

Vers une responsabilité herméneutique de la différence

Maxime Plante*

La philosophie derridienne – ce que l'on a appelé avec plus ou moins de chance la déconstruction – présente un apport majeur et tout à fait original à la pensée contemporaine. La preuve en est probablement, d'une part, toute l'attention portée à son œuvre et, d'autre part, l'influence considérable que sa pensée a exercée et continue d'exercer dans divers champs disciplinaires. On ne sera donc pas surpris de voir le nombre important de chercheurs en philosophie, en théorie littéraire et ou encore en sciences sociales qui se sont appropriés l'appareil conceptuel derridien pour l'adapter à leurs objets d'étude.

On peut toutefois questionner l'usage qui a parfois été fait des concepts derridiens dans leur appropriation. Il est vrai que le style d'écriture de Derrida – une certaine liberté dans sa prose – et l'absence d'une systématisation ou d'une articulation explicite qui rendrait transparente et claire sa méthode semblent en effet appeler de tels usages irréfléchis. Ce phénomène apparaît décuplé notamment aux États-Unis où la réception de Derrida, si elle a pu être le fait d'une plus large audience qu'en France et d'une popularité certaine, fait néanmoins les frais d'une lecture souvent superficielle, voire égoïste. Cette lecture irresponsable résulte sans doute d'un certain intraduisible à l'œuvre dans les apories qui marquent constitutivement le travail de la pensée derridienne. Néanmoins, tout comme l'expérience de l'im-possible ne signifie pas pour Derrida la fin de la responsabilité, l'intraduisible ne doit pas être un prétexte à abuser de l'œuvre qui nous est proposée dans la lecture. Pour paraphraser Derrida, c'est parce qu'il est essentiellement violable en son vouloir-dire – et toute traduction de la pensée ou lecture peut-elle seulement éviter ce viol ? – que le texte appelle en propre son inviolabilité. Une telle « violabilité

* Maxime Plante (plante.maxime@courrier.uqam.ca) est candidat à la maîtrise en science politique à l'Université du Québec à Montréal.

inviolable »¹ n'indique-t-elle pas que traduction et lecture doivent être le lieu d'une responsabilité accrue de l'interprète (mais étrangement la même exigence est par le fait même demandée au signataire) ?

Une telle responsabilité semble vouloir être éludée dans la réception étatsunienne de l'œuvre derridienne. De nombreux travaux reprennent ainsi des cadres théoriques (dans le champ des relations internationales tout particulièrement²) qui intègrent de manière non critique les concepts derridiens d'*indécidable*, de *dissémination*, d'*itérabilité* ou encore de *trace*, sans les interroger ni tenter de les replacer dans la toile conceptuelle serrée à l'intérieur de laquelle ils prennent place et sens. Et le centre – si une telle chose pouvait avoir un sens pour Derrida – de la toile conceptuelle derridienne nous semble occupé par la notion clef que constitue la différence. Les concepts et quasi-concepts derridiens ne s'éclairent et ne se comprennent dans leurs implications diversifiées qu'une fois le jeu essentiel de la différence mis au jour. On pourrait ainsi dire que la différence est l'opérateur de la philosophie derridienne, l'élément qui rend possible et conséquente la mobilisation de concepts comme ceux d'*itérabilité* ou d'*indécidable*. Mais au-delà des évidences et des explications superficielles, force est d'avouer que la différence ne se laisse pas définir facilement. Qu'est-elle et à quoi sert-elle ? Nous n'avons certainement pas la prétention de dire que nous épuiserons le sujet, mais notre contribution se veut une tentative de circonscrire de manière rigoureuse le contenu notionnel (si tant est qu'elle possède une telle chose) et sa généalogie.

¹ Jacques Derrida, *Adieu. À Emmanuel Lévinas*, Paris : Éditions Galilée, 1997, p. 76.

² À cet effet, on pourra facilement vérifier et rapidement être étonné de constater que dans bon nombre de manuels d'introduction aux relations internationales, Derrida se voit classé parfois comme post-moderniste, parfois comme post-structuralisme. Ces classements – et les lectures qui les instituent – sont le symptôme d'une réduction conceptuelle grave. Cf. par exemple Alex MacLeod et Dan O'Meara (dir.), *Théories des relations internationales : contestations et résistances*, Outremont : Éditions Athéna, 2007, p. 262, ou Dario Battistella, « Les approches radicales », *Théories des relations internationales*, Paris : Presses de Sciences Po, 2009.

La première occurrence du néo-graphisme différence apparaît dans le texte – qui est aussi une conférence présentée au Collège philosophique – *Cogito et histoire de la folie* en 1963. Dans ce texte, Derrida discute et dispute la thèse foucaldienne avancée dans *son Histoire de la folie à l'âge classique* à propos du partage et de l'exclusion de la folie de l'espace de la raison. Derrida y soutenait alors que la folie était non pas exclue de la raison par la raison, mais au contraire qu'elle s'y trouvait incluse, enfermée. Cette idée de l'inclusion/exclusion de l'autre au cœur du même n'est pas sans conséquence pour la suite ni sans lien avec la pensée même de la différence, comme nous le verrons plus loin. Mais il est peut-être encore plus révélateur que l'introduction du terme de différence se fit dans le texte qui discute d'une des oppositions métaphysiques les plus influentes de la philosophie occidentale, celle de la raison et de la folie.

Avant d'en arriver là, essayons tout d'abord d'être attentif aux filiations qui marquent et dirigent la constitution de la différence comme déplacement presque imperceptible. La différence et ses implications, à l'instar des concepts qu'elle rend possible, se laisse apprécier en fonction des influences qu'elle reconnaît. De telles influences sont, semble-t-il, au moins au nombre de quatre. La première référence – explicite – à venir tout de suite en tête est bien entendu le principe saussurien de différence sémiologique. On retrouve ici la raison du motif « poststructuraliste » dont on a affublé Derrida, appellation qui témoigne – on l'oublie trop souvent – de l'importance de la linguistique saussurienne. La pensée de Derrida – et cela est capital – est au départ une réflexion *sémiotique*. La seconde référence, déjà moins visible, est la référence à Heidegger. La différence s'inspire en effet de la différence ontologique heideggérienne, de cette « différence de l'être à l'étant »³. On tentera également d'en montrer les implications. De manière plus implicite, la différence est également tributaire d'une référence à C.S. Peirce et au processus de sémiose par lequel s'introduit le « vague » de la

signification⁴. Une telle conception, nous le montrerons, aura une influence considérable et durable sur Derrida. Finalement, surplombant toutes les autres, une référence – parfois muette, parfois explicite – à Hegel et à la négation déterminée. La différence, il ne faut pas tenter de le dissimuler, entretient des affinités profondes et décisives avec l'*Aufhebung* hégélienne. On ne peut pas lire le projet derridien sans y lire une certaine filiation hégélienne et, peut-être, un déplacement de l'hégélianisme. Si une telle chose s'avérait possible ou même probable, on verra en quoi consiste ce déplacement.

