

JACQUES DERRIDA ET LA RATURE DE L'ORIGINE ¹

Déjà toute une œuvre – mais qui n'est pas du tout une « oeuvre » ; déjà toute une écriture en un an au-dessus de nos têtes déployée comme une banderole. Belle à voir dans le ciel et neuve dans ses couleurs.

Mais qui a vu que cette inscription *barrait* précisément ciel et soleil ? Qui, parce que les couleurs étaient celles de la mode – le bleu structural et le sépia des linguistes, avec aussi le lent rouge vaineux psychanalytique – a remarqué qu'il n'y avait pourtant là que le plus beau *noir* ? Noir comme l'encre. Noir sur blanc. Et que cette année pour la première fois quelqu'un avait *écrit sur l'origine* ?

Écrire sur l'origine ne signifie pas ici consigner un discours au sujet de l'origine. Premièrement parce que les textes mettent tous en question l'idée même d'un *De originatione* ; deuxièmement, parce que l'écriture est relevée de son statut de transcription ; troisièmement, parce que *ce dont il s'agit* dans le travail de Derrida est de relier cette délivrance de l'écriture et cette rature de l'origine.

Écrire est ici comme le trait de (ce qu'il ne faudrait pas appeler) la « peinture » chinoise, infaillible incision, délicate – mais comme *délicatement* la tête séparée du cou : Tout le paraître – roseau, maison – entamé sur le tranchant du trait, et l'espace le plus entier inauguré pourtant par le Mince. Car le secret est qu'il n'y a pas de *fond*, sur lequel se détache ou s'élève ce qui paraît, avant ou derrière la pure décision de l'encre, qui n'est donc plus elle-même une *forme* (qui n'est en rien un *dessin*). La Chine – puisque dès qu'il est question d'écriture surgit une Chine – est ici l'inscription pure. Disons plutôt l'inscription nue, car le pur appartient à l'opposition métaphysique. Inscription sur le non-fond, incision-décision, écorchure précise d'une origine *blanche*, et qui pourtant saigne.

Ce projet se laisse d'abord assez clairement déterminer. L'étrange – la véritable percée – apparaît après le repérage des intentions, des points de départ et des cheminements, au moment même où nous pensons (et en un sens à bon droit) avoir *fixé* tout cela.

Déterminé est en effet le point d'amarrage : celui-ci est l'écriture, pour autant que la métaphysique l'a toujours « réprimée », soit directement dans ce qu'elle en dit elle-même de Platon à Rousseau et à Husserl, soit obliquement à travers les présupposés latents de la linguistique et du structuralisme. Déterminé aussi le véritable enjeu : le long de cette question de l'écriture il s'agit de remonter jusqu'en un lieu où la métaphysique occidentale apparaît tout entière comme circonscrite et close.

Alors – et toujours avec une détermination repérable – la conséquence foisonne, c'est-à-dire que toute la culture s'ouvre devant l'*herménéia*. C'est – apparemment en vrac, mais plutôt par des convergences et des rayonnements de la même nécessité :

a) *la reconduction à la métaphysique* des attitudes théoriques « structuralistes » (au sens strict ou

* Étude initialement parue dans *Critique* n° 246 (novembre 1967) et reprise dans *Traditionis Traditio* (Paris, Gallimard, 1972).

large) c'est-à-dire précisément de tout ce qui masque l'aphonie de l'origine sous la volubilité pseudo-herméneutique d'une sorte de totalisation culturelle sans statut. Dans cette catégorie : Foucault, Lévi-Strauss.

b) *La confrontation de la toute-puissance* de la métaphysique et de trois œuvres qui ont essayé d'y échapper. Dans l'ordre croissant de la révolte, ce sont les œuvres de Levinas, d'Artaud et de Bataille.

c) *La traversée de la phénoménologie husserlienne*, c'est-à-dire la reconnaissance de son appartenance à la métaphysique de la présence (pléonasmie), malgré le travail en elle d'une série de thèmes qui l'auraient conduite (mais qui ne l'ont pas conduite) à transgresser, ou comme dit plus souvent Derrida, à « excéder » la métaphysique.

Cette traversée de Husserl se fait à partir d'une pensée de la différence dans laquelle il faut bien reconnaître la même rive extrême, le même « ailleurs », où se tiennent depuis longtemps la question et le langage de Heidegger. Mais c'est ici vraiment que le même n'est pas identique. Non seulement parce qu'il est facile de relever une oscillation (de grande amplitude) dans l'attitude de Derrida à l'égard de Heidegger, tantôt inclus lui-même (et parfois brutalement) dans la clôture métaphysique, tantôt mieux compris au contraire qu'on n'eût jamais osé l'espérer (et précisément dans l'« excès » de l'inscription de la différence sur le discours de la présence) ; mais encore parce qu'il semble que le vent du Danger qui souffle « sur l'autre versant » – une fois grimpée, suivie et quittée la crête métaphysique – ne soit pas le même ou bien ne soit pas supporté et reconnu de la même façon, par Heidegger et par Derrida.

C'est là le point le plus extrême où nous conduira – si tout va bien – notre marche le long des chemins derridiens, et c'est là que se concentre une certaine sorte d'étrangeté, une certaine sorte de précarité – au milieu pourtant d'une percée de la pensée si puissante qu'elle concasse et disperse (et finalement qu'elle annule purement et simplement) tous les discours philosophiques, ou prétendument post-philosophiques, dont était composée jusqu'ici la « production » française.

Mais commençons d'abord par cette force, et par rendre compte.

I — POURQUOI L'ÉCRITURE ?

Le point de départ – et non seulement le point de départ : le terrain – du travail de Derrida est le traitement de l'écriture.

Pourquoi l'écriture ? Il serait facile de voir là le « choix » d'un domaine miraculeusement laissé vierge par la philosophie de notre temps, après qu'elle s'est emparée de presque tous les autres : le langage, l'économie, la biologie, le théâtre, l'axiomatique et l'inceste (j'en oublie sans doute). Personne n'ayant encore débarqué sur les plages de l'écriture, Derrida aurait eu l'habileté de le faire, recommençant ainsi l'opération qui consiste à mêler indémêlablement le savoir propre du domaine empirique considéré (de surcroît peu connu) et une « profondeur » herméneutique à l'abri de laquelle ce savoir partiel est mystérieusement égalé au tout de la métaphysique, ou de la mise-en-question de la métaphysique, c'est-à-dire élevé à la dimension d'une *succession de la philosophie*, qui est bien la question de notre époque. Ainsi mêlerait-on une certaine compréhension des textes derridiens et une totale incompréhension de leur sens et de leur lieu véritables. De là à trouver tout cela « obscur » et à retourner, sans plus se troubler, à ses

préoccupations éthiques ou au jardinage de l'histoire des sciences, non seulement il n'y a qu'un pas, mais il est certain que presque tout le monde l'a déjà franchi. Le sérieux voudrait pourtant qu'on aille ici lentement, et qu'on médite au moins les deux points suivants :

(1) La sortie-hors-de-soi de la philosophie (dans le langage, l'économie, la biologie, etc.) n'a jamais été jusqu'ici qu'une sortie *de* la philosophie hors d'elle-même. Ce qui signifie à la fois une perpétuation (en « régime extérieur ») du langage fondamental de la philosophie, et une impuissance totale à se retourner sur la métaphysique pour lui reprendre, dans une question sur son essence et une déconstruction de son histoire, *ce sur quoi* elle est désormais close : ce que Heidegger nomme le sens de l'être ou la vérité de l'être, et que Derrida ne nomme plus ainsi (ou alors en insistant sur la « rature » – la *Durchstreichung* – de chacun de ses termes), mais à quoi toute sa pensée revient toujours avec autant de décision que celle de Heidegger.

Il s'ensuit que le travail de Derrida ne s'inscrit nullement à *la suite* des discours actuels sur la structure ou l'*épistémè*. Le remuement des mêmes auteurs et des mêmes notions qu'on est déjà habitué à trouver dans ces discours, ce remuement ne soulève tout de même pas assez de poussière pour cacher – sinon à des yeux fatigués – la différence fondamentale de l'espace dans lequel, ici et là, les auteurs sont lus et les notions sont interprétées.

(2) Il faut donc s'interroger sérieusement – c'est-à-dire en tenant compte de cette différence fondamentale qui sépare le texte derridien des discours culturels dans lesquels la philosophie se vomit elle-même (*ipsa ipsam*) – sur le « choix » de l'écriture comme point de départ et comme terrain.

Deux choses sont déjà certaines : (a) ce choix ne peut précisément être un choix, mais il doit être une nécessité ; (b) l'écriture ne peut être ici ce que sont pour les successeurs épistémico-structuralistes de la métaphysique les différents domaines extérieurs où ils établissent leur « nouveau » discours. C'est-à-dire que l'écriture ne peut être ni *positivement extérieure* (domaine rencontré ou élu dans le dehors de la métaphysique), ni – par une rançon ou un retour qui ne tardent pas à devenir évidents – *purement intérieure* à la métaphysique, qui s'extériorise elle-même et elle seule, à l'abri de sa prétendue absence, dans le langage même qu'on emploie pour traiter ce domaine.

Ces remarques faites, il n'est pas niable que la question de l'écriture se dédouble dans l'ensemble des textes derridiens. Il y a pour ainsi dire une « petite » question de l'écriture, en effet marquée par une certaine positivité, et une « grande » question de l'écriture qui est un combat avec l'ange de la métaphysique. Mais l'erreur serait justement ici de vouloir surmonter cette dualité des questions.

Écriture et métaphysique, ce titre possible pour la pensée de Derrida *ne doit pas* s'entendre comme au contraire *doit* s'entendre le titre de la pensée de Marx : *Économie politique et philosophie*. Car il ne s'agit aucunement pour Derrida de trouver ou plutôt d'élaborer, comme « écriture » un sens de l'être qui soit ce qu'est la « production » chez Marx : à la fois le nom ultime de l'origine dans une ultime ontologie et le moyen de « quitter » la métaphysique, en emportant avec soi sous le nom de « science » le projet et la volonté d'une succession. Au contraire, la question de l'écriture, en tant que « petite » question, est tout entière tournée vers une critique radicale des *successeurs* de la métaphysique. Il est vrai (c'est même, si l'on veut, une « lacune » – et, je crois, la seule – dans ce gigantesque travail) que la forme marxiste de la succession n'est pas celle que Derrida soumet à cette critique. Celle-ci porte, plus décisivement, sur ce qui

donne à la volonté de succession son espace et sa ressource, c'est-à-dire sur le traitement structural des réalités anthropologiques considérées comme « langage » (à ce titre elle vaut donc aussi par provision pour la variante marxiste de ce mouvement absolument général), et donc avant tout sur le modèle dont procède et s'inspire un tel traitement : le modèle linguistique. Pour comprendre la nécessité de *partir de l'écriture*, il faut donc comprendre que :

— l'écriture est le lieu propre d'une critique de la linguistique ;

— la linguistique dans son traitement du langage, est le proto-type du traitement théorique de toute réalité comme « langage » ;

— ce traitement de toute réalité comme « langage » est la forme propre sous laquelle s'accomplit le projet contemporain d'une succession de la métaphysique en tant qu'institution et développement d'une « science » – en un sens de ce mot qui n'est ni le sens galiléen, ni le sens hégélien ou husserlien.

Or cette « petite » question de l'écriture est déjà de part en part une lutte avec la métaphysique. Non point une lutte qui serait encore la même que celle de l'époque, avec seulement la naïveté d'espérer qu'on trouvera mieux que les autres le bon terrain et la bonne méthode pour succéder scientifiquement à la métaphysique ; mais une lutte au contraire pour arracher la métaphysique à l'inapparence de son règne *dans* la linguistique et le structuralisme contemporains. Une lutte donc pour *faire apparaître* que le langage-sur-le-langage est lui-même entièrement pénétré par les évidences du *phonologisme*, lui-même indice du *logocentrisme*, dont le sens dernier est le règne inébranlé de la *présence* – *Phoné*, *Logos* et *Présence* constituant dans leur triple et unique entremêlement la figure même et l'essence de la métaphysique.

Il est en effet évident que pour faire affleurer ainsi la métaphysique cachée sous le scintillement de la linguistique et de la structure, il faut être capable de l'y discerner, c'est-à-dire qu'il faut *savoir ce que c'est* que la métaphysique. Ce savoir, nous l'avons dit, est chez Derrida essentiellement le même que chez Heidegger, et commence pour l'un comme pour l'autre à cette lisière qui se dessine « de l'autre côté de Husserl »². Mais le cheminement propre de Derrida consiste en ce que ce savoir est encore atteint ici le long d'une question-de-l'écriture, cette fois de celle que nous avons appelée la « grande » question de l'écriture. En elle, il ne s'agit plus seulement de rabattre sur la métaphysique le gibier culturel qui la fuit de tous côtés et qui ainsi se jette plus sûrement dans le brasier, il s'agit de circonscrire le feu lui-même dont brûle le cœur de l'Occident. Le circonscrire, non pour en venir à bout (qui pourrait venir à bout *de la fin comme telle* ?), ni pour tenter d'y échapper (ce sont *les horizons mêmes* qui flambent), encore moins pour espérer renaître de nos cendres (car parmi elles, se trouvent aussi les cendres du cycle éternel) ; mais pour le circon-scrire au sens propre, l'inscrire dans ce qui depuis toujours entoure et possède en soi la métaphysique (alors même qu'elle n'était pas en flamme) : autre « espace », autre géo-graphie plutôt, pays de l'In-origine *dans lequel* on peut voir que l'Origine et la Présence n'étaient seulement qu'un versant (ou une version) (présentement en feu), et qui pour autant n'est pas le super-pays de l'origine, le pays de l'origine de l'origine, mais tout autre et tout autrement : le pays de l'Écriture.

« Pourquoi l'écriture ? » est donc une question qui doit se poser une deuxième fois, pour pénétrer

2 Ce qui suffit à le distinguer des prétentions de ceux qui trouvent élégant de s'installer « au-delà » de la métaphysique, mais sans s'être donné le mal de la traverser effectivement, et donc sans avoir appris non plus qu'en un sens on n'en sort pas, et qu'enfin il faut congédier toutes ces métaphores du franchissement.

maintenant non plus une stratégie à l'égard de la situation culturelle déterminée dans son ensemble comme la volonté de « succéder » à la métaphysique, mais les possibilités jusqu'ici non déchiffrées d' « excéder » la métaphysique.

Pourquoi l'écriture ? Parce que l'écriture ici encore est la façon de résister au langage. Mais le langage n'est plus considéré maintenant comme l'objet de la linguistique ; il est considéré comme le *milieu* (à la fois l'élément et le centre) de la métaphysique. C'est ce que Derrida démontre avant tout sur l'exemple de la phénoménologie husserlienne, considérée à bon droit comme la répétition générale de la philosophie occidentale. La compréhension de cette démonstration exige que l'on relie sans cesse l'un à l'autre les points suivants, par lesquels passe le tracé d'une seule constellation (essentielle et historique) :

(i) La métaphysique est la pensée (il n'y en a pas eu d'autre jusqu'ici) qui détermine le sens de l'être comme *présence*, c'est-à-dire, dans sa variante moderne, comme l'être-auprès-de-soi-même de la conscience.

(ii) Cette présence est elle-même la source, et la ressource, d'une autre fermeté, d'une autre demeure-auprès-de-soi : celle que possèdent les « idéalités », les « formations de sens », dont la possibilité est constituée par la *répétabilité*, au double sens du terme : premièrement comme itération, deuxièmement (et c'est la possibilité de l'itération elle-même) comme pouvoir de re-gagner (*re-petere*), par un mouvement de retour et de réactivation, *le sens lui-même* qui est chaque fois en cause, c'est-à-dire de se reporter en ce point d'identité (ou de recouvrement absolu de la visée et de son remplissement) qui n'est chaque fois qu'un aspect de la plénitude (de la présence-à-soi) de la conscience elle-même.

(iii) Mais où trouve-t-on quelque chose comme « la conscience elle-même » ? Derrida note fort bien que « le privilège de la conscience », c'est-à-dire le milieu même, l'air, le sol et le pain de la phénoménologie, est aussi « (ce) dont Husserl ne s'est au fond jamais demandé *ce que c'était*, malgré la méditation admirable, et à tant d'égards révolutionnaire, qu'il lui a consacrée »³. On peut dire que toute la lecture de Husserl par Derrida découle de la façon dont il répond à cette question qui n'est pas dans Husserl, mais dans laquelle en revanche on peut faire entrer Husserl en entier : le privilège de la conscience est, et n'est que, « la possibilité de la vive voix »⁴.

(iv) Par cette expression – la « vive voix » – se trouve exprimé le lien substantiel qui attache l'un à l'autre *Phoné*, *Logos* et Présence.

Si par « voix » on entend d'abord (suivant l'un des sens de la *vox* latine) l'énoncé d'un sens, celui-ci en effet ne commence à vivre (c'est-à-dire à se maintenir le même dans la possibilité de la répétition) que parce qu'il participe à la « vie » en tant que telle, qui est la présence à soi de la conscience (le « présent vivant »), origine même de la dimension du « transcendantal » où s'enracine toute espèce d'énoncé-de-sens.

Cependant ce royaume des origines, cette dimension du transcendantal, n'est aucunement chez Husserl une sorte de domaine de l'intelligible qui viendrait de quelque façon doubler dans l'être (et *comme* l'être) le tissu de l'expérience. Il est seulement la forme même de l'éprouvable, le « comment » de tous mes objets, bref une *façon de paraître*. Son élément ne peut donc être ni le monde « réel » (qui ne *contient* aucune

3 *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 196 ///, p.14.

4 *Ibid.*

espèce d'origine, mais seulement de quoi poser des questions sur les commencements réels et les rapports réels dans l'horizon d'une causalité réelle, qui est celui même de la cécité à l'égard des origines), ni un monde de l'idéalité comme monde de la transcendance. Ce doit être un élément tout ensemble ir-réel et pourtant im-médiat, en un sens une simple « donnée » et pourtant non-mondaine, une proximité absolue à soi qui soit l'horizon de toute différence. Or un tel élément est le langage, cette fois dans l'unité des *deux* sens de la *vox* : énoncé-de-sens *et* son de la voix.

(v) La *phonè* n'est donc pas du tout ici à envisager comme ensemble objectif des phonations, champ de travail pour une phonologie positive (de quelque façon qu'on la conçoive). La *phonè* est l'élément de la proximité à moi-même, cette sorte de murmure (qu'on peut même imaginer « aphone », par exemple dans le « discours intérieur » que la philosophie s'est toujours assigné comme milieu propre, mais là encore en tant que *déficienter modus* de la « vive voix ») où je suis toujours-déjà, ce « parler » dans lequel je circule comme dans ma distraction, c'est-à-dire seulement de moi à moi dans l'univers du sens qui est à *distance* de l'univers des choses et qui pourtant l'ouvre, le fissure, l'éclaire et d'abord tout simplement l'approche. La *phoné* est donc cet élément sensible et pourtant pur en qui *n'a pas encore surgi* la distinction de l'intra-mondanité et de la réduction comme deux « attitudes » ou deux « régimes », dans lesquels je ne pourrai plus jamais me penser à la fois, bien que je sache que je suis *moi-même* dans les deux (moi-même, mais dont le « même » est justement *ici* insaisissable, renvoyé à l'infini comme le point de rencontre de deux parallèles : moi *comme* être humain fait d'un corps et d'une âme, et *comme* instance transcendantale phénoménologique absolue qui n'est ni corps ni âme).

La *phonè*, et aussi bien *l'écoute* de la *phonè* - le « parler » et le « s'entendre » - sont la dimension même dans laquelle la phénoménologie est possible comme elle se fait effectivement, c'est-à-dire *antérieurement* à la distinction de l'attitude naturelle et de la réduction, cette antériorité étant une antériorité *constante*, qui est encore à l'œuvre dans l'établissement même de cette distinction et qui permet seule que le renvoi à l'infini de sa résolution n'ait jamais empêché la « tâche immense » du travail philosophique de commencer et de continuer *en fait*.

(vi) Tout ceci signifie que le lieu propre, et l'unique lieu de la phénoménologie, est le *langage*. Sans doute est-ce la raison pour laquelle il n'y a pas de phénoménologie du langage qui descende à la profondeur nécessaire pour dévoiler ici tous les « présupposés » husserliens. Or ce sont précisément ces présupposés qui font de la phénoménologie la répétition (et même la consommation) du destin métaphysique de la pensée. Ils sont deux : le premier, qui n'est pas thématiqué, mais qui vaut en fait comme l'horizon-allant-de-soi de la phénoménologie, est que le langage constitue la dimension même de la proximité-à-soi absolue, l'élément dans lequel je retourne mesurer chaque fois la visée-du-sens à la présence-du-sens sans avoir à « hanter » ni le réel ni la transcendance. Le second, qui devient un thème, et même le thème décisif dans la théorie husserlienne du signe, est celui du privilège de *l'expression*, et donc de la *logicité pure*, sur l'autre sens possible du mot « signe » qui hante les *Recherches Logiques* et qu'elles cherchent littéralement à exorciser, c'est-à-dire sur le modeste « indice ».

Le commentaire derridien, dans *La voix et le phénomène*, montre admirablement comment ces deux préjugés n'en font qu'un et consolident ensemble l'appartenance de la phénoménologie à la métaphysique (et

ce, malgré tout ce qui en elle semblait devoir au contraire l'ébranler), ouvrant ainsi la voie à l'interprétation d'ensemble de la pensée de Husserl, dont nul jusqu'ici ne s'est encore montré capable.

Et maintenant : pourquoi l'écriture ? Pourquoi Derrida peut-il affirmer que « par un mouvement lent dont la nécessité se laisse à peine percevoir, tout ce qui, depuis au moins quelque vingt siècles, tendait et parvenait enfin à se rassembler sous le nom de langage commence à se laisser déporter ou du moins résumer sous le nom d'écriture »⁵ ? À cause de la *convenance* de deux types de questions, qui sont l'une et l'autre une question de l'écriture, et qui sans jamais se confondre se renforcent et s'éclairent l'une l'autre. Dans la question du premier type, l'écriture, qui signifie encore la *graphie*, simple consignation de la parole, elle-même simple signifiant du sens, l'écriture donc qui est au point le plus bas, c'est-à-dire le plus éloigné de la présence à soi-même de l'idéalité, l'écriture cependant *résiste*, et précisément dans sa misère, à toute tentative d'élimination. Elle résiste, dans Saussure et dans Rousseau, à Rousseau et à Saussure. Elle fait plus que résister, elle « attaque » la traditionnelle antériorité de la vérité sur tous les moyens de son inscription (considérée comme simple transcription), soit chez Nietzsche, où elle s'oppose sous son propre nom d'écriture à la primauté du *topos noetos*, soit chez Artaud qui la nomme « théâtre » et l'oppose à l'« oeuvre », soit chez Bataille qui l'arrache, en tant que souveraineté du jeu, à la maîtrise du sens telle qu'elle s'accomplit chez Hegel.

Ce long, admirable et infaillible recensement de l'irréductibilité de l'inscription à la transcription permet à son tour de comprendre que la puissance propre de la question de l'écriture (qui est la puissance herméneutique) provient encore de l'Écriture, telle qu'on la trouve dans un deuxième type de question, que nous nommerons le type heideggerien. Ici l'écriture n'est plus proprement la graphie, ni aucune espèce de l'inscription, mais plutôt *cela même* qui voue et rive tout sens, toute origine, toute vérité, toute idéalité, à l'inscription comme à leur lieu de naissance qu'absolument rien ne vient encore précéder ou soutenir. Ce « quelque chose », dont la méditation constante empêche seule la lecture des grands textes d'errer dans les petits bonheurs de la sensibilité et de l'intelligence, est aussi ce qui retient la question derridienne de l'écriture de retomber jamais au niveau positif ou métaphysique d'une *grammato-logie*. Et s'il faut le nommer, disons qu'il s'agit du « sens de l'être ». Mais sous cette réserve (ou plutôt cette « rature ») que le sens de l'idée de sens ne peut plus lui-même être compris à partir de ce qui jusqu'ici l'a toujours constitué : l'idéalité du même, et derrière elle, l'être en tant que présence. Le sens et l'être sont donc *barrés* dans le moment même et sous la forme même où ils sont nommés.

Ici se présente la véritable difficulté de Derrida. J'entends non pas celle que lui ont trouvée (en tant qu'« auteur difficile ») ceux qui n'étaient tout simplement pas de force à le lire ; mais celle à laquelle il se heurte, c'est-à-dire à la fois qui lui refuse passage et dont le refus pourtant lui assure sa prise, et de prises en prises, son chemin. Un étrange chemin par conséquent, qui se meut entièrement dans l'impraticable, et sans qu'il soit un instant question de la rendre plus praticable. Sans non plus qu'il soit question d'échec ou de leurre.

Cette difficulté est proprement d'un genre nouveau, encore que depuis quarante ans elle soit visiblement celle que Heidegger supporte. Mais Derrida hésite précisément en ce point à décider si la lisière

5 *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 15-16.

où il débouche est bien celle de Heidegger, et si le vent du même danger les y accueille. Cette question est d'un tel poids que c'est à elle qu'il faut consacrer ce qui nous reste ici de place et de force. Par le fait même, nous renoncerons à rendre compte dans son détail du travail théorique et herméneutique dont nous venons d'essayer de tracer le contour. Aussi bien ce « détail » (qui est bien entendu l'essentiel, le travail effectif) ne se divise pas : il a, pour des raisons de principe, la nature et la lenteur de la lecture, dont il n'y a pas moyen de faire l'économie. Disons seulement que ce qui fait « preuve » pour le sérieux de la « matrice théorique » qui s'ordonne autour de l'écriture, est la force (de pénétration, d'éclairement, et finalement de disruption) dont témoigne chaque fois cette lecture derridienne.

On ne voit pas comment, par exemple, Levinas pourrait s'échapper du filet (dont la maille est heideggérienne au sens strict) que Derrida a tiré tout autour de lui, sans oublier un contour, ni une issue, sans simplifier une intention ni froisser un concept. Patience implacable, redoutable douceur, sont aussi à l'œuvre dans les « quelques remarques » que s'attire M. Foucault pour le traitement qu'il fait de Descartes dans *l'Histoire de la folie*. C'est peut-être là qu'on voit le mieux comment un « point particulier », d'abord perdu dans l'œuvre, permet de pénétrer peu à peu, puis soudain entièrement, cette œuvre même toute ouverte, déjouée dans son implicite. Et même il n'y a plus qu'à transporter (pas même à transposer) les insuffisances de *l'Histoire de la folie*, telles qu'elles apparaissent ainsi, dans *Les mots et les choses*, pour qu'éclate également l'indétermination essentielle de la notion d'archéologie qui commande toute l'entreprise⁶. Enfin il faut dire qu'il n'y a pas un commentaire, parmi tous ceux, et des mieux intentionnés, que le discours clinique ou le discours critique ont consacrés interminablement à Antonin Artaud, qui ait pu seulement s'approcher, ni même qui ait eu le moindre soupçon, de *l'unité de sens historique* (historiale) qui relie les maîtres-mots d'Artaud, à travers tous les textes, en une seule tessiture. *L'existence, la chair, la vie, le théâtre, la cruauté*, sont rassemblés par Derrida dans une unique lutte de géant contre la Parole et la Présence (« contre », c'est-à-dire appuyée à... aussi bien que « opposée à... »), dans laquelle nous comprenons enfin et clairement ce que nous « savions » (mais obscurément, et comme avec du remords d'en demeurer justement à cette obscurité) : qu'Antonin Artaud, avec ses « cris », porte infiniment plus droit jusqu'au cœur de l'époque, et donc importe infiniment davantage à la pensée, que toute la *Fach*-philosophie contemporaine.

Mais venons-en à Heidegger.

II — HEIDEGGER

Il faut le dire tout de suite, certaines affirmations de Derrida sur Heidegger *choquent*. Ce sont celles qui semblent prendre pour acquis que la pensée de Heidegger relève encore elle-même de la métaphysique, dont elle a pourtant tracé la clôture⁷. Parallèlement, et à titre de conséquence, l'herméneutique

6 C'est ici le moment de dire que Derrida, lui, est « respectueux et gentil » (je le dis sans rire, et plein d'admiration pour cette *méthode de guerre*), en particulier pour Foucault, mais aussi pour Levinas, et en somme pour tout le monde. Si nous mettons ici l'accent sur le grand nettoyage de la conjoncture culturelle qui est le salubre résultat de son travail, cet accent de « méchanceté » nous est propre. Sur ce point, voir plus bas, la section : *La générosité de la guerre*.

7 « Toutes les déterminations métaphysiques de la vérité, et même celle à laquelle nous rappelle Heidegger, par-delà l'onto-théologie métaphysique, sont plus ou moins immédiatement inséparables de l'instance du *logos* ou d'une raison pensée dans la descendance du *logos*, en quelque sens qu'on l'entende... Or dans ce *logos*, le lien originaire et essentiel à la *phonè* n'a jamais été rompu... » (*De la*

heideggerienne serait accusée, en particulier à l'égard de Nietzsche, d'une sorte de violence dogmatique qui fermerait la lecture plus qu'elle ne l'ouvrirait⁸.

Mais il faut ici remarquer deux choses : d'abord que ce qui, dans certains passages, est sous la forme de l'affirmation, prend ailleurs celle de l'interrogation⁹ ; ensuite que Derrida *renverse lui-même* à plusieurs reprises le rapport, et *confie* soudain sans réserve à Heidegger ce qu'il semblait vouloir soustraire *même à lui*. Nietzsche d'abord¹⁰, puis l'entreprise derridienne elle-même, prise dans son cœur, qui consiste à montrer que « en dernière instance, la différence entre le signifiant et le signifié *n'est rien* »¹¹.

Où est donc le débat ? La réponse est qu'il ne s'agit pas en fin de compte d'un débat¹², mais plus profondément d'un « *zögern* », d'une hésitation sacrée au seuil de la Différence elle-même et en tant que telle, celle que Derrida écrit un peu autrement que Heidegger (*Différance* avec un « a » - beau courage

grammatologie, p. 21). C'est nous qui soulignons (sauf « *phonè* », souligné par Derrida).

8 « Pour sauver Nietzsche d'une lecture de type heideggerien, il ne faut donc surtout pas, etc. » (*De la grammatologie*, p. 32). C'est nous qui soulignons.

9 En particulier dans l'inédit : *Ousia et Grammè*, note sur une note de « *Sein und Zeit* », où l'inquiétude de Derrida quant à une sorte de semi-appartenance de la question de l'être elle-même à la pensée traditionnelle de l'origine devrait bien un jour nous guider vers un commencement d'interprétation de la sorte de « cassure » (ce qui ne veut dire ni « reniement », ni « évolution », mais échappe aux catégories habituelles de l'histoire de la philosophie) qui s'est produite entre le langage de *Sein und Zeit* et celui du « *später Heidegger* ».

10 « Peut-être ne faut-il donc pas soustraire Nietzsche à la lecture heideggerienne, mais au contraire l'y offrir totalement, souscrire sans réserve à cette interprétation » (*De la grammatologie*, p. 32). La suite montre cependant qu'une fois Nietzsche rabattu ainsi (quant au contenu de son discours) sur la métaphysique, comme le voudrait Heidegger, il reste encore une certaine lecture possible de Nietzsche à travers sa « naïveté » et son « écriture ». Ce qui revient à dire que la déconstruction de l'histoire de la métaphysique, tout en révélant chez un penseur son appartenance thématique au langage fondamental de cette métaphysique, libère du même coup, et étrangement, la fidélité monstrueuse à l'être dont toute pensée procède « avant », « pendant » et « après » l'ordonnance philosophique, dans la construction de laquelle elle se jette pourtant par (un aveuglement essentiel de) cette même fidélité. On ne voit pas qu'Heidegger nierait cela, et il est certain que tout le pouvoir de l'interprétation ne vise à *réduire* aucune grande pensée (et moins encore que tout autre celle des deux grands fossoyeurs de la métaphysique des modernes, pour qui Heidegger à une « prédilection » : Kant et Nietzsche) à la constellation ontologique dont elle relève, et ce bien qu'en un sens elle en relève entièrement.

11 « Il faut donc *passer par* la question de l'être, telle qu'elle est posée par Heidegger et par lui seul, à et au-delà de l'onto-théologie, pour accéder à la pensée rigoureuse de cette étrange non-différence et la déterminer correctement » (*De la grammatologie*, p. 37). Voir aussi *ibid.*, p.107, et les dernières pages d'*Ousia et Grammè*. Enfin, dans *La voix et le phénomène*, la note de la page 27.

12 Dans la mesure où il s'agit cependant provisoirement d'un « débat », celui-ci trouve sa forme la plus claire dans les pages de *De la grammatologie* qui portent pour sous-titre « L'être écrit ». Ces pages commencent par une tentative de débordement de la question de l'être au sens de Heidegger (fort prudente cependant et interrogative) le long de la linguistique, et même le long de la psychanalyse. Mais la suite reconnaît aussitôt que ces sciences ne sont certes nullement capables *elles-mêmes* d'une percée hors du langage fondateur de la métaphysique, et que la pensée qui, *le long de ces sciences*, peut seule s'en rendre capable, ne le peut précisément qu'un sein de la détermination heideggerienne de la métaphysique dans son essence et dans son histoire.

Ainsi n'est-il finalement pas question de faire « autre chose » que Heidegger, ni de le « déborder » par un quelconque détour de la prétention intellectuelle *personnelle*, qui serait alors aussi dérisoire, aussi peu historique, que toutes celles dont le talent, la sincérité, le savoir-faire et même parfois le savoir tout court, nous accablent en vain ces temps-ci. Il reste que cette *même* « Différence » (*Differenz als Differenz*) que la question de l'écriture reconnaît comme la question de l'être l'avait déjà reconnue, cette *même* « Différence » est cependant elle-même l'objet et la cause de toute l'hésitation de Derrida à l'égard de Heidegger. Les pages qui constituent le « débat » ne suffisent pas à déterminer complètement en quoi consiste et d'où provient cette hésitation. C'est pourquoi nous disons que l'essentiel n'est pas dans le débat. Mais elles contiennent assez de signes sur l'orientation de l'inquiétude. Rappelant la *kreuzweise Durchstreichung* du mot même d'Être dans le *Zur Seinsfrage*, Derrida écrit : « Cette rature est la dernière écriture d'un époque. Sous ses traits s'efface en restant lisible la présence d'un signifié transcendantal » (*De la grammatologie*, p. 38). La question est en effet pour lui *ce qui reste de parenté* (et de quelle parenté ?) entre la Différence, qui rature l'origine, le fondement, la proximité à soi, bref toutes les modalités de la présence, et cela même qu'elle rature ainsi. C'est cette question et elle seule qu'il faut essayer d'aborder.

d'écriture, emblème enfantin et nécessaire, qui écarte la Différence de toute simple différence, comme la Demeurance est loin de toute demeure), qu'il écrit donc, un peu différemment, non pour s'écarter de Heidegger et marquer ainsi la futile originalité d'un « nouveau concept », mais pour rappeler à soi-même et aux autres à quelle étrangeté – effrayante et unique – la pensée se trouve conduite au terme de la question-de-l'écriture.

Au terme en effet de cette question, c'est-à-dire sur le seuil de ce qu'elle n'a jamais cessé de viser à travers elle-même, le vent qui souffle est celui d'une sorte de fièvre de l'in-origine, dont Derrida n'est pour ainsi dire jamais rassasié. Non qu'il ne sache, et qu'il n'ait fermement montré, que l'in-origine sur laquelle il débouche n'est pas une sorte de vide, une nouvelle forme de la « négativité », mais bien ce qui ouvre l'origine et son histoire jusqu'à sa clôture actuelle (c'est-à-dire aussi le commencement de la « fin » de la philosophie pour un interminable règne). Non qu'il ne sache également que l'inscription de l'in-originel, que cette clôture de la métaphysique laisse entrevoir comme la tâche propre de notre génération (et de combien d'autres?), ne consiste *surtout pas* à redescendre en deça de la métaphysique (du « royaume de origines ») vers le travail culturel, c'est-à-dire, malgré toute prétention et toute complication du style, vers la forme générale de l'empirisme. Non qu'il n'*espère*, par conséquent, que tout est à reprendre à la métaphysique, et par un chemin qui n'est ni de science, ni de culture. L'in-origine n'est donc pas moins ferme que n'était l'origine, et si la forme de la présence a cessé de définir cette fermeté, il n'en reste pas moins que subsiste cette sorte d'initiative et de prévenance de l'être (ce *Bébaion ti*) qui donne son espace à l'inscription, alors même que l'être n'*est* lui-même qu'un tel « espacement ».

Alors ? Sur quoi porte donc, malgré tout, l'hésitation ? C'est, si je devine bien (et si l'on veut aussi se souvenir que tous les mots ici sont des maladresses, sédimentés comme ils sont « depuis toujours » dans la langue de la métaphysique elle-même, et qu'il ne peut être question de parler un langage nouveau tombé tout luisant d'on ne sait quel ciel de la génialité), c'est donc, cette hésitation, de savoir ce qu'il est convenable que la Différence recueille (ou ne recueille pas) de l'être lui-même, tel qu'elle le dégage dans une lente déconstruction de la présence et de son histoire (et seulement ainsi). Ici encore il est hors de doute, et Derrida le sait aussi bien qu'aucun de nous, que l'être lui-même n'est nullement chez Heidegger l'un des termes seulement de la différence ontico-ontologique, et encore moins la totalité dialectique des termes de cette différence, mais bien cette *Differenz als Differenz* où l'être doit être pensé pour la première fois « sans l'étant », et par conséquent sans cette limitation aveuglante de la vérité *de l'être* qui règne dans l'investigation de l'être comme vérité *de l'étant* (c'est-à-dire dans la métaphysique). Il n'y a donc aucun danger que Derrida n'aille prendre « tout simplement » la pensée de Heidegger pour une métaphysique de la métaphysique, une super-pensée de l'origine, un nouvel éternitarisme logocentrique, etc.

Mais sans doute ce qui frappe est-ce l'autorité, et si l'on peut dire l'unicité, de la pensée de la Différence. Celle-ci a recueilli en effet, de la déconstruction de la métaphysique, ce qu'on aurait pu croire lié à la forme même de la métaphysique, et dont on se demande comment on peut précisément le recueillir *hors des formes de la présence* (hors des prétentions « fondatrices » de la métaphysique à l'égard des sciences, hors de toute idée de savoir absolu, hors de toute construction eschatologique d'une histoire du sens, etc.) : la rupture abrupte à l'égard de tout autre langage, et le pouvoir unique de s'adresser à l'Occident en lui parlant

de ce qui commande de l'intérieur son destin même. Et certes, c'est la plus silencieuse des énigmes, qu'il y ait *une* « histoire de l'Être », mais tout entière époquale, et telle que sa *nécessité* n'ait jamais été autre chose que la *précarité* de chacune des constellations du sens qu'elle a successivement tirées de sa nuit au-dessus de nos seules têtes (non au-dessus des Mayas, ni au-dessus des tombeaux de l'Égypte, ni dans les cieux d'aucune Asie, en sorte que la « pensée » n'a jamais uni l'humanité comme Malraux montre à grands gestes que l'art l'a au contraire toujours fait : dans une universalité transverse et immédiate, et que si maintenant elle le fait par la technique et par ce dont la technique ne peut pas être séparée, c'est-à-dire par la métaphysique, cela signifie simplement que la retombée de notre histoire est en train d'en donner une à tous les peuples). C'est bien une « difficulté », qu'il est déjà insupportable d'entrevoir, et qu'il paraît donc presque inconcevable de porter effectivement dans le travail jusqu'à son terme, que de *maintenir ouverte une instance centrale, maintenant qu'elle est déserte* et que les chemins du théorique et du pratique ont cessé d'en partir et d'y reconduire, c'est-à-dire maintenant que la domination de la « philosophie » sur l'ordre des sciences et sur l'ordre de la moralité, sur l'ordre des arts et sur l'ordre théologique, est aussi bien morte que l'immense armée de Xerxès. Comment alors éviter le soupçon, la crainte sournoise et glacée, que peut-être la pensée de la Différence n'est encore que l'orgueil émacié de la métaphysique battant les flots de la métaphysique ?

L'hésitation de la question-de-l'écriture devant une question de l'être avec laquelle elle a pourtant en un sens reconnu son identité essentielle, me paraît se situer ici. Derrida ne semble rien redouter davantage que d'occuper un nouveau centre, et ce d'autant plus qu'en effet toutes les lectures les plus difficiles (de Rousseau et de Husserl, de Saussure, Jakobson et Hjemslev, d'Artaud et de Bataille), s'ouvrant devant son écriture, reconduisent celle-ci à elle-même comme à un centre. Mais un centre herméneutique ; c'est-à-dire en un sens un centre qui *reste désert*, pur pouvoir de déchiffrement et non savoir originel rayonnant sur les autres savoirs et s'enchaînant avec eux, mince ligne de partage et non domaine philosophique hiérarchisé avec les autres « domaines ».

Et que dire là-dessus, sinon que la situation de Heidegger paraît être exemplairement celle que Derrida souhaite pour sa propre écriture, et qu'il est vain ici d'entamer un concours de maigreur ?

III — LA GÉNÉROSITÉ ET LA GUERRE

D'autant qu'on ne gagne rien à trop exténuer le centre. Celui-ci est *encore plus invisible* à l'époque et à ses intellectuels, que l'idée de table, dont parlait un jour Platon, ne l'était à Diogène le Cynique¹³. Car l'époque est, si l'on peut dire, *essentiellement* cynique. De la foudroyante destruction de la métaphysique des modernes par elle-même, en qui est apparue la « fin » de la philosophie, elle a retenu à peu près que le Monde était sans doute un sorte de grand tonneau, où l'on pouvait loger à l'aise un petit rire à l'égard de la vérité ou de l'être. Impudique comme une chienne, et pendant qu'elle se poulèche de cette grande absence, elle n'entend même plus ce qui sépare le petit bruit honteux qui sort encore d'elle du grand rire de Nietzsche, ou de cet autre grand rire qui unissait pour Bataille le jeu et la mort. L'époque exactement *ricane*, comme si

13 Diogène Laerce, VI, § 53. Cf. Platon, *République*, VI, 508.

la philosophie était devenue un trou, qu'il s'agit seulement d'éviter sur le parcours quotidien de la science.

Et certes, la philosophie est morte. Ce ne sont pas les dévots de la science qui nous l'ont appris, mais bien nous qui le leur avons fait savoir, et eux qui depuis le répètent sans l'avoir compris. L'idée même de « science » qu'ils nourrissent (il ne s'agit pas ici des physiciens, mais de ceux qui veulent inventer ce troisième genre de science dont nous avons parlé plus haut), alors même qu'ils la déguisent d'un anti-humanisme sans lequel ils n'oseraient tout de même plus se montrer dans la rue, cette idée n'est encore que le cadavre de la totalité, la défroque même de la philosophie. C'est pourquoi aussi l'horrible odeur du défroqué colle aux basques de tous nos cyniques, et pourquoi on les voit chercher partout, n'importe où, l'encoignure du savoir où ils pourraient se débarrasser *effectivement* du squelette qui est assis sur leur dos.

Mais pour la question de l'être (ou bien : de l'écriture) il n'en va pas de même. Celui qui la pose n'est pas le défroqué de la métaphysique. Il n'a donc *pas non plus* son appétit inquiet et fureteur pour le « dehors » de la philosophie – au premier chef pour l'économique, le linguistique et le psychanalytique –, qu'il transforme aussitôt en un champ d'action à laquelle il brûle de se livrer : la répétition maniaque de la métaphysique. Rien sans doute n'est plus admirable dans le travail de Derrida que d'avoir précisément *suivi* cette activité pathologique, de l'avoir *décrit* comme un nouveau Charcot – inventant en somme l'hystérie des objets idéaux – et d'en avoir *démonté* le mécanisme. Tout cela, nous l'avons vu, par la puissance herméneutique propre à la question de l'écriture, ou question de la Différence.

Ce serait donc la plus effrayante régression (heureusement aperçue et nommée comme telle par Derrida¹⁴) si, pour mieux écarter toute ressemblance de l'In-origine avec une nouvelle forme de l'Origine, on évitait de montrer que la distance est encore plus grande entre l'écriture que l'on cherche et toutes les entreprises de « science » contemporaines qu'elle ne l'avait jamais été entre la philosophie et l'empirisme. Ou bien si l'on privilégiait soi-même (autrement donc que par le privilège que l'époque de la succession de la métaphysique leur accorde, et qu'ils ont donc aussi pour une destruction de cette époque elle-même dans ses présupposés latents) – si l'on privilégiait pour eux-mêmes, comme s'ils pouvaient être par eux-mêmes en quelque sorte « déjà proches » de l'in-originel, certains domaines ou certains types de « recherche » dans leur positivité même. Ni la psychanalyse, ni l'ethnologie, ni la linguistique n'ont *en-soi* une sorte de vocation à s'écarter de la métaphysique (dont Derrida montre au contraire combien elle les transit, à quelle profondeur *en elles* « le Mort saisit le Vif »). Il faudrait en dire autant de tout un autre domaine, qui n'apparaît jamais dans les circuits multiples de la question de l'écriture, et où elle trouverait pourtant autant (et aussi peu) d'appui que dans le petit matériel archéo-épistémologique-structuraliste : l'art contemporain. Même là, où pourtant règne par-dessus l'abîme d'une mince différence une fraternité que la question de l'Être n'entretient avec rien d'autre, même là il n'y a pas de secours ou de renfort. Simplement, ce signe muet que s'adressent du regard l'homme et la femme, quand la guerre prend l'un, et l'autre reste prise au milieu de la vie.

Il n'y a donc pas moyen de rendre *décente* la question de l'écriture. Elle n'est qu'un grand péril dressé, autour de quoi se fait l'Occident. Elle est la guerre, la guerre de l'ouverture comme telle, qui empêche qu'il n'y ait que des peuples humains clos sur leur nature d'humain, pareils aux races des chevaux, dans l'infini

14 « Cette proposition de transgression, faite d'être prise dans un discours prévenant, risque de formuler la régression elle-même » (De la grammatologie, p. 36-37).

des pâturages idéaux. La notion de « fonctionnaires de l'humanité », trouvée un jour par Husserl, est certes ridicule, elle sent le binocle ; mais les pages de la *Krisis* qui en développent le contenu ne sont pas ridicules et ne sentent que le grand vent. Or ce vent a *forcé*, et cette idée s'est plus déployée encore, maintenant que l'Écriture (la Différance) excède l'horizon de la présence qui entourait encore la *Krisis*. C'est alors que la générosité elle-même, si elle n'est pas entièrement le moyen de la guerre (et peut-être en effet est-ce le meilleur, *après* toutefois la *déclaration* même de la guerre), risque de faire tout retomber dans un horrible calme, en sorte qu'au bout du compte nous ne serions jamais sortis d'une sorte de bibliothèque universitaire. Il est certes bon d'aller chercher Lévinas patiemment là où il est, mais c'est surtout bon parce qu'on y apprend l'invincibilité de l'être. Il est bon aussi de s'engager dans les détours de Lévi-Strauss, mais c'est surtout bon parce que – les prestiges de la structure une fois dissipés – on voit mieux le matérialisme sentimental qui reste au fond de la marmite. De même il faut tenir à *distance* et Saussure et Freud, même s'il est vrai qu'il y a plus à *reprendre* (dans tous les sens du terme) en eux que dans aucun discours philosophique actuel.

Et certes, cette distance, nous n'avons pas l'outrecuidance de vouloir l'enseigner à Derrida, qui plutôt nous l'enseigne quand il rabat sur la question de l'écriture tout ce qu'il va déloger dans les terriers de la mode. Mais on se demande si Derrida a bien été lu comme il a écrit. Il est plus probable que ceux qui ont été séduits ne l'ont pas été par ce qui était au centre, et que ceux qui ont aperçu qu'il y avait un centre n'y ont vu qu'une obscurité. Sort habituel des œuvres qui inscrivent leur époque dans son tracé essentiel, c'est-à-dire telle qu'elle est visible à partir du monstre de l'avenir qui se rassemble en elle et pour lequel personne n'a d'yeux.

Gérard GRANDEL