévi-Strauss, d'Artaud, etc. Il s'intéresse à « [c]e qui, dans la configuration historique de ces renversements, constitue la métaphysique » (VP, p. 27). Comme d'autres, il serait avide de quelque chose d'inouï, du messianique, de l'arrivant imprévisible⁷⁴. Mais pour espérer le nouveau, il ne peut pas ne pas admettre la prise extraordinaire de la tradition métaphysique, sinon, on finirait par croire à une illusion de fausse espérance.

Pourtant, cela ne reviendrait-il pas à pérenniser la métaphysique ? En déclarant impossible tout le projet rêvant la révolution radicale, la déconstruction ne fait-elle pas survivre la tradition ? De plus, nous pouvons nous demander si son diagnostic sur la « métaphysique de la présence » est légitime ou non. Bien que Derrida élabore des textes et des mots très variés pour ne pas faire de sa stratégie *la* méthode, la cible de cette stratégie est presque toujours le privilège de la présence à partir de laquelle s'organise le phonocentrisme, le logocentrisme, l'onto-théo-téléologie. Les textes philosophiques sont, le plus souvent lus, du point de vue du conflit, du *polémos*, entre la présence et la « non-présence ». Malgré la variété vertigineuse du style et du sujet de son texte, il est en même temps possible d'y découvrir la monotonie. Le concept de présence est-il vraiment la base commune et cachée de la philosophie ? La « métaphysique de présence », cette « grille de

⁷⁴ Derrida dit dans un interview : « J'aimerais [...] penser et écrire des choses que je n'ai pas encore pu penser ou écrire [...] : penser et écrire, faire arriver par la pensée et l'écriture quelque chose qui jusqu'ici s'est peut-être annoncé mais jamais montré comme tel » (*Sur parole, op. cit.*, p. 54).

lecture » des textes philosophiques, est-elle un récit ou une histoire, que Heidegger interdit de raconter au début de *Sein und Zeit* ?⁷⁵ Ce récit est-il un bon dispositif pour déchiffrer le texte philosophique ? Pourquoi le présent ? Et pourquoi la présence ?

Ces questions sont difficiles à répondre. De toute façon, la présence est *son* problème. Si Derrida persiste dans la déconstruction de la présence, c'est qu'il accorde un droit extraordinaire au concept de présent. Il n'y a aucun philosophe qui souligne plus fortement que Derrida la validité du présent en tant qu'origine. Il prend au sérieux, plus que d'autres, le privilège irrécusable de la présence. Puisqu'il est, en ce sens, « plus que tout autre [...] un métaphysicien de la présence »⁷⁶, il ne peut pas ne pas engager sa déconstruction. Il est vrai que le texte derridien risque de devenir une sorte de « métaphysique de la non-présence » – risque peut-être partagé par Levinas. Malgré tout, c'est un « risque » qu'il a couru⁷⁷. Comme la dominance du présent est tellement puissante, voire irrécusable, il rassemble tous les moyens possibles afin d'y résister. Tout en prenant le risque de simplifier, notre penseur ose parfois opposer un peu schématiquement la philosophie de la présence et la pensée de la non-présence (cf. VP, p. 70). Même si le présent est irrécusable, aussi longtemps qu'on ne reconsidérera pas sa valeur, c'est-à-dire aussi longtemps qu'on vivra implicitement *dans* son privilège, il sera difficile de prendre en compte le non-présent, à savoir, le passé, l'à-venir, la mort, l'arrivant, l'événement, la justice, bref l'*autre*. La déconstruction est le geste qui, tout en admettant le primat irrécusable de la présence, met

⁷⁵ Paul de Man soutient que Derrida, dans sa lecture de Rousseau, ne fait pas autre chose que de répéter ce dernier. Et selon lui, la problématique de la « présence de la métaphysique » n'est qu'un récit : « [i]t [*De la grammatologie*] also tells a story: the repression of written language by what is here called the "logocentric" fallacy of favoring voice over writing is narrated as a consecutive, historical, process. [...] his historical scheme is merely a narrative convention » (Paul de Man, *The Rhetoric of Blindness*, New York, Oxford University Press, 1971, p. 137-138).

⁷⁶ Heidegger en France II, op. cit., p. 114.

⁷⁷ « Simplement, malgré tous les signes de "prudence" que je multiplie depuis le début de notre discussion, je crois que certains risques doivent bien être courus » (PO, p. 93). Mais, à cause de ce risque, le syntagme de « métaphysique de la présence » disparaît de plus en plus dans ce texte. De fait, dans un entretien avec Janicaud, il énonce : « comme cette expression paraît à malentendu, comme elle était souvent interprétée, dans des ouvrages polémiques, comme une simplification, comme si j'ignorais ou négligeais toutes sortes de ruptures intérieures, de différenciations intérieures, je l'ai abandonnée. Elle a simplifié et formalisé les choses à un moment, mais je ne m'en sers plus ». Il ajoute qu'il en va de même pour le mot « clôture » : « [l]a figure de la clôture n'est pas très satisfaisante non plus. Je ne me sers plus de ces mots-là. Ce n'est pas que je renie ce moment pédagogique ou stratégique, mais je crois inopportun de me servir davantage de ces mots-là » (Heidegger en France II, op. cit., p. 101-102). Ainsi se produit un changement des mots, une réorganisation de la stratégie.

tout en œuvre pour s'ouvrir à l'autre, pour lui donner le temps. Il s'agit de la décision, malgré tout, de déconstruire la métaphysique pour dire oui à l'avenir⁷⁸.

Mais pourquoi le présent est-il irrécusable ? Est-il vraiment la base universelle de la philosophie ? Nous voudrions mentionner trois points : 1) un seul fondement possible de l'évidence philosophique est le présent ; 2) nous ne pouvons jamais quitter la forme du présent ; 3) notre désir pour le présent, voire le présent pur, est « immortel ». 1) La source de l'évidence est la présence. Qui peut nier que l'objet présent est plus sûr, plus vivant et plus évident que l'objet non-présent ? Qui peut donc nier la légitimité du principe des principes ? Il faut la présence. C'est la contribution de la phénoménologie qui élucide et légitime, de façon convaincante, le lien entre le présent et l'évidence. Néanmoins, cette présence n'est rendue possible que par la négociation avec la non-présence. Comme Derrida l'écrit dans l'introduction de *La voix et le phénomène*, la déconstruction consiste non pas à « entamer [...] la valeur fondatrice de la présence », ni à chercher un autre fondement que la présence, ni non plus à abandonner tout simplement le fondement en général, mais à « faire apparaître l'espace original et non empirique de non-fondement sur le vide irréductible duquel se décide et s'enlève la sécurité de la présence dans la forme métaphysique de l'idéalité » (VP, p. 5-6).

2) Comme nous l'avons dit, il est absolument impossible de sortir de la forme du présent et d'arriver à une sorte de non-présent absolu qui n'est pas contaminé avec le présent ; « nous ne quittons jamais le Présent » (HEH, p. 210). C'est évident, c'est l'évidence même. Même si l'expression comme « un passé qui n'a jamais été présent » peut évoquer ce type de dehors absolu – nous soupçonnons donc que cette expression est un peu outrancière – il n'y a pas le non-présent comme tel qui puisse se trouver à l'extérieur du temps ; un tel non-présent, s'il y en a, n'est qu'un *autre* présent. En principe, Derrida entend par la non-présence non pas l'absence ou la présence niée, mais ce qui dépasse l'opposition

⁷⁸ François-David Sebbah parle de la décision que la lecture derridienne de Husserl procède, décision qui réside « dans la “déconstruction” – c'est-à-dire à tout le moins dans le soupçon jeté sur toute présence donnée » (*L'épreuve de la limite*, op. cit., p. 134). Cela ne se ramène pas nécessairement au volontarisme subjectiviste, car la décision est, pour lui, toujours celle de l'indécidable, la décision de l'autre : « les autres, toujours les autres, ce sont eux qui ont emporté en moi une décision que je n'aurais su prendre seul » (« Ponctuations : le temps de la thèse », *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 458). Sur ce point, voir aussi F. Raffoul, « Derrida et l'éthique de l'im-possible », art. cit., p. 82-84.

entre présence et son contraire. Il explique à la fin des *Positions* : « [i]l m'est arrivé de parler de non-présence en effet, mais j'y désignais moins une présence niée que "quelque chose" (rien, n'est-ce pas, dans la forme de la présence) qui s'écarterait de l'opposition présence/absence (présence niée) avec tout ce qu'elle importe » (PO, p. 131). Or, il n'en reste pas moins que le mot non-présence peut paraître la simple négation de la présence. De fait, Derrida lui-même utilise parfois ce concept comme équivalent de l'absence. Par exemple, il écrit dans *Spectres de Marx* : « [c]elui-ci serait enfin capable, au-delà de l'opposition entre présence et non-présence, effectivité et ineffectivité, vie et non-vie, de penser la possibilité du spectre, le spectre comme possibilité »⁷⁹. Cette hésitation dans la détermination du terme de non-présence témoigne chez lui la difficulté de la déconstruction. D'une part, il nomme ceux qui résistent au privilège de la présence « non-présence » pour clarifier et expliciter l'enjeu de sa tentative et, par cela, pour rassembler et fortifier les résistances au primat de la présence ; d'autre part, ce terme de « non-présence » évoquerait la simple absence ou la présence niée, parce qu'elle continue à s'opposer de front à la présence – il faut déconstruire cette forme d'« opposition ». Afin d'éviter une telle logique d'opposition, Derrida ne se contente pas d'affirmer la non-présence, il multiplie et dissémine un enchaînement de mots comme trace, espacement, supplément, pharmakon, etc., qui « ne sont pas des atomes, mais plutôt des foyers de condensation économique » (PO, p. 55). Pourtant, malgré l'indéfini de cette série de mots, elle ne peut pas ne pas constituer une certaine totalité ; elle reste *une* série. De même, malgré la multiplicité vertigineuse des textes derridiens, la stratégie qui les traverse reste presque toujours la même. Par conséquent, comme il le dit lui-même, « [o]n peut [...] me reprocher d'être insistant, voire monotone » (PO, p. 67). De toute façon, la sortie une fois pour toutes de la forme du présent est impossible. Déconstruire le primat du présent, ce n'est pas penser *autre chose* que le présent, mais le penser *autrement*.

3) Le mot « désir » signifie, pour Derrida, presque toujours le désir de la présence : désir d'atteindre la présence pure ou absolue, désir de s'approprier une telle présence. Dans « Ousia et gramma », l'auteur affirme le lien entre la présence et le désir :

⁷⁹ *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 34.

Le Premier Moteur, comme “acte pur” [...] est présence pure. En tant que tel, il anime tout le mouvement par le désir qu’il inspire. Il est le bien et le suprême désirable. *Le désir est désir de la présence*. L’éros est aussi pensé à partir de la présence. Comme le mouvement. Le *télos* qui met en mouvement le mouvement et oriente le devenir vers lui-même, Hegel le nomme concept absolu ou sujet (MP, p. 59, nous soulignons)⁸⁰.

Or, la différance, en divisant originairement le présent, est la temporisation qui retarde et ajourne indéfiniment l’accomplissement du désir de la présence. Néanmoins, elle ne supprime jamais *le désir lui-même* ; le désir de la présence est, parce qu’il est un désir, « indestructible » et « immortel ». En un sens, c’est ce désir qui meut le mouvement de différance. Il n’est donc pas question, pour Derrida, de se détacher du désir, mais de saisir la structure qui le produit et interdit son accomplissement. Cela est nécessaire pour arrêter d’être naïvement dans le désir de la présence. Sans doute, dans la configuration de la pensée derridienne, le désir joue un rôle similaire au concept de l’intention. De fait, dans un des articles de *Limited inc.*, il explique la notion phénoménologique de l’intentionnalité par sa structure téléologique qui vise toujours le remplissement comme présence vivante du sens. Il est vrai que Husserl porte aussi une grande attention à l’intention sans remplissement, mais, aux yeux de notre philosophe, cette structure téléologique détermine de part en part l’analyse phénoménologique. Or, l’on pourrait « objecter que l’intention n’implique pas nécessairement la pure plénitude, qu[e la phénoménologie] la traite simplement comme un concept pragmatique » ; autrement dit, n’est-ce pas Derrida lui-même qui voit et crée un mirage de l’idéal de la présence pure, mirage qui n’existe pas originairement dans la phénoménologie ?⁸¹ En ce sens, ne serait-il pas plus métaphysique que Husserl ?

⁸⁰ Ce désir de la présence est aussi le désir de l’appropriation, le désir de la mienneté. Si Derrida relie l’intentionnalité au désir, il se peut que ce geste soit inspiré de Levinas qui a, lui aussi, comparé ces deux concepts au début de la *Totalité et infini*. Mais, les interprétations du désir de ces deux philosophes semblent presque contraires : pour Derrida, le désir est le mouvement indéfini visant la présence pleine sans jamais arriver à l’accomplissement ; chez Levinas, le désir est le « désir métaphysique », il désire l’altérité transcendante d’autrui, donc en un sens la non-présence. Autrement dit, pour le premier, le désir est celui de l’appropriation de la présence, pour le second, il est plutôt celui de sa désappropriation. De plus, Levinas nous invite à penser le désir en dehors de la problématique traditionnelle – depuis Platon – de « manque » qui semble encore déterminer la conception derridienne du désir. Il est nécessaire de les comparer minutieusement.

⁸¹ J. Derrida, *Limited. Inc.*, *op. cit.*, p. 208. Par exemple, John Scanlon soutient que Derrida découvre, par faute, le *télos* de la présence pure dans la phénoménologie, lequel n’y existe pas en réalité (John

Probablement. Mais, sa tentative consiste d'abord à comprendre explicitement la nécessité de l'intention ou du désir visant la présence pure, donc une certaine nécessité de la structure téléologique. Pour ne plus être simplement dans la téléologie, il faut d'abord la reconnaître comme telle et abandonner l'illusion que nous pouvons rompre avec elle. Structurellement, l'intentionnalité ne peut pas ne pas viser l'accomplissement sans *pouvoir* ni *devoir* l'atteindre, car son accomplissement comme « fin » – au double sens de ce mot – n'est rien d'autre que sa mort. Comme la présence pleine sans différence est aussi l'immobilité absolue qui ne comprend aucun principe de différenciation, elle est à la fois la vie absolue *et* la mort absolue, la présence absolue *et* la non-présence absolue. Le désir de la présence est, sans doute, également pulsion de mort. Affirmer l'indestructibilité ou l'immortalité du désir, c'est penser l'impossibilité de son accomplissement définitif, donc penser le mouvement infini du désir. Comme nous l'avons vu, il s'agit, chez Derrida, de penser l'infinité comme telle, c'est-à-dire sans partir de l'Idéal irréalisable de présence pleine, tout en déconstruisant aussi ce « comme tel ». La dénégation de ce désir interdirait de comprendre cette structure en tant que telle. C'est pourquoi la déconstruction exige d'abord d'être explicitement métaphysicien, de prendre conscience du désir inévitable de la présence, pour cesser de vivre *dans* ce désir, pour le *déconstruire*, sinon pour le *détruire*. En répondant à la question, selon laquelle « n'est-il pas dangereux de laisser en vie quelques superstitions linguistiques à seule fin de légitimer le projet de les mettre en question ? », Derrida soutient que :

Je n'ai certainement pas cherché à « laisser en vie quelques superstitions linguistiques à seule fin de légitimer le projet de les mettre en question ». Pour plusieurs raisons. Ce que vous désignez sans doute sous ces mots, et qu'en effet je tente de « déconstruire », me paraît, en tant que désir ou besoin, indestructible, j'oserais dire « immortel », et d'ailleurs, pour la même raison, mortel, ou plutôt mortifère, mortel dans le sens de ce qui porte la mort. La « réalisation pure de la présence à soi », n'est-ce pas aussi la mort ? Désir ou besoin indestructibles, donc, mais de quoi au juste ?⁸²

Dans la mesure où l'on ne peut pas ne pas désirer s'approprier la présence pleine, la tâche urgente consiste à ébranler ce désir indestructible, sinon indéconstructible : déconstruire

Scanlon, "Pure Presence: A Modest Proposal", W. Mackenna, J. Evans and J. Claude (eds.), *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 97).

⁸² J. Derrida, *Limited. Inc.*, *op. cit.*, p. 210.

l'indestructible⁸³. C'est pourquoi Derrida semble opposer à la présence, quelque peu hâtivement et schématiquement, quelque chose de « non-présent », à savoir la trace, la différance, le supplément, etc. Or, la déconstruction ne peut commencer que par habiter dans ce qu'elle déconstruit, c'est-à-dire, en reconnaissant son propre désir de ce qu'elle déconstruit. Il faut penser la « complicité *fatale* » entre la déconstruction et le désir pour l'objet de la déconstruction : « [à] travers [cette complicité fatale] se dit l'appartenance nécessaire de tous les discours destructeurs, qui doivent habiter les structures qu'ils abattent et y abriter *un désir indestructible de présence pleine, de non-différance* : à la fois vie et mort » (ED, p. 292, nous soulignons)⁸⁴.

Comme la présence pleine est toujours perdue ou ajournée, le désir de la présence prend la forme d'une « nostalgie » de l'origine disparue. D'une part, Derrida affirme vigoureusement la nécessité de rompre avec cette nostalgie et d'avancer avec l'oubli actif au sens du Nietzsche de la *Généalogie de la morale* : « il faut le [être] penser sans *nostalgie*, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la partie perdue de la pensée. Il faut au contraire l'*affirmer*, au sens où Nietzsche met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse » (MP, p. 29, souligné par Derrida). En se séparant de la nostalgie rétrospective, la déconstruction exige d'affirmer l'avenir, avenir en tant qu'*à venir*. Et pour tourner la page, pour accueillir quelque chose de nouveau, l'oubli actif qui ferme les portes afin de faire place du nouveau est nécessaire. L'oubli dégage les événements passés de la conscience actuelle et y produit l'espace libre où arrive l'avenir ; cela revient à nous libérer des poids du passé et nous donne un espoir pour le futur. Derrida recourt à l'oubli en s'opposant au concept husserlien de la

⁸³ Il importe de voir la différence entre l'indestructible et l'indéconstructible. L'indestructible est déconstructible, dans la mesure où la déconstruction ne signifie jamais la démolition, la destruction, l'annihilation, etc. La déconstruction consiste à réinscrire l'indestructible dans un *autre* texte où cet indestructible n'est plus originaire. Il reste la question de savoir si ce que Derrida nomme indéconstructible – justice, oui originaire – se soustrait à la déconstruction. L'indéconstructible, lui aussi, se déconstruit-il ? Probablement. L'indéconstructible n'est pas, pensons-nous, quelque chose qui ne peut être déconstruit, mais ce qu'il *décide* de *ne pas déconstruire* : il s'agirait de la décision de ne pas déconstruire.

⁸⁴ Le mot « fatal », que nous avons analysé dans la première partie, apparaît quelques fois dans sa lecture d'Artaud. Derrida écrit, de façon énigmatique : « [p]enser la clôture de la représentation, c'est penser le tragique : non pas comme représentation du destin, mais comme destin de la représentation. Sa nécessité gratuite et sans fond. Et pourquoi dans sa clôture il est *fatal* que la représentation continue » (ED, p. 368, souligné par Derrida). C'est comme si la représentation interdisant la présence pleine était notre destin tragique et maudit...

ré-tention et à celui, hégélien, de l'*Erinnerung* qui veut la réappropriation du passé⁸⁵ : « contre l'*Erinnerung*, contre l'avarice qui s'assimile le sens, elle doit *pratiquer l'oubli*, l'*aktive Vergesslichkeit* dont parle Nietzsche » (ED, p. 389). En fin de compte, Derrida paraît admirer, dans cette problématique, Zarathoustra qui « brûle son texte et efface les traces de ses pas » (MP, p. 163). Nous pourrions nommer tout cela le côté nietzschéen de la pensée derridienne. Mais, il y a un autre côté dans ses textes, un côté rousseauiste. Comme le désir de la présence est immortel, la nostalgie pour la présence perdue serait inévitable. Il y a *deux* côtés, *deux* faces, *deux* mains chez lui :

Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, *négative*, nostalgique, coupable, rousseauiste de la pensée du jeu dont l'*affirmation* nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face (ED, p. 427, c'est Derrida qui souligne).

On souligne souvent l'affirmation nietzschéenne, affirmation de la *vie*, dans la pensée derridienne, afin de la préserver de la critique, selon laquelle Derrida est un nihiliste postmoderne fasciné par la mort. Quoiqu'une telle interprétation soit légitime, nous voudrions la nuancer en indiquant l'autre côté, le côté rousseauiste. Il n'est pas difficile de saisir une tonalité triste, nostalgique, voire même mélancolique dans ses textes, notamment dans ceux quasi- ou pseudo-biographiques, comme *La carte postale*, « Circonfession », etc. On est tenté de dire que le désir de la présence est le désir *de* « Jacques Derrida » qui dit, non sans ironie : « je suis plus que tout autre [...] un métaphysicien de la présence : je ne désire rien de plus que la présence, la voix, toutes ces choses auxquelles je m'en suis pris », et aussi : « [j]e sais très bien qu'entre mon désir et la nécessité [...], et ces nécessités qui me dictent ce que j'écris, il y a une guerre absolue »⁸⁶. En écrivant sur les nécessités rendant impossible la présence pleine, l'unicité irremplaçable de chaque présent, il la désire et s'y

⁸⁵ Il s'oppose aussi à certains thèmes de Heidegger, car l'« espérance heideggerienne » poursuit encore le sens perdu du mot de l'être, le « premier mot de l'être » ; cf. MP, p. 29.

⁸⁶ *Heidegger en France II*, op. cit., p. 114 ; J. Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérité*, Paris, Osiris, 1986, p. 32. Voir aussi une lettre qui mentionne une germaniste qui se nomme « métaphysique » (*La carte postale*, op. cit., p. 212).

intéresse, par exemple, le rire, le chant et les larmes. Il avoue même son rêve d'écrire « une chronique exhaustive », « un journal total » pour garder toute la mémoire, tout le passé⁸⁷. Mais il faut prendre garde à l'apparence biographique de ces phrases pour éviter le « psychobiographisme ». Nous devons réfléchir sur le rapport entre ce qu'on appelle la pensée et ce qu'on appelle la vie sans réduire l'une à l'autre.

Il peut sembler y avoir ainsi deux orientations, deux tonalités dans son texte : futur et passé, rires et larmes, affirmation et mélancolie, espérance et nostalgie : « [j]e ne crois pas pour ma part, bien que ces deux interprétations doivent accuser leur différence et aiguïser leur irréductibilité, qu'il y ait aujourd'hui à *choisir* » (ED, p. 428-429). L'affirmation de la vie, de la survie, va toujours avec la mélancolie de la présence perdue, de la disparition, donc de la mort. On pourrait dire qu'il se trouve, chez lui, la coexistence de Rousseau et de Nietzsche⁸⁸. Ce serait sur cette « complicité *fatale* » qu'il faut réfléchir, complicité entre l'injonction de l'affirmation de l'avenir *et* le désir nostalgique de se réapproprier la présence perdue, la nécessité de la déconstruction *et* l'amour pour ce que l'on déconstruit⁸⁹. Tout au moins, nous pourrions dire que Jacques Derrida est le « contre-exemple » de soi-même, il est le deux, le double, le mort la vivante :

[...] je n'ai rencontré personne, je n'ai eu dans l'histoire de l'humanité idée de personne, attendez, attendez, personne qui ait été plus heureux que moi, et chanceux, euphorique, c'est vrai *apriori*, n'est-ce pas, ivre de jouissance ininterrompue [...], mais que si, au-delà de toute

⁸⁷ Cf. J. Derrida, *Sur parole*, op. cit., p. 18-19.

⁸⁸ Derrida dit que, quand il était jeune, il a tenté de réconcilier Rousseau et Nietzsche dans son journal personnel (*Sur parole*, op. cit., p. 18).

⁸⁹ Mais, notre analyse de la nostalgie reste encore schématique : il faut la compliquer. Par rapport à la nostalgie normale qui veut récupérer le passé, celle de type rousseauiste est étrange, car elle espère la présence pleine – en un sens, pur instant – qui n'a jamais été. Ce que désire cette nostalgie – qui est partagée par Artaud et, en fait, par Nietzsche – c'est la « non-répétition, la dépense résolue et sans retour dans l'unique fois consumant le présent » (ED, p. 362). Mais, c'est évidemment impossible, car la répétition – ou la différence – constitue et fissure de façon originaire le présent. C'est pourquoi, paradoxalement, « [l]e tragique n'est pas l'impossibilité mais la nécessité de la répétition » (ED, p. 364). Nietzsche et Rousseau se correspondent en ce qu'ils veulent, tous deux, l'unicité irremplaçable du présent (par exemple, le présent heureux décrit dans la célèbre *Cinquième Promenade*). Cette nostalgie étrange résiste à la présence totale, parce qu'elle s'oppose à l'avarice de l'*Erinnerung*. Mais, Derrida soupçonne également qu'elle « a déjà commencé à vouloir garder la présence du présent », car « [n]e pas vouloir garder le présent, c'est vouloir préserver ce qui constitue son irremplaçable et mortelle présence, ce qui en lui ne se répète pas » : « [c]'est un schéma qui guette la répétition nietzschéenne de l'affirmation » (ED, p. 362). Sur ce point, voir l'analyse de la nostalgie donnée par Gérard Bensussan, notamment son analyse de la différence entre la « nostalgie passéiste » et la « nostalgie productive » (*Le temps messianique*, op. cit., p. 110-123).

comparaison, je suis resté, moi le contre-exemple de moi-même, aussi constamment triste, privé, destitué, déçu, impatient, jaloux, désespéré, négatif et névrosé, et que si enfin les deux certitudes ne s'excluent pas car je suis sûr qu'elles sont aussi vraies, simultanément et sous tout rapport [...] ⁹⁰.

Dans ce chapitre, nous avons vu les critiques adressées à l'idée derridienne du temps, notamment celles qui questionnent l'insistance de Derrida sur le problème de la présence. Ce qui met en relief le fait qu'il accorde, plus que tout autre, le privilège extraordinaire au présent : on ne peut jamais quitter le présent, et le désir du présent est immortel et indestructible. *Malgré tout* et *c'est pourquoi*, il s'oppose résolument à ce privilège, en prenant le risque de se voir comme métaphysiquement anti-métaphysique. Il décide de s'engager dans la « déconstruction de la métaphysique de la présence ». Pour finir notre travail, il est grand temps de passer à la conclusion.

⁹⁰ J. Derrida, « Circonfession » (1990), Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Derrida*, Paris, Seuil, 2008, p. 223.

Conclusion

Nous avons examiné les premiers textes de Jacques Derrida sur la phénoménologie, en nous focalisant notamment sur le thème du temps. Notre philosophe élabore son idée du temps en *s'expliquant avec* Husserl : à la fois, il hérite certains traits de la temporalité phénoménologique *et* refuse le schème qui oriente son analyse. Récapitulons notre parcours. Dans la première moitié de la première partie consacrée aux *Leçons*, nous avons souligné trois points : 1) le champ temporel originaire, présent au sens large, n'est pas possible sans le rapport avec le passé et le futur ; 2) le passé maintenu dans la rétention n'est pas le contenu réel de la conscience, mais il reste un élément sédimenté que l'on peut, en droit, réactiver ; 3) la forme constante du flux est constituée par le fait que ce flux lui-même s'écoule sans cesse – sa forme et son existence sont inséparables. Dans *Le problème de la genèse*, auquel est consacrée la seconde moitié de cette partie, l'auteur analyse ce premier point, l'entrelacement entre le présent, le passé et le futur, en faisant appel au concept de « dialectique ». Celle-ci est le principe originaire de différenciation incessante qui interdit à l'origine d'être pure et pleine. Il pense que la thématization explicite de la dialectique indéfinie entre sens et être, phénoménologie et ontologie, est l'« accomplissement de la philosophie » (PG, p. 125) ; telle est la philosophie de la dialectique ou l'« hyper-dialecticisme » (PG, p. VII) du jeune Derrida. Autrement dit, il s'agit d'assumer le fait qu'il n'y a pas de fin définitive de la philosophie. Or, Derrida fait déjà remarquer, dans ce premier texte, la difficulté, voire l'impossibilité de thématiser le temps. Pour lui, la temporalité profonde est celle de l'existence humaine dans laquelle s'entrelacent l'être et l'essence. Mais, comme on ne peut thématiser que son eidos, cette temporalité originaire nous échappe toujours – et la philosophie doit prendre conscience de cette impossibilité.

La deuxième partie a été consacrée à l'analyse de l'*Introduction à L'origine de la géométrie*, dans laquelle Husserl présente la notion de l'historicité qui peut conserver le sens de tous les passés pour les projeter vers l'avenir. C'est dans cette historicité que peut se constituer l'objet idéal de la géométrie, qui paraît, à première vue, non-historique, mais qui est en fait de part en part historique – donc omni-historique. Pourtant, Derrida s'intéresse au rôle constitutif de l'écriture afin de reconnaître la possibilité irréductible de la « disparition

de la vérité ». L'écriture, sans laquelle l'idéalité serait impossible, produit toutefois la perte du sens original parce qu'elle fonctionne toujours en l'absence de l'auteur. Autrement dit, avec le thème de l'écriture, Derrida introduit la possibilité de penser le passage irréversible dans le temps. Husserl, lui aussi, connaît bien l'impossibilité factuelle de la récupération identique du passé ; mais l'oubli n'est, en dernière instance, qu'un accident pour lui. Par la loi de la dialectique, l'origine « n'est *présente* qu'en se différant sans relâche », ce qui implique une altérité foncière, parce qu'une autre origine, un autre maintenant passé, est radicalement hétérogène à un maintenant actuel. Ce qui est passé est passé. Pour dire cela, il faut « assumer la priorité juridique » de la phénoménologie. Derrida conclut de nouveau que la prise de conscience de la pure facticité comme telle à la limite de la phénoménologie « accomplit [...] la philosophie » (IOG, p. 169). Or, la pensée du temps présentée dans l'*Introduction* peut se définir comme suit : il existe un entrelacement original entre les maintenant qui sont hétérogènes entre eux : le temps est la synthèse irréductible entre des incommensurables. Dans ce texte, cet entrelacement, « unité polémique de l'apparaître et du disparaître » (IOG, p. 170), est pensé grâce au concept du présent vivant : « [c]ette altérité de l'origine absolue appara[ît] structurellement dans mon Présent Vivant et ne pouvant apparaître et être reconnue que dans l'originarité de quelque chose comme mon Présent Vivant » (IOG, p. 170).

Dans la troisième partie, nous avons analysé l'apparition du motif de la « présence » chez Derrida, en examinant « Violence et métaphysique » (1964) et *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* (1964-1965). Derrida approfondit le thème de la trace sous l'influence de Levinas, tout en soulignant en même temps que la non-présence absolue est « impossible-impensable-indicible ». La déconstruction du privilège du présent, pour Derrida, consiste non pas à quitter le présent ou à abandonner le désir du présent plein, mais à ébranler son privilège en l'inscrivant dans un autre système dans lequel il n'est plus l'instance dernière. Dans le cours sur Heidegger, il dit même que ce privilège du présent est « irrécusable » et qu'il détermine *la* philosophie même. Néanmoins, il s'avère nécessaire de déconstruire ce primat de la présence, parce qu'elle ne permet pas de penser la naissance et la mort, donc l'altérité foncière. Aussi longtemps que le futur et le passé ne seront que des présents modifiés, leur hétérogénéité au présent actuel ne pourra être radicale. Contrairement à ce

qu'il a dit à la fin de l'*Introduction*, l'auteur arrive à penser « cette altérité de l'origine absolue qui [n']appara[ît] [pas] dans *mon Présent Vivant* ».

Notre étude, jusqu'à la, nous a permis d'aborder un ouvrage principal de Derrida, *La voix et le phénomène*, dans lequel il développe une nouvelle tentative de « déconstruction de la métaphysique de la présence ». En examinant les « distinctions essentielles » entre l'expression et l'indice, il révèle le rôle décisif que joue le concept de la présence dans le système phénoménologique et lui oppose l'originarité irréductible de l'indice, de la spatialité, du passé représenté, de l'écriture, de l'autre ego, etc., dont le caractère commun est la « non-présence ». Comme l'élément originaire est impossible sans un rapport de différence avec d'autres éléments – différence comme différenciation – l'origine pure est différée à l'infini – différence comme temporisation ; c'est le supplément d'origine. Dans ce texte, le temps est repensé comme autoaffection ; un nouveau maintenant n'est lui-même qu'en se différant des autres mainteneurs non-présents qui sont maintenus dans la rétention ou dans la protention. Mais, ce mouvement d'autoaffection introduit le dehors, l'intervalle dans le temps ; la temporalisation est, dès le début, l'espacement. Et le rapport avec les non-présents – c'est-à-dire la trace – ne survient pas au présent originaire, il le constitue. Le présent originaire est constitué après coup par la supplémentarité : « la présence du présent est pensée à partir du pli du retour, du mouvement de la répétition et non l'inverse » (VP, p. 76). Une telle temporalité est infinie, car elle est toujours déjà là avant ma naissance, elle survit et reste après ma mort. Mais en même temps, elle est finie, car elle ne peut se produire que dans un rapport au non-présent que nous ne pouvons jamais vivre immédiatement – Derrida appelle ce non-présent « ma mort ». *La différence infinie est finie*. Cette différence infinie-finie veut se séparer autant de la phénoménologie téléologique qui est *de facto* indéfinie, que de la logique infinie de Hegel laquelle saisit le mouvement indéfini comme tel, donc comme totalité. Cependant, la différence ne peut être présentée *en tant que telle*, ne peut être décrite *une fois pour toutes*, parce qu'elle se convertirait en infini au sens hégélien qui immobiliserait et clôturerait le mouvement indéfini. Elle doit être elle-même remplacée par d'autres mots – ainsi se produit la dérive sans fin de l'écriture de Derrida.

Dans la cinquième et dernière partie, nous avons résumé d'abord son idée du temps en la reliant à la notion de trace. Comme la trace renvoie à « un passé qui n'a jamais été

présent », elle montre le passage absolu du passé. Et notre penseur radicalise ce caractère en choisissant la « cendre » comme figure privilégiée de la trace, car la cendre témoigne que « le corps dont la cendre est la trace a totalement disparu »⁹¹. Or, un passé absolu auquel la trace nous renvoie ne doit pas être, malgré son apparence, une non-présence absolue, parce que celle-ci est tout simplement impossible, ou bien, s'il y en a, elle n'est rien d'autre qu'*un autre présent* ; ce que veut Derrida, ce n'est pas « penser autre chose », mais « penser ce qui n'a pas pu être, ni être pensé autrement » (MP, p. 41). Le syntagme « passé qui n'a jamais été présent » nous semble donc quelque peu trompeur. Un maintenant est constitué par son rapport avec un passé absolument révolu et un avenir imprévisible. Le temps est la coexistence impossible de plusieurs maintenant non-simultanés – il est « l'impossible ». Cependant, cette *autre* idée du temps peut-elle être encore posée comme concept du temps ? Dans « Ousia et grammè », Derrida affirme l'impossibilité d'inventer un nouveau concept non-métaphysique du temps, car le concept du temps est de part en part métaphysique. En ce sens, il rend justice à Hegel qui parle de l'*Aufhebung* ou de l'effacement (*Tilgung*) du temps à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*. Et c'est pourquoi il n'y a pas de traité du temps, ni même de concept du temps dans ses textes. Ainsi, plutôt que de le conceptualiser, Derrida cherche à disséminer ou à donner le temps. Mais ce geste si radical est-il défendable ? Nous avons achevé notre étude en envisageant les critiques qui lui ont été adressées. Les questions qui nous semblent les plus graves, ce sont celles qui interrogent la légitimité de l'insistance de Derrida sur le motif du « présent ». Pourquoi interprète-t-il si violemment et si hâtivement l'histoire de la philosophie comme « métaphysique de la présence » ? Et pourquoi insiste-t-il sur la nécessité de déconstruire le privilège de la présence sans en proposer une nouvelle notion comme l'ont fait Husserl et Heidegger ? C'est sans doute parce qu'il prend conscience de l'irrécusabilité de ce privilège, parce qu'il est, plus que tout autre, un « métaphysicien de la présence ». Puisqu'il prend au sérieux l'impossibilité de sortir de la forme du présent et l'inévitabilité de notre désir pour la présence pleine et vivante, il consacre ses efforts à ébranler la présence, allant parfois même jusqu'à lui opposer la non-présence, tout en sachant peut-être qu'un tel geste risque d'être

⁹¹ J. Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 405

une outrance, une sorte de métaphysique de la non-présence. Derrida avoue quelquefois qu'il a le désir de la présence, de la nostalgie pour la présence perdue. Ainsi, l'affirmation joyeuse nietzschéenne coexiste avec la tristesse nostalgique rousseauiste. Comme l'étaient déjà Nietzsche et Rousseau, Derrida est « le deux, le double, le mort la vivante »⁹².

Nous voudrions indiquer quatre points caractéristiques de notre étude. 1) Nous avons tenté d'élucider la question du temps chez Derrida en la comparant avec la notion phénoménologique de temps. Il pense le temps comme l'impossible, comme un entrelacement originaire et impossible entre des maintenant radicalement étrangers les uns avec les autres. Notre penseur saisit avec Husserl la nécessité du mouvement de différenciation temporelle en rétention et en protention, mais il pense aussi l'altérité irréductible du passé et du futur. Et il montre même l'impossibilité de thématiser, de conceptualiser le temps comme tel. 2) Cette analyse du problème derridien du temps nous a également permis de bien articuler les étapes du développement de son interprétation de Husserl depuis *Le problème de la genèse* jusqu'à *La voix et le phénomène*. La dialectique exposée dans son premier écrit et le passage irréversible du passé thématisée dans l'*Introduction*, ces deux motifs sont réorganisés dans la problématique de la « déconstruction de la métaphysique de la présence » que poursuit *La voix et le phénomène*. 3) Un autre trait distinctif de notre travail réside dans le fait que nous avons accordé un rôle important à la lecture de Hegel par Derrida – le rapport entre eux n'est pas suffisamment examiné dans les études antérieures. La « philosophie » dialectique du premier Derrida rassemble fortement à l'hégélianisme en ce qu'elle cherche à saisir la dialectique indéfinie *en tant que telle*. Mais Derrida commence à penser qu'une telle dialectique efface l'indéfini en le totalisant. Il renonce alors à son projet initial de philosophie dialectique et s'engage dans la pensée de la différance qui nécessite une explication sans fin avec l'hégélianisme. 4) Nous avons enfin tenté de reconsidérer la phrase bien connue de « déconstruction de la métaphysique de la présence », qui n'est ni une réfutation de la métaphysique traditionnelle, ni sa refondation. La déconstruction commence par rendre justice à la métaphysique qu'elle déconstruit, reconnaissant même son « immortalité ». Mais, en même temps, son essence consiste à dire

⁹² J. Derrida, *La vie la mort : Séminaire (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2019, p.63.

résolument, malgré tout, « oui » à l'autre de la métaphysique, donc à son *avenir*. Il nous semble qu'il s'agit d'une *décision de déconstruire*.

Sans doute est-ce une confrontation avec ce problème de l'à-venir qui manque dans notre travail. Bien que Derrida ait déjà mentionné l'avenir comme imprévisible dans ses premiers textes, par exemple au début de *De la grammatologie* (DG, p. 14), c'est principalement dans ses écrits tardifs qu'il développe cette problématique avec celle du « messianique sans messie » ou de la « démocratie à venir ». Y a-t-il une sorte de « tournant » dans sa pensée ? Ou bien, y a-t-il une continuité entre le « premier Derrida » et le « deuxième Derrida » ? Question difficile à trancher. Il est vrai que le statut de l'avenir, dans ses derniers écrits, pourrait sembler être un simple renversement de la trace du passé, parce qu'il s'agit toujours du non-présent, soit passé, soit futur, qui est irréductible au présent modifié. La pensée du dernier Derrida présuppose la déconstruction du « présent » élaborée dans son interprétation de la phénoménologie. Notre travail peut donc fournir au moins le point de départ d'une recherche future qui aborde la question de l'avenir chez Derrida. Cependant, il ne faut pas négliger le déplacement, la rupture, le changement de ton dans ses textes. Nous devons essayer de revivre la surprise de ceux qui, en 1989, ont écouté Derrida dire « la déconstruction est la justice » – même si cette surprise est difficile à éprouver de manière rétrospective. Bien qu'il y ait une cohérence très forte dans ce qu'on nomme la « pensée de Derrida », cette rupture, cet événement imprévisible resterait une énigme, une aporie et une crypte qui demande une autre stratégie de la lecture pour la décrypter. Quoi qu'il en soit, pour aborder d'autres thématiques chez Derrida, par exemple son explication avec Hegel et Freud dans ses textes des années 1970 et 1980, celle avec Heidegger qui traverse toute sa vie, ses textes dits politiques des années 1990, le problème de la judéité qui ne cesse de le hanter, pour aborder ces autres thématiques il faut une autre cadrature, une autre stratégie que celle que nous avons adoptée dans cette thèse. Pour engager une nouvelle lecture, « [i]l faut se donner le temps. Le reste du temps »⁹³.

Ainsi, nous avons relu les premiers textes de Jacques Derrida, et avons tenté de comprendre, donc de décrypter le développement de sa pensée, la genèse de la

⁹³ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 252.

déconstruction. Par cela, nous avons voulu remettre en question la « déconstruction » telle qu'on la comprend couramment, c'est-à-dire, nous avons voulu réanimer et relancer le terme de « déconstruction ». Reconsidérer la déconstruction, c'est donner le temps à la déconstruction, réactiver son passé, et enfin laisser arriver son avenir.

Bibliographie

1. Ouvrages de Jacques Derrida

- « L'introduction à *L'origine de la géométrie* », Paris, PUF, 1962.
- « Violence et métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 69(3), 1964, p. 322-354.
- « Violence et métaphysique : Deuxième partie », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 69(4), 1964, p. 425-473.
- « De la grammatologie (I) », *Critique*, n° 223, 1965, p. 1016-1042.
- « De la grammatologie (II) », *Critique*, n° 224, 1966, p. 23-53.
- De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- Positions*, Paris, Minuit, 1972.
- Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- Éperons*, Paris, Flammarion, 1978.
- La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980.
- D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.
- Schibboleth*, Paris, Galilée, 1986.
- Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987.
- Mémoires : pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), Paris, PUF, 1990.
- Limited. Inc.*, Paris, Galilée, 1990.
- Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991.
- Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.
- Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- Donner la mort*, Paris, Galilée, 1994.
- Politique de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995.
- Apories*, Paris, Galilée, 1996.
- Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.
- Échographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996.
- « Le temps des adieux : Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, vol. 188(1), 1998, p. 3-47.
- Psyché : Invention de l'autre, Nouvelle édition augmentée*, Paris, Galilée, 1998/2003.

Sur parole : instantanées philosophiques, Paris, Aube, 1999.

Le toucher, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.

« La phénoménologie et la clôture de la métaphysique » (1966), *Alter*, n° 8, 2000, p. 69-84.

Papier Machine, Paris, Galilée, 2001.

« Jacques Derrida : Entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999 », Dominique Janicaud (éd.), *Heidegger en France : II. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 89-126.

De quoi demain..., Paris, Flammarion, 2003.

Chaque fois unique la fin du monde, Paris, Galilée, 2003.

Voyous, Paris, Galilée, 2003.

« Derrida avec Levinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *Magazine littéraire*, n° 419, 2003, p. 30-34.

« Parole : Donner, nommer, appeler », *Paul Ricœur*, Paris, L'Herne, 2004, p. 19-25.

La bête et le souverain I (2001-2002), Paris, Galilée, 2008.

« Circonfession » (1990), Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Derrida*, Paris, Seuil, 2008, p. 13-260.

Politique et amitié, Paris, Galilée, 2011.

Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire : Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965, Paris, Galilée, 2013.

Le goût du secret : entretiens 1993-1995, Paris, Hermann, 2018.

La vie la mort : Séminaire (1975-1976), Paris, Seuil, 2019.

2. Ouvrages d'Edmund Husserl cités ou mentionnés

Logische Untersuchungen (1900/1901) : *Husserliana* Bd. XVIII-XIX, Den Haag, M. Nijhoff, 1975/1984 ; *Recherches logiques*, traduit par Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 1959-1963.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917) : *Husserliana*, Bd. X, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 ; *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, Paris, PUF, 1964 ; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2003.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (1913) : *Husserliana*, Bd. III/1, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18) : *Husserliana*, Bd. XXXIII, Den Haag, M. Nijhoff, 2001 ; *Manuscrits de Bernau : sur la*

- conscience du temps (1917-1918)*, traduit par Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù, Grenoble, Jérôme Millon, 2010.
- Formale und transzendente Logik* (1929) : *Husserliana*, Bd. XVII, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, traduit par Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957.
- Cartesianische Meditationen* (1931) : *Husserliana*, Bd. I, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 ; *Méditations cartésiennes*, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin (poche), 1992.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) : *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 ; *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976 ; *L'origine de la géométrie*, traduit par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962.
- Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen, 1938 ; *Expérience et jugement*, traduit par Denise Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970.

3. Ouvrages de Martin Heidegger cités ou mentionnés

- Phänomenologie des religiösen Lebens* (1919-1921) : *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1995 ; *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduit par Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2011.
- « Le concept de temps (1924) », traduit par M. Haar et M.-B. de Launay, Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.
- Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927 ; *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) : *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975 ; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1991 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
- Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), *Gesamtausgabe*, Bd. 32, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1980 ; *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, traduit par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984.
- Wegmarken* (1919-1961), *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976 ; « Lettre sur l'humanisme » (1946), traduit par Roger Munier, *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1990.

Identität und Differenz (1955-1957), *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2006 ; « Identité et différence » (1957), traduit par André Préau, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.

4. Études sur Derrida citées ou consultées

BARLING, Edward, *Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

BASSAS VILA, Javier Bassas, « Derrida avant Derrida : Trois écritures dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* », *Rue Descartes*, n° 89-90, 2016, p. 80-94.

BEARDSWORTH, Richard, *Derrida and the Political*, New York, Routledge, 1996.

BENNINGTON, Geoffrey, *Interrupting Derrida*, New York, Routledge, 2000.

———, « Le temps de la lecture », *Études françaises*, vol. 38(1-2), 2002, p. 77-85.

BENSUSSAN, Gérard, « La politique et le temps. Autour de Derrida et du messianisme », *Actuel Marx Intervenciones*, n° 3, 2005 (<http://parlement-des-philosophes.org/actuelmarxintervenciones.pdf>).

———, « Oui, la survie... », *Rue Descartes*, n° 52, 2006, p. 53-63.

BERNASCONI, Robert, "The Trace of Levinas in Derrida", D. Wood and R. Bernasconi (eds.), *Derrida and Difference*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 13-29.

BERNET, Rudolf, "Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence", *Research in Phenomenology*, n° 12, 1982, p. 85-112.

———, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994.

———, « Maintenant et après-coups : Husserl et Derrida », Ghislaine Florival (éd.), *Études d'anthropologie philosophique V : Dimensions de l'exister*, Bibliothèque Philosophique de Louvain, 1994.

———, "Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference", *Alter*, n° 8, 2000, p. 13-31.

———, « La voie et le phénomène », Marx Crépon et Frédéric Worms (éds.), *Derrida la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 65-85.

BOURGEOIS, Patrick, "The Instant and the Living Present: Ricœur and Derrida Reading Husserl", *Philosophy Today*, vol. 37(1), 1993, p. 31-37.

BROUGH, John B., "Husserl and the Deconstruction of Time", *The Review of Metaphysics*, vol. 46(3), 1993, p. 503-536.

COHEN, Joseph, "The Event of a Reading: Hegel 'with' Derrida", Lisa Herzog (ed.), *Hegel's Thought in Europe*, London, Palgrave Macmillan, 2013, p. 250-261.

COURTINE, Jean-François, « Un sombre problème de traduction », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53(1), 2007, p. 23-31.

- CRITCHLEY, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Second Edition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
- DASTUR, Françoise, *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016.
- DE MAN, Paul, *The Rhetoric of Blindness*, New York, Oxford University Press, 1971.
- DEPRAZ, Natalie, « De l'empirisme transcendantal : entre Husserl et Derrida », *Alter*, n° 8, 2000, p. 53-68.
- DEROO, Neal, *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Levinas, and Derrida*, New York, Fordham University Press, 2013.
- DILLON, Martin C., "The Metaphysics of Presence: Critique of a Critique", Gary B. Madison (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, p. 189-203.
- DIREK, Zeynep, « Derrida entre Hegel et Lacan : la subjectivité aporétique », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 39, 2016, p. 111-128.
- GASCHÉ, Rodolphe, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- , *Inventions of Differance*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- , "On re-presentation: Zigzagging with Husserl and Derrida", *Alter*, n° 8, 2000, p. 85-102.
- GIOVANNANGELI, Daniel, *Le retard de la conscience : Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2005.
- , *Figure de la facticité*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2010.
- , « Husserl entre Train Duc Thao et Derrida », Jocelyn Benoist (éd.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao*, Malakoff, Armand Colin, 2013.
- GOLDSCHMIT, Marc, « Le mouvement métaphorique de l'histoire sous la peau métaphysique du langage », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 71(3), 2011, p. 371-384.
- GRANEL, Gérard, « Jacques Derrida et la rature de l'origine », *Critique*, n° 246, 1967, p. 887-905.
- HÄGGLUND, Martin, *Radical Atheism*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- HODGE, Joanna, *Derrida on Time*, London, Routledge, 2007.
- KATES, Joshua, *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Evanston, Northwestern University Press, 2005.
- LAWLOR, Leonard, *Derrida and Husserl*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- LOBO, Carlos, « La "résistance de Derrida à la psychanalyse" et la phénoménologie transcendantale », *Studia Phaenomenologica*, n° 12, 2012, p. 399-425.
- MANIGLIER, Patrice, « Térontologie saussurienne : Ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale », Patrice Maniglier (éd.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011, p. 371-393.
- MARGEL, Serge, *L'avenir de la métaphysique*, Paris, Hermann, 2011.

- MARRATI-GUÉNOUN, Paola, *La genèse et la trace : Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- MOATI, Raoul, « Phénoménologie et dialectique : Derrida critique de Tran Duc Thao », Jocelyn Benoist (éd.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao*, Malakoff, Armand Colin, 2013.
- , *Derrida et le langage ordinaire*, Paris, Hermann, 2014.
- PEETERS, Benoît, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010.
- PLANTE, Maxime, « Derrida, la différence : une contribution à “anthropologie phénoménologique” », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 144(4), 2019, p. 473-489.
- PROVETI, John, *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1994.
- RAFFOUL, François, « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53(1), 2007, p. 73-88.
- ROGOZINSKI, Jacob, *Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2014.
- , « Feu la mort : deuil, survie, résurrection », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 39, 2016, p. 77-90.
- SCANLON, John, “Pure Presence: A Modest Proposal”, W. Mackenna, J. Evans and J. Claude (eds.), *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- SCHWAB, Martin, “The Fate of Phenomenology in Deconstruction: Derrida and Husserl”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 49(4), 2006, p. 353-379.
- SEBBAH, François-David, « “Déconstruire, c'est dire oui” : Déconstruction et réduction », *Alter*, n° 8, 2000, p. 223-235.
- , *L'épreuve de la limite*, Paris, PUF, 2001.
- TERZI, Roberto, « La contamination et le retard : Phénoménologie de l'historicité et de la tradition chez Derrida », *Studia Phaenomenologica*, n° 11, 2011, p. 195-220.
- , « Être, histoire, écriture : Derrida lecteur de Heidegger », *Studia Phaenomenologica*, n° 17, 2017, p. 355-380.
- , « Histoire transcendantale/histoire mondaine : de Husserl à Derrida et retour », *Alter*, n° 25, 2017, p. 13-32.
- THORSTEINSSON, Björn, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- VITALE, Francesco, « *Via rupta* : vers la biodéconstruction », Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (éds.), *Appels de Jacques Derrida*, Paris, Hermann, 2014, p. 425-443.
- WOOD, David, *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989.

5. Autres ouvrages cités ou consultés

- AGAMBEN, Giorgio, *Le temps qui reste*, traduit par Judith Revel, Paris, Rivages, 2000.
- ARISTOTE, *Physique*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002.
- ARRIEN, Sophie-Jean, « Foi et Indication formelle : Heidegger, lecteur de Saint Paul (1920-1921) », S. —J. Arrien et S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*, Paris, Vrin, 2011.
- AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.
- , *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009.
- BARBARAS, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, La Transparence, 2004.
- BÉGOUT, Bruce, *La généalogie de la logique : Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.
- BENOIST, Jocelyn, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps », Jocelyn Benoist (éd.), *La conscience du temps*, Paris, Vrin, 2008.
- BENSUSSAN, Gérard, *Le temps messianique*, Paris, Vrin, p. 2001.
- , « Une pensée de la déséparation : sens et vérité dans la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* », *Schelling-Studien*, Bd. 1, 2013.
- BÖEHM, Rudolf, « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendance” », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 149, p. 481-526, 1959.
- BOURGEOIS, Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.
- , *Études hégéliennes : Raison et décision*, Paris, PUF, 1992.
- , *Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001.
- BOUTON, Christophe, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel : de Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000.
- BROUGH, John B., “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness”, *Man and World*, vol. 5(3), 1972.
- COHEN-LEVINAS, Danielle (éd.), *Lire Totalité et infini*, Paris, Hermann, 2011.
- COURTINE, Jean-François, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007.
- , *Levinas ; la trame logique de l'être*, Paris, Hermann, 2012.
- DASTUR, Françoise, *La phénoménologie en questions : langage, altérité, temporalité finitude*, Paris, Vrin, 2004.
- , « Husserl et la question du temps », Jocelyn Benoist et Vincent Gérard (éds.), *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010.
- , *Heidegger et la question du temps* (1999), Paris, PUF, 2011.
- , *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011.
- DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation : L'intersubjectivité comme altérité à soi chez E. Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

- DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- FINK, Eugen, *De la phénoménologie*, traduit par Didier Franck, Paris, Minuit, 1974.
- FRANCK, Didier, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981.
- GRANEL, Gérard, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.
- GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994.
- HAAR, Michel, *La fracture de l'Histoire : douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
- HEGEL, Georg Wilhelm F., *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- , *Science de la logique : livre premier, L'être*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La science de la logique*, traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques II : Philosophie de la nature*, traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
- HELD, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- INWOOD, Michael, "Aristotle on the Reality of Time", *Aristotle's Physics*, Lindsay Judson (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 151-178.
- JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991.
- , *Chronos : Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La nostalgie et l'irréversible* (1974), Paris, Flammarion, 2011.
- JARCZYK, Gwendoline et LABBARIÈRE, Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- LAVIGNE, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1990.
- , *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 1979.
- , *Totalité et infini* (1961), Paris, Poche, 1990.
- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger : l'édition suivie d'Essais nouveaux*, Paris, Vrin, 1967.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Poche, 1990.

- , *Œuvre 1 : Carnet de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset, 2009.
- MABILLE, Bernard, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2004.
- MALLARMÉ, Stéphane, « Crise de vers » (1886), Yves Bonnefoy (éd.), *Igitur, Divagations, Un coup de Dés*, Paris, Gallimard, 1998.
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.
- , *De surcroît*, Paris, Vrin, 2001.
- MARMASSE, Gilles, *L'histoire hégélienne : entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MOATI, Raoul, *Événements nocturnes*, Paris, Hermann, 2012.
- MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- MOREAU, Joseph, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue, Antenore, 1965.
- PICARD, Yvonne, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger » (1946), *Philosophie*, n° 100, 2009, p. 3-37.
- PRADELLE, Dominique, « Phénoménologie des idéalités et historicité de la mathesis », *Alter*, n° 25, 2017.
- RICŒUR, Paul, « Husserl et le sens de l'histoire » (1949), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- , « Kant et Husserl » (1955), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- , *Temps et récit* (1983-1985), Paris, Seuil (poche), 1991.
- ROGOZINSKI, Jacob, *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006.
- SAKAKIBARA, Tetsuya, *Husserl Gensyogaku no Seisei (La genèse de la phénoménologie husserlienne)*, Tokyo, Presse universitaire de Tokyo, 2009.
- SALANSKIS, Jean-Michel, *L'humanité de l'homme : Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 1976.
- SCHNELL, Alexander, *Temps et phénomène : La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Georg Olms, 2004.
- , *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.
- TAMINIAUX, Jacques, « “Voix” et “phénomène” de l'ontologie fondamentale de Heidegger », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 180 (2), 1990, p. 395-408.
- TENGELYI, László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, traduit par Philippe Quesne, Grenoble, Jérôme Million, 2005.

- , « L'impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl », Jocelyn Benoist (éd.), *La conscience du temps ; autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 29-44.
- THAO, Tran Duc, *De Husserl à Marx : Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), Paris, Delga, 2012.
- VAYSSE, Jean-Marie, *Hegel : Temps et histoire*, Paris, PUF, 1998.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Le problème du temps*, Paris, Vrin, 1995.
- ZAHAVI, Dan, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.
- ZARADER, Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.

Table des matières

Remerciements.....	III
Avertissement.....	IV
Introduction.....	2

Première partie

La question du temps chez Husserl et la *philosophie* du premier Derrida

Chapitre premier (1-1)

La question du temps dans la phénoménologie husserlienne.....	11
1-1-1. La « mise hors circuit » du temps objectif et la critique de la théorie de Brentano.....	12
1-1-2. La temporalité phénoménologique et la rétention.....	19
1-1-3. Le flux de la conscience absolue.....	29

Chapitre deuxième (1-2)

Deux dialectiques du temps : <i>Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl</i>	40
1-2-1. Dialectique, genèse et existence : la <i>philosophie</i> du jeune Derrida.....	42
1-2-2. La question du temps et de l'éternité.....	55
1-2-3. La lecture derridienne des <i>Leçons</i> : dialectique du temps, dialectique entre le temps et l'être.....	60

Deuxième partie

Histoire, écriture et idéalité : la temporalité historique dans l'*Introduction*

Chapitre premier (2-1)

La question de l'histoire et de la géométrie dans la phénoménologie.....	75
2-1-1. La question de l'histoire chez le dernier Husserl.....	75
2-1-2. La géométrie comme science exacte et la réactivation de son origine.....	80

Chapitre deuxième (2-2)

La singularité de l'historicité phénoménologique et la temporalité de l'histoire.....	84

2-2-1. L'historicisme et le logicisme.....	84
2-2-2. Culture, tradition et science.....	89
Chapitre troisième (2-3)	
L'objectivation : langage, temps et écriture.....	95
2-3-1. L'objectivation comme processus historique et les idéalités du langage.....	95
2-3-2. L'idéalité à l'intérieur d'un sujet et la question du temps.....	100
2-3-3. L'écriture et la disparition de la vérité.....	105
Chapitre quatrième (2-4)	
L'idée infinie et la différence transcendantale.....	117
2-4-1. L'apriori de l'histoire et l'horizon.....	117
2-4-2. L'idéalisation comme acte fondateur de la géométrie.....	121
2-4-3. Le retard et la différence originaire.....	133

Troisième partie

La naissance de la déconstruction : la métaphysique et le primat du présent

Chapitre premier (3-1)	
« L'impérialisme du Même » et « la métaphysique de la présence » :	
le dialogue avec Levinas dans « Violence et métaphysique ».....	149
3-1-1. Levinas et l'explication avec l'histoire de la parole grecque.....	149
3-1-2. Éprouver le pouvoir de résistance de Husserl aux critiques de Levinas.....	156
3-1-3. Temps, présent vivant et trace.....	165
Chapitre deuxième (3-2)	
Le primat du présent et sa déconstruction :	
<i>Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire</i>	174
3-2-1. Les traits fondamentaux du cours sur Heidegger.....	174
3-2-2. La question du temps dans <i>Sein und Zeit</i>	186
3-2-3. L'interprétation derridienne du problème du temps et de l'histoire chez Heidegger..	198
a. La temporalité et le privilège du présent.....	198
b. La question de l'historicité et l'essoufflement de <i>Sein und Zeit</i>	207

Quatrième partie

La déconstruction et la phénoménologie : *La voix et le phénomène*

Chapitre premier (4-1)

La métaphysique de la présence et la phénoménologie.....222

4-1-1. La présence et son privilège historique.....222

4-1-2. La phénoménologie, l'idéalité et la mort.....227

Chapitre deuxième (4-2)

L'indice et l'expression : la réduction de l'indice.....234

4-2-1. Les distinctions essentielles.....234

4-2-2. La présence et l'intersubjectivité.....238

Chapitre troisième (4-3)

Représentation et temps.....244

4-3-1. La représentation : *Vorstellung*, *Repräsentation* et *Vergegenwärtigung*.....244

4-3-2. Le maintenant et le clin d'œil.....254

a. De la ponctualité.....255

b. Perception, présence et non-présence.....258

c. La rétention et la représentation.....260

Chapitre quatrième (4-4)

Voix, écriture et métaphysique.....265

4-4-1. La voix et l'autoaffection.....265

4-4-2. Langage, écriture et mort.....277

4-4-3. La phénoménologie et la métaphysique.....287

Cinquième partie

Le temps et la présence

Chapitre premier (5-1)

Temps et trace.....304

5-1-1. Trace et différance.....304

5-1-2. Trace et rétention : au commencement était la trace.....	307
5-1-3. Trace e(s)t cendre.....	312
Chapitre deuxième (5-2)	
Le temps, le concept et l'impossible.....	321
Chapitre troisième (5-3)	
Derrida en dialogue.....	338
5-3-1. L'après-coup et la conscience originaire.....	338
5-3-2. Présent élargi, rétention et représentation.....	347
5-3-3. La question de la présence.....	353
Conclusion.....	369
Bibliographie.....	376
Table des matières.....	386