Saussure

La linguistique saussurienne avait posé d'emblée le caractère différentiel de tout système de signes. Il s'agit de l'idée que « dans la langue, il n'y a que des différences sans termes positifs »⁵. C'est dire que l'identité d'un signe s'établit non pas par sa correspondance à un référent ou à la chose qu'il désigne, mais en fonction des autres signes qui l'entourent. Les signes n'acquièrent donc une valeur que dans la mise en relation de leur différence réciproque. Cette *différence sémiologique*, c'est-à-dire la mise en relation entre les signes qui détermine la signification s'effectue d'une part sur l'axe syntagmatique, les signes prenant sens par leur mise en relation avec les autres signes présents dans l'énoncé et, d'autre part, sur l'axe paradigmatique, les signes prenant également sens avec tous les signes en absence de l'énoncé. La mise en relation productrice de signification s'effectue ainsi tant vis-à-vis des différents signes présents – directement mis en relation – que vis-à-vis des signes absents – non moins déterminants.

Toutefois, le langage chez Saussure est envisagé dans une absolue fixité et dans sa seule dimension synchronique. Il ne considère nullement la question de la vérité face au référent dans sa

³ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Éditions Gallimard, 1962, p. 439.

⁴ L'expression est de Christiane Chauviré. Pour une excellente introduction à la sémiotique peircienne, cf. *Peirce et la signification*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

⁵ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris : Éditions Payot, 1962, p. 166.

diachronicité puisque pour lui le temps n'est pas, de toute manière, susceptible d'altérer la signification et la valeur de vérité⁶. En effet, la langue chez Saussure défie le mouvement de non totalisation que décrit le langage dans sa structure différentielle dans la mesure où la langue, contrairement à la parole, est envisagée comme un système clos et synchronique (*état de langue*). Le système de différence, étant alors une totalité, permet au signe de retrouver une identité déterminée.

Or, ce que conteste Derrida, c'est que le rapport entre signifiant et signifié puisse être univoque. Le signifié n'est jamais véritablement défini dans la mesure où lorsqu'on communique, le signifiant que nous énonçons ne renvoie pas nécessairement à une image fixe du référent. Par exemple, si l'on désire énoncer le mot « eau », on peut penser à une gouttelette d'eau, à un lac, une rivière, au symbole chimique H₂O, etc.⁷ On ne pense ainsi aucunement à une image fixe universelle et transcendantale (ce qui est la conception de plusieurs, de Platon à Jakobson, en passant par Frege) du référent. Ainsi chaque signifié auquel réfère « eau » renvoie lui-même à un autre signifiant, et ainsi de suite à l'infini. Cela consacre une ouverture certaine du langage et de la signification.

Le processus de signification procède donc d'un renvoi infini de signifiant à signifiant et il n'existe, selon Derrida, aucun signe qui ne réfère qu'à lui-même ; tout signe est nécessairement signe de signe. La prolifération à l'infini des signifiants provoque deux processus qui se recoupent. D'un côté, il apparaît que la signification est toujours-déjà-encore reportée, c'est-à-dire qu'on ne peut jamais trouver une origine (une présence) au signifié puisque le sens « court » de manière infinie sur la chaîne des signifiants (la chaîne évolue elle-même dans la dimension temporelle, ce qui repousse tout futur devenu présent comme horizon). De l'autre côté, l'écriture

⁶ Barry Allen, « Difference Unlimited », in Gary B. Madison (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston : Northwestern University Press, 1993, p. 8.

⁷ Le rapport entre signe, signifiant et signifié tel qu'il s'énonce chez Derrida est par ailleurs bien décrit dans le site *Web Signo* [en ligne] de Louis Hébert (dir.), « Déconstruction et différence, 2.2.1 », fiche écrite par Lucie Guillemette et Josiane Cossette, 2006 :

<http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-difference.asp>

repose sur la possibilité constitutive de n'avoir aucun récepteur déterminé et/ou présent. Comme telle, cette absence radicale appelle l'itérabilité du texte, c'est-à-dire sa répétition et son altération dans le même souffle.

La différence sémiologique nous avait donc amené à envisager le langage comme renvoi indéfini de signifiant à signifiant. Saussure avait néanmoins restreint la portée de cette dérive signifiante parce qu'il était impensable pour lui que la structure de la langue puisse être autre chose qu'une totalité close permettant au jeu du renvoi de prendre éventuellement fin en raison de la fermeture du système. Ce qui s'indique dans le déplacement de la différence à la différence, c'est en premier lieu l'affirmation que le signifiant prend signification dans l'*espace* qui le sépare des autres signifiants, que le signe diffère nécessairement de « lui-même ». Ce jeu est néanmoins interprété par Derrida – à l'inverse d'un certain structuralisme⁸ – comme infini et illimité. Ce qui s'indique en second lieu, mais de manière encore implicite, c'est que ces différences qui structurent la signification sans pourtant posséder une structure fixe ne surgissent nullement *ex nihilo*. Les différences sont bien plutôt produites historiquement. La différence est au moins la pensée de l'historicité de ces différences constitutives.

Peirce

Même si la référence au sémioticien étasunien Charles Sanders Peirce n'est pas explicite dans la conférence de 1968 intitulée « La différence », Derrida se réfère à lui dans *De la grammatologie* (1967). Le second chapitre de l'ouvrage (cf. p. 42 *sqq.*) est effectivement consacré à la recherche d'un modèle sur lequel fonder l'idée du jeu infini de la différence. Derrida pense avoir trouvé dans le procès triadique (*sémiosis*) de Peirce la notion

⁸ Derrida explique bien sa critique du lien solide qu'établit une certaine veine du structuralisme entre signifiant et signifié, notamment dans *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 1967, p. 413. La différence implique au contraire le report indéfini du signifié, comme nous le verrons grâce à Peirce.

sémiotique qui lui permet de faire le pont entre la différence sémiologique saussurienne et la dérive indéfinie du signe.

La *sémiosis*, ou triangle sémiotique, se fonde sur l'idée qu'un objet, représenté par un signe, est saisi au travers d'un interprétant (contexte, usage, etc.). L'objet (disons « ville de Grenade »), au travers de son *representamen* (l'image acoustique ou visuelle du signe, « Grenade ») possède une signification, mais elle est incomplète ou indéterminée⁹. Le signe primitif nécessite ainsi un signe second auquel il peut renvoyer qui puisse venir le préciser : ce signe second en sera l'interprétant, c'est-à-dire « un second signe qui est déterminé par le signe primitif à renvoyer au même objet auquel le signe primitif renvoie et qui traduit la signification du signe primitif »¹⁰. Dans notre cas, l'interprétant pourrait être « ville », parce que je reviens d'Espagne ou encore « architecture hispano-mauresque » parce que je discute d'art avec un ami. Avec un de ces interprétants, la signification du signe primitif s'éclaire, mais je puis poursuivre la chaîne des interprétants de manière infinie (péninsule ibérique, Islam, Europe, *Reconquista*, etc.). De plus, de nouveaux interprétants surgissent avec le temps et d'autres s'effacent tranquillement ou brusquement.

L'originalité de Peirce est de dire qu'il n'existe jamais d'interprétant ultime et qu'à chaque fois l'interprétant devient un signe qui à son tour nécessite un autre interprétant, et ce, à l'infini. Cette régression à l'infini nous rapproche d'une connaissance absolue virtuelle, mais elle est en pratique inatteignable et paralysante. Il faut donc s'arrêter. Le site de cet arrêt correspond chez Peirce à ce qu'il appelle l'habitude, qui s'érige en instance transcendantale et décrète de manière intersubjective le critère du vrai et du réel. C'est ainsi la communauté qui, par son usage conventionnel, fixe la limite qu'elle est prête à admettre à l'usage interprétatif des mots, des énoncés, des textes. On s'arrête ainsi dans la chaîne des interprétants par *économie*, pour des considérations pragmatiques, parce qu'il faut bien se disposer à un moment ou à un autre à agir, ce que la dérive interprétative ne nous permet pas de faire en niant l'existence et/ou

⁹ Cf. Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris : Éditions du Seuil, 1978, p. 222.

¹⁰ *Ibid.*

la nécessité d'un signifié transcendantal du texte. L'habitude ou l'économie, comme incarnations du signifié transcendantal, ne représentent pas la fin ultime du processus signifiant, mais ils sont postulés comme un but possible et *transitoire* de tout processus¹¹.

Umberto Eco, qui se revendique de Peirce, insiste sur l'importance de l'habitude pour opposer à la lecture derridienne « illimitée » de Peirce une lecture où l'intersubjectivité vient stopper le jeu de la différence par l'arrêt « temporaire » du processus sémiotique (qui se cristallise dans l'usage, pour employer un terme wittgensteinien). Derrida est pourtant d'accord avec Eco pour dire que certains principes (la tradition) doivent servir de garde-fous à l'interprétation sans quoi on pourrait s'autoriser à dire n'importe quoi. Dans l'esprit peircien, on pourrait ainsi dire que si la dérive des interprétants du terme « Grenade » peut se proliférer à l'infini, elle ne peut le faire qu'à partir de ce que l'on reconnaît, au moment où on se parle, comme « réel, imaginable ou inimaginable », c'est-à-dire par l'expérience. Pragmatiquement, on est en mesure de circonscrire trois axes de prolifération : « ville », « arme », « fruit ». Cela permet effectivement de circonscrire la dérive, mais ne la limite pas tout à fait, car de nouveaux interprétants peuvent surgir et s'ajouter. En effet, Eco le reconnaît lui-même, l'habitude est une fin *transitoire* du processus sémiotique. En tant que transitoire, le signifié a une valeur pragmatique qui peut être remise en question si son effectivité n'est plus assurée (le surgissement d'une nouvelle figure d'expérience et ainsi d'un nouvel interprétant). La tradition ne peut et ne doit donc pas étouffer l'ouverture radicale qui est au fondement du processus sémiotique.

Jusqu'ici, on ne voit pas très bien en quoi la relation de la différence avec la dérive illimitée peircienne. On peut rapprocher Peirce de Saussure et lier sa *sémiosis* à la *différence sémiologique* dans la mesure où toutes les deux expriment (l'un grâce à une méthode logique, l'autre psychologique) l'idée selon laquelle la structure du signe en est une de renvoi indéfini et que le signe ne prend corps (signification) que par sa mise en relation à un autre signe (l'interprétant, la différence). Le contenu du signe est donc toujours

¹¹ Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris : Éditions Grasset, 1992, p. 383.

un contenu sans terme positif. La différance se joue justement dans la relation entre le signe et l'interprétant puisque c'est à cet endroit que le système de renvoi indéfini s'organise. À la rigueur, on pourrait dire que c'est le seul interprétant qui est le site de la différance par sa propension à être simultanément « signe de » et « signe pour ». Voilà pourquoi Derrida peut dire que tout signe est nécessairement « signe de signe ». Néanmoins, la différance envisagée comme simple *différer* (comme espacement) n'épuise pas la notion. La différence ontologique heideggérienne devrait nous mettre en vue de sa richesse qui en compose aussi l'énigme.

Heidegger

Si l'on a vu essentiellement jusqu'ici le *différer* comme un espacement, la différence ontologique de Heidegger nous initie à un *différer* qui sera, lui, temporel. La différance est au moins double. Elle est le mouvement selon lequel le signifiant prend place dans l'espace *par rapport* à d'autres. C'est dans ce rapport, cette différence face à l'autre, que la signification peut commencer à prendre un corps qui demeure toujours immatériel. Or, la différance est également mise en réserve, temporisation. Elle est aussi temporalisation, c'est-à-dire mouvement de retenue, de suspens, par lequel on délaye la réalisation, la présence. Il s'agit d'un mouvement économique (au double sens de ce terme : économiser et dépenser). Si l'économie nous introduisait au motif obliquement hégélien de la différance, la dépense, elle, nous introduit à son élément heideggérien. Cette dépense consiste dans l'oubli, la dépense infinie – la mort – de la mise en réserve initiale. On a consenti à suspendre, à mettre en réserve la différence au cœur du même et cette mise en réserve est frappée d'un oubli constitutif. On l'a enfermée et on a jeté la clef. Elle ne peut plus se faire jour qu'en tant que trace de l'effacement de la trace. On a oublié la mise en réserve, mais cela laisse une trace. Ce qui signifie au moins que la différence oubliée ne pourra plus jamais apparaître « comme telle », mais seulement en tant que trace de l'oubli de la différence.

On peut donc suivre Heidegger tracer la différence de l'être à l'étant – qui est également la différence de la présence au présent – en gardant en mémoire que le chemin de ce dernier n'est pas

complètement celui de Derrida. Nous tenterons de montrer à quel endroit celui-ci marque sa distance et se démarque de Heidegger. Mais suivons tout d'abord *La parole d'Anaximandre*, car son chemin (et il s'agit là titre du recueil dans lequel ce texte apparaît) n'est nullement simple. Qu'on nous pardonne donc le caractère nécessairement fragmentaire de cette présentation. Au terme de celle-ci, nous serons mieux en mesure de voir comment Derrida se distingue de Heidegger et donc comment la différance n'est pas « simplement » la différence ontologique.

Dans *La parole d'Anaximandre*, Heidegger discute de la traduction d'un fragment d'Anaximandre de Milet qui passe pour la plus ancienne parole de la philosophie occidentale. Ce fragment, traduit entre autres par Nietzsche, discute de deux thèmes chers à Heidegger, la présence et le présent ou, si l'on préfère, l'être de l'étant. Les traductions courantes de *La parole d'Anaximandre* auraient escamoté ces thèmes que la langue grecque nomme authentiquement dans le fragment. Ainsi, dira Heidegger – et il s'agit de sa problématique centrale – « nous ne savons pas, de manière claire et fondée, ce que nous pensons nous-mêmes lorsque nous faisons usage des mots "étant" et "être" dans notre propre langue »¹² et nous ne savons pas non plus avec exactitude le pensé que recouvre les termes d'être et d'étant pour les Grecs. Amené à considérer l'être de l'étant, c'est-à-dire la présence (l'essence) du présent, Heidegger travaille le fragment de *La parole d'Anaximandre* pour montrer qu'il y a un oubli – peut-être constitutif – de la différence de l'être à l'étant. Ce que montrent bien les traductions courantes du fragment, c'est justement que la présence se confond dans le présent comme présent « suprême » alors qu'un écart originel les sépare et les distingue dans la langue grecque selon Heidegger. Le présent est pour lui « séjour transitoire », c'est-à-dire un moment qui s'ajoute nécessairement (de par sa transitivité) une provenance – un passé – et un déclin – un futur. Le présent est donc insularisé par deux absences, deux présents non présentement présents. La présence – qui est une certaine qualité du rapport au présent – peut se déployer en propre si l'étant-présent est ainsi « en accord » ou en paix avec la perspective de sa finitude.

¹² Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 403.

Or, selon Heidegger, ce que la parole nomme, c'est que cet accord n'advient pas, pas toujours. Elle dit selon lui que le présent est toujours engagé dans l'épreuve de la disjointure, c'est-à-dire d'un présent qui tenterait de se détacher de sa finitude. Le présent cherche alors à persister (c'est le *conatus* spinozien par lequel l'étant est *inter-essé*), il s'obstine et veut prolonger son séjour sur le mode de la *permanence*. C'est là exactement la pensée de la disjointure « qui consiste en ceci que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, cherche à se raidir sur le séjour, au sens de la pure persistance dans la durée. »¹³ Les présents fuient ainsi l'accord pour se retrouver dans le *discord* puisque dans leur insistance ils ne respectent pas le séjour des *autres* présents qui leurs sont enjoints. La présence se déploie authentiquement dans la mesure où le présent surmonte le discord qui le guette pour se rassembler dans l'accord – la déférence face aux autres présents – c'est-à-dire dans la sollicitude. Celle-ci consiste à « faire attention à ce que quelque chose demeure en son être »¹⁴. Il ne s'agit donc pas de prendre en charge le souci de l'autre, mais de le libérer et de le lui restituer de manière à ce qu'il puisse le vivre en propre. Et « ce qui revient au présent c'est l'ajointement de son séjour, qui l'ordonne en provenance et déclin »¹⁵.

En somme, le discord ne doit pas être résolu ou surmonté à la place de l'autre, ce qui le placerait en position de dépendance à notre égard. Il faut au contraire le « laisser être », lui porter attention, avoir déférence à son égard. Cette déférence à l'égard de l'autre est une reconnaissance qui est double. Reconnaissance de l'accord (de la finitude) du présent, mais également reconnaissance du discord comme propension de l'étant à insister dans son séjour. La déférence à l'égard de l'un pour l'autre nommant ainsi la *présence* du présent, elle n'est pas simplement l'action de surmonter quelque chose qui resterait, une fois dépassée, derrière nous et ne servirait plus à rien. La déférence, comme reconnaissance et accord, *fait sien* la pensée du discord. Ce dernier se trouve alors incorporé et en tant qu'il est

nécessaire à la réalisation de l'action (ici l'accord)¹⁶. Il n'est donc jamais « dépassé ». L'étant qui séjourne dans la disjointure tout en l'assumant sans la surmonter permet dans le même mouvement l'ajointement, c'est-à-dire le déploiement de la présence du présent, car la présence est l'assomption du discord. L'ajointement possède ainsi la structure d'un (dis)jointement.

Mais qu'est-ce qui ouvre la possibilité du (dis)jointement ? Qu'est-ce qui donne sa présence au présent ? Pour Heidegger, il s'agit du maintien¹⁷ (*der Brauch*) qui est sa traduction du *to khreôn* d'Anaximandre. Terme difficile et obscur, le maintien heideggérien traduit l'idée de « laisser se déployer en présence quelque chose de présent en tant que présent »¹⁸. Le maintien est précisément la qualité du rapport au présent que nous avons évoqué plus tôt comme étant le propre de la présence. Il marque ainsi une certaine plénitude (ce qui le rapproche de son acception courante lorsqu'on le traduit comme jouissance). C'est le maintien qui partage le séjour du présent. Partager voulant dire à la fois mise en commun et partition, séparation. En tant qu'il donne la mesure de son temps, le maintien est aussi injonction du respect des autres présents séjournants. Le maintien assigne ses limites au présent tout en étant lui-même ce qui est sans limite et disjoint.

En tant que tel, la liberté qu'il confère au présent pendant son séjour fait constamment courir le risque au présent « de se durcir dans l'insistance, à partir de sa durée séjournante. Ainsi le maintien demeure du même coup en lui-même dessaisissement de la présence dans le discord. Le maintien ajointe le dis- »¹⁹. En même temps qu'il délivre au présent sa limite, rendant par là possible l'accord et la

¹⁶ Le traducteur de Heidegger utilise le terme « assomption » ou « assumer » pour rendre compte du terme original allemand (*verwinden*). Le second terme au moins nous a paru problématique parce qu'il évoque une certaine prise en charge qui nous semblait contraire à l'idée de la sollicitude. Nous avons donc tenté de l'éviter.

¹⁷ Il faut à notre avis entendre le « maintien » comme sauvegarde, comme remise ou comme (mise en) réserve, pour bien comprendre la portée que lui imprime Heidegger.

¹⁸ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 443.

¹⁹ *Ibid.*, p. 444.

¹³ *Ibid.*, p. 429.

¹⁴ *Ibid.*, p. 434.

¹⁵ *Ibid.*, p. 430.

déférence, il retient et abrite cette limite en tant que *présent*. Cela signifie : ce qui rend possible l'accord et la déférence (l'assomption du discord) disparaît aussitôt que la délimitation du séjour du présent se voit tracée. Cette disparition n'est nullement accidentelle, car ce qui s'indique à travers elle est le *refus de l'être*. Par là même il fait place à ce que Heidegger a par ailleurs nommé *l'oubli de l'être*, c'est-à-dire l'oubli de la différence de l'être à l'étant. Le présent et la présence demeurent pour nous pensables, mais leur différenciation, elle, est impensable puisque la présence n'a été comprise jusqu'à maintenant qu'en tant qu'une forme suprême d'étant-présent.

Ce que montre sans le nommer la pensée du maintien, c'est justement le résidu – la trace – de l'oubli de la différence. La formulation « la trace de l'effacement de la trace de la différence » prend ici son sens. Ainsi, si le refus de l'être est l'idée selon laquelle la présence ne peut se saisir que sous la forme de sa trace (car elle a toujours déjà eu lieu, elle se réserve ou se retire), l'oubli de l'être est l'effacement de cette trace. Cette opération est analogue à la première tout en étant artificielle. Penser cet effacement au travers des traces qu'il a laissés étant la tâche de la pensée pour Heidegger – et peut-être pour Derrida.

D'un point de vue général, on peut dire que la critique qu'adresse Derrida à Heidegger (et à la métaphysique) concerne l'humanisme de sa pensée. Même si sur ce point la pensée de Heidegger est fort peu métaphysique et humaniste si on la compare à celle de ses prédécesseurs – Husserl par exemple – et malgré qu'il s'en soit défendu dans la *Lettre sur l'humanisme*, Derrida considère qu'il ne rompt pas complètement avec la métaphysique. La notion heideggérienne de sollicitude témoigne en ce sens. La centralité du *Dasein* dans *Être et temps* est elle-même problématique puisque « le *Dasein*, s'il n'est pas l'homme, n'est pourtant pas autre chose que l'homme. Il est, comme on va le voir une répétition de l'essence de l'homme permettant de remonter en-deçà des concepts métaphysiques de *l'humanitas* »²⁰. Néanmoins, le dernier Heidegger – celui de la *Kehre* – accentue peut-être la rupture dans la mesure où

²⁰ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris : Éditions de Minuit, 1972, p. 151.

le *Dasein*, en tant que sujet actif de l'être, s'efface de plus en plus de sa pensée.

En ce qui concerne la différence ontico-ontologique et son rapport à la différence, il nous semble que Derrida situe son incompatibilité dans son attachement à la parole. Dans ses séminaires portant sur la souveraineté²¹, il critiquera en effet Heidegger parce qu'il a réservé à l'homme certains attributs – au premier chef celui de la parole, mais également l'expérience de la mort – en les déniaut à l'animal par exemple. C'est ainsi qu'il conserve une teinte d'humanisme même s'il s'est au préalable élevé contre la conception aristotélicienne de l'homme comme *animal rationale*.

Dans cette optique, la critique de la différence ontologique heideggérienne porte sur la capacité de l'être à venir à la parole, c'est-à-dire à la pleine présence. C'est peut-être pour cette raison que Derrida termine « La différence » par ce court paragraphe :

Telle est la question : l'alliance de la parole et de l'être dans le mot unique, dans le nom enfin propre. Telle est la question qui s'inscrit dans l'affirmation jouée de la différence. Elle porte (sur) chacun des membres de cette phrase : « L'être/parole/partout et toujours/à travers/toute/langue. »²²

Il ne s'agit pas là d'une simple reprise, mais plutôt d'une remise en question de la quête heideggérienne du nom propre ou du mot unique de l'être (*l'espérance*). Pour Derrida, cette quête est vaine (et métaphysique) dans la mesure où l'être – Heidegger a commencé à le montrer sans peut-être en accepter les implications – ne parle pas, ne parle jamais puisqu'il vient nécessairement comme trace, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'est à la fois pas une présence ni une absence. L'être s'écrit, se trace ou se dissémine, certes, et en ce sens il est toujours sous rature. On pourrait ainsi interpréter les barres obliques qui affligent la citation que reprend Derrida comme la marque que si l'être parle, il ne le fait pas à partir d'un mot unique, d'une origine décelable, mais plutôt à partir de chaque terme. Cela

²¹ Cf. Jacques Derrida, « Treizième séance. Le 27 mars 2002 », *Séminaire La Bête et le Souverain I (2001-2002)*, Paris : Éditions Galilée, 2008.

²² Jacques Derrida, « La différence », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 29.

signifie que la différence ontologique heideggérienne est conservée chez Derrida. Après tout, c'est elle qui pose la question de l'être et qui met au jour le refus et l'oubli de l'être, deux notions qui ont laissé des traces dans la pensée derridienne. Toutefois, la différence rend possible la différence ontologique et non l'inverse dans la mesure où le projet heideggérien imprime à la différence ontologique l'idée que le *sens de l'être* demeure, malgré les écueils, pensable en toute pureté. C'est sur ce point que joue la différence derridienne en affirmant que l'être parle en effet partout et toujours – comme le dit Heidegger – mais elle refuse la quête de l'origine parce qu'elle n'existe pas. Le sens de l'être n'est donc pas signifié transcendantal (mot unique), mais plutôt trace signifiante qui résulte du mouvement de la différence. Il y a non pas origine, mais écriture et effets d'écriture²³.

On a jusqu'ici fait une sorte de théologie négative de la différence. À défaut de dire ce qu'elle était, on aura dit ce qu'elle n'est pas. Derrida lui-même ne nous avait-il pas avertis que la différence *n'était* rien ? Essayons néanmoins d'en rendre compte sans le trahir.

La différence, nous disait-il, n'est pas un mot ni un concept. La différence serait la possibilité même de toute conceptualité. On mesure bien la prétention un peu folle d'une telle affirmation. C'est donc qu'elle demande explication et justification. Nous avons vu avec Peirce et Saussure que le système langagier fonctionne comme système de renvoi illimité de signifiant à signifiant. Il n'y a pas d'interprétant ultime (de signifié transcendantal « naturel ») possible. La signification ne s'actualise ainsi que si 1) chaque élément « présent » (chaque signe mis de l'avant) se rapporte à autre chose que lui-même (la différence comme espacement, le signe qui diffère de lui-même) et si 2) *dans le même mouvement*, le signe *s'assure* (lui-même) en s'inscrivant dans une économie (comme

²³ Nous ne pouvons passer sous silence qu'en ce qui concerne cette dernière partie, notre compréhension en doit beaucoup à un intéressant et fort impressionnant projet sur la pensée de Derrida, dont le « scripteur » est Pierre Delayin. Ce projet Web, sous la forme d'un index, fonctionne comme un jeu de renvoi encyclopédique de page à page. En cela il m'apparaît respecter la pensée derridienne avec beaucoup de force et de fraîcheur : <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>.

dépense, mais aussi comme réserve, on l'a noté plus haut) qui diffère, tempore et temporalise la différence en la logeant au cœur de l'identité tout en la tenant en réserve. La différence *met en jeu* la différence, mais la *maintient en jeu* dans le même mouvement. Celle-ci est donc réduite à l'état de *trace* (comme reste, résidu). On retrouve ici des échos du retrait de l'être heideggérien.

La différence est ainsi jeu. Comme mouvement (activité) d'une part, mais aussi comme écart, espace (« avoir du jeu »), comme passivité d'autre part. Encore que l'opposition actif/passif efface justement une trace de la différence. Activité (comme sujet qui produit une action : la mise en réserve de la différence) et passivité (comme action sur un sujet/objet : le signe qui diffère de lui-même, qui s'espace) ne font pas de place à une certaine non-transitivité que rappelle (dans la langue française du moins) la terminaison en –ance. Des mots comme mouvance ou résonance ne désignent pas simplement un *acte* de se mouvoir ou de résonner, mais aussi le potentiel, la capacité, la possibilité de résonner ou de se mouvoir. En ce sens, la différence est possibilité de la conceptualité dans la mesure où le concept nécessite ce potentiel – cette différence (la capacité de se mettre en relation avec un élément qui, différant et différent, va déterminer son identité et celle de retenir, réserver, économiser la trace de cette différence constitutive) – pour signifier. La différence est donc *possibilisante* en ce qu'elle représente la signifiante même de la signification.

Rendu à ce point, n'a-t-on pas le droit de se demander ce qui distingue alors Derrida de Hegel ? Derrida n'annonçait-il pas pourtant de manière programmatique dans son article « Ousia et Grammè » son intention de rompre une fois pour toute avec la négativité hégélienne ? Cela apparaît ironique de la part de l'auteur qui a aussi écrit que « c'est pour être, sans le savoir et sans la voir, *dans* l'évidence hégélienne, qu'on croit souvent s'en être délesté »²⁴. Il reste ainsi à voir si la prétention affichée dans « Ousia et Grammè » peut se voir reconnue et quelles en seraient les implications pour la poursuite de sa pensée si elle s'avérait légitime (ou non).

²⁴ Jacques Derrida, « De l'économie générale à l'économie restreinte », *in* *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 1967, p. 369.

Hegel

Dans un ouvrage collectif consacré à Derrida et à la déconstruction, Jean-Michel Salanskis écrivait à propos de la philosophie derridienne que « le scepticisme généralisé à l'égard du propre ne peut jamais se dire autrement que comme créance à la négativité »²⁵. Derrida serait ainsi « secrètement » néo-hégélien. Ces deux affirmations, bien qu'elles ne soient pas totalement fausses, souffrent d'un manque de précision et d'explicitation impardonnable pour un ouvrage introductif à la pensée de Derrida. Nous aimerions donc revenir à la question fondamentale qui appelle une réponse complète et sans détour : qu'est-ce qui distingue la différence de l'*Aufhebung* hégélienne dès lors qu'il est vrai que Derrida semble (et les simulations, les faux-semblants, le mime et les apparences sont peut-être ici nécessaires, on le verra) s'appuyer sur, voire répéter, le système hégélien articulé autour de la négativité dialectique ?

Il faut dire d'emblée que Derrida ne se cache pas de Hegel comme le fera peut-être Foucault (par exemple dans *Préface à la transgression*). Car la proximité à Hegel est loin d'être inavouable pour Derrida. Elle est au contraire essentielle et inévitable²⁶. On articulera la suite de cet article en deux sections : on montrera d'une part pourquoi Derrida doit travailler au plus près de Hegel pour avoir la moindre chance non pas de rompre avec lui, mais plutôt de déplacer le discours hégélien et de le mettre en jeu dans quelque chose d'autre. Lorsque les raisons stratégiques de cette proximité seront devenues claires, on montrera d'autre part sur quels points la différence n'est pas la simple reprise de l'*Aufhebung* ni une étrange relève de l'*Aufhebung*.

²⁵ Charles Ramond (dir.), *Derrida : la déconstruction*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005, p. 48.

²⁶ Je ne peux que renvoyer *in extenso* à ce passage admirable de *L'écriture et la différence* : « Supporter l'évidence hegelienne voudrait dire, aujourd'hui, ceci : qu'il faut, en tous les sens, passer par le 'sommeil de la raison', celui qui engendre et celui qui endort les monstres ; qu'il faut effectivement le traverser pour que le réveil ne soit pas une ruse du rêve. C'est-à-dire encore de la raison. Le sommeil de la raison, ce n'est peut-être pas la raison endormie mais le sommeil dans la forme de la raison, la vigilance du logos hegelien. », *op. cit.*, p. 369.

Le motif de la double écriture

Derrida n'a pas « rompu » avec Hegel. En quoi Salanskis avait raison. Mais il a aussi eu tort d'en rester à une conclusion aussi générale en cela que Derrida n'est pas non plus le simple continuateur de Hegel. Cette ambiguïté s'explique par un danger massif : c'est la crainte de la ruse de la raison, c'est-à-dire la crainte « du risque de donner raison. À la raison. À la philosophie. À Hegel qui a toujours raison dès qu'on ouvre la bouche pour articuler le sens »²⁷. Comment nier Hegel sans affirmer Hegel ? Il s'agit là probablement de la question angoissée de tout penseur minimalement lucide. Cette question peut recevoir deux réponses : ou bien le silence (c'est aussi la folie) – mais se taire ne nous soulagera pas – ou bien courir le risque, mettre sa vie en jeu d'une manière qui n'est plus celle du maître de la *Préface* de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pour Hegel, en effet, la mise en jeu de la vie ne vaut que si le maître peut garder la vie qu'il a risqué. Il doit pouvoir conjurer la mort. Ici se dessine une première ligne de fracture que notre deuxième section se proposera d'explorer.

On ne peut, donc, « dépasser » Hegel qu'en jouant son jeu. C'est dire que la sortie hors de la raison ne peut se faire que *par* et *dans* la raison. Derrida le rappelle de manière impérieuse : « Il n'y a qu'un discours, il est significatif et Hegel est ici incontournable. »²⁸ Mais incontournable, à l'instar d'une muraille, ne signifie pas impénétrable. Dans le lexique de la stratégie, ce n'est pas tant la machine de guerre (discursive) qui peut abattre la muraille-Hegel que l'agent double voire le cheval de Troie. C'est pour cela que Denis Kambouchner à raison de dire que « la déconstruction sera plutôt essentiellement *lecture*, et essentiellement *espacement* ou *retardement de la lecture* »²⁹.

Une telle lecture n'est pas séparable à son tour de la pratique d'une certaine écriture qui n'a plus pour but ultime de procéder à la synthèse des contradictions du texte (c'est le moment fondamental de la dialectique, celui qui rend possible la *critique*). Bien plutôt, s'offrant au lecteur comme une simulation jouée, la double écriture

²⁷ *Ibid.*, p. 386.

²⁸ *Ibid.*, p. 383.

²⁹ Charles Ramond, *op. cit.*, p. 157.

feint l'alignement sur Hegel, parle les mots de Hegel et donne raison à Hegel. Dans ce que l'on pourrait ainsi comparer à la pratique de l'ironie, un discours significatif (ici celui, inamovible, de Hegel) est mis devant le spectre de son double, mais la vision qu'il lui offre est celle d'une ruine. Ce qui s'indique alors à quelque chose de l'affirmation non positive dont parlait encore Foucault, précisant qu'il « ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien : en pleine rupture de transitivité »³⁰. Ni affirmation ni négation, mais épreuve du texte à sa limite où il implose de lui-même, incapable de résister aux pressions contradictoires auxquelles il s'est lui-même soumis. À ce point, c'est peut-être bien un vertige qui caractérise l'expérience du texte, le vertige de celui qui se *sent* chuter alors même qu'il se *sait* bien appuyé.

Il y a donc, à l'intérieur même *de l'œuvre*, un contre-discours à *l'œuvre* « qui n'oppose rien à rien, ne fait rien glisser dans le jeu de la dérision, ne cherche pas à ébranler la solidité des fondements ; elle ne fait pas resplendir l'autre côté du miroir par-delà la ligne invisible et infranchissable »³¹. Dans cet espace « dédialectisé » du langage, l'écrivain apprend qu'il n'est jamais totalement maître de son langage ; que l'auteur n'est jamais simplement l'auteur de « son » texte si cela devait signifier qu'il contrôlerait souverainement son vouloir-dire. L'auteur découvre ainsi « qu'il a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n'est pas maître ; un langage qui s'efforce, qui échoue et se tait et qu'il ne peut plus mouvoir »³².

La manifestation de cet espace dédialectisé à l'intérieur même du texte de Hegel, Derrida l'aura nommé, pensons-nous, la différence. Cela paraît peut-être choquant. Mais Derrida lui-même n'a-t-il pas dit son inconfort face à la nomination et à la définition de ce « mot » qui n'est pas un mot, de ce « concept » qui n'est pas non plus un concept ? N'est-ce pas Derrida lui-même qui disait son angoisse devant la nécessité et l'impossibilité simultanées de nommer la différence lorsqu'il écrivait que

³⁰ Michel Foucault, « Préface à la transgression », *Dits et écrits*, tome I, Paris : Éditions Gallimard, 2001, p. 238

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 242.

plus « vieille » que l'être lui-même, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue [...] Si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce *nom*, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, *hors du système fini de la nôtre* [nous soulignons]. C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de différence³³.

Schématisons. Il y a donc, d'un côté, l'œuvre, qui est de part en part prise dans le logos (hégélien) et qui s'efforce de faire travailler les mots pour leur donner sens. De l'autre, il y a l'absence d'œuvre qui est synonyme de folie, celle-ci étant « la proximité autarcique et vivante à moi-même qu'aucune œuvre, qu'aucune abjection ne vient souiller en introduisant entre moi et moi-même une différence, un intervalle en lequel le commentaire pourrait s'insinuer »³⁴. Or la folie, malgré sa prétention à la perte absolue du sens, n'est fidèle à la double écriture que dans son « mouvement » *vers* la folie. L'accomplissement de la folie représente le coup d'arrêt de ce mouvement, suspendant du même coup les ressources qu'il aurait pu opposer à l'appropriation dialectique par le système de l'extériorité radicale qu'il revendique. Et le système réussit toujours à s'approprier l'extériorité, car s'il travaille par articulation et enchaînement du sens, il se nourrit et se reproduit toutefois par la négation de la négation. Une telle opération donne substance, en la positivant, à la chose qu'elle niait, car « nier dialectiquement, c'est faire entrer ce qu'on nie dans l'intériorité inquiète de l'esprit »³⁵. Ainsi, il n'y a pas d'extériorité possible dans le système. La folie n'est donc pas un refuge et opposer un discours significatif (un système) au système hégélien revient à lui donner raison.

La solution consiste dans une écriture qui trouve son espace, son jeu, entre ces deux voies ; dans une écriture qui soit de part en part transie par la possibilité de sa ruine, car « l'effacement doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais

³³ Jacques Derrida, « La différence », *op. cit.*, p. 28.

³⁴ Charles Ramond, *op. cit.*, p. 72.

³⁵ Michel Foucault, « La pensée du dehors », *in Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 523.

indestructible et monumentale substance »³⁶. Une écriture, en somme, prise dans un mouvement contradictoire : perdre son temps (c'est la folie) et gagner du temps (c'est le discours significatif, qui procède toujours par *temporisation* pour faire sens). C'est pourquoi l'écriture doit toujours parler la langue du système, mais en faisant signe vers ce qui, à l'intérieur même du système, tend à l'essoufflement sans réserve du sens et de la parole. Une telle écriture ne se commande pas. Elle doit être prise hors de tout volontarisme. Elle advient, tout simplement, à l'intérieur du texte qui nous livre sa performance et notre responsabilité ne peut être que de lui dégager l'espace qu'elle requiert pour se déployer. Il nous faut trouver ces mots « glissants » qui font virtuellement déraiper le texte. Le reste relève de l'expérience, au sens fort, du texte.

Différence de l'Aufhebung

La raison est l'opération conforme à un but.

G.W.F Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*

Il y a une fort étrange notion qui n'a eu de cesse d'obnubiler la pensée philosophique. Cette notion s'est d'abord appelée Dieu, puis absolu, infini, limite et finalement autrui. Toutes les variantes de cette notion, la métaphysique a réussi à les maîtriser pour elle-même en les rassemblant sous le concept rassurant de négativité. Ce geste ne s'exprime nulle part ailleurs mieux que chez Hegel qui aura peut-être réussi à *totaliser l'infini*, c'est-à-dire réussi à former un système clos pour lequel n'existerait aucune extériorité possible et inappropriable. Celle-ci est, pour ce système, à la fois impossible, mais étrangement nécessaire, car comme le dit Laclau, en effet, « la possibilité même du système est la possibilité de ses limites »³⁷. Nous le disions dans la section précédente, le système se nourrit de l'extériorité en la convertissant en positivité. Ce geste, Hegel l'aura nommé négation déterminée, dernier mouvement de la dialectique

³⁶ Jacques Derrida, « La différence », *op. cit.*, p. 25.

³⁷ Ernesto Laclau, « De l'importance des signifiants vides en politique », in *La guerre des identités, Grammaire de l'émancipation*, Paris : Éditions La Découverte/MAUSS, 2000, p. 94-95.

dans lequel les contradictions sont « réconciliées » dans la synthèse (l'*Aufhebung*, que Derrida traduit par « relève »). La question qui, proprement, concerne cette section est la suivante : quelles sont les implications de l'opération hégélienne pour le système de signification qu'est le langage ? et est-il possible de penser les figures que Hegel a rassemblé sous le vocable de négativité autrement que comme la clef de voûte d'un système de signification ?

Blanchot disait que l'homme écrit pour ne pas mourir³⁸. Plus que celle de quiconque, la pensée de Hegel s'est conformée à cet impératif. Face à l'inacceptable éventualité qu'elle représente, il fallait donc trouver un moyen de tenir la mort en respect. Cette considération est particulièrement claire lorsque Hegel dit que « l'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement » et encore qu'il est « cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être »³⁹. La mort ou la perte du sens trouverait ainsi un sens qu'il n'avait en vérité jamais perdu. Dans la négation de la négation – l'*Aufhebung* – ce qui était pure extériorité intègre la clôture du système dans un mouvement qui est repoussement des limites (agrandissement de la clôture) plutôt qu'admission nouvelle dans un espace fini : la clôture du système est sans cesse mouvante, en expansion, ce qui assure la reproduction du système. Dans le système de signification, cela implique que tous les mots, comme ceux d'absurde (absence de sens) et de néant (vide, absence de substance) qui traduisent une négativité *abstraite*, retrouvent par le travail de la dialectique un sens ou une substance positive. Ces mots ne sont que des exemples ; le système en entier fonctionnant comme un système de renvois de différence à différence, la pérennité de la signification est assurée dans l'espace hégémonique ouvert (ou fermé ?) par la négativité hégélienne. Comme quoi la subversion (introduire du non-sens) du système (dans le sens) est aussi risible

³⁸ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris : Éditions Gallimard, 1955, p. 115.

³⁹ G. W. F. Hegel, « Préface », *La phénoménologie de l'esprit*, tome 1, trad. Jean Hyppolite, Paris : Éditions Aubier-Montaigne, 1941, p. 29.

que contreproductif : risible car encore trop productif, reproductif du système.

C'est à ce point de l'opération qu'il faut introduire la différence qui, si elle devait avoir une définition, « serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève [*Aufhebung*] hégélienne partout où elle opère »⁴⁰. Encore faut-il nuancer et préciser cette assertion. La différence n'est pas une dialectique qui aurait supprimé le dernier moment, celui de la synthèse. La différence participe bien à la dialectique selon laquelle le sens n'est produit qu'en différant, c'est-à-dire dans un mouvement de temporalisation/temporisation où le signe fait signe en s'espaçant et en réservant, en temporisant la présence de l'élément refoulé. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, le maître demeure en effet en conscience un esclave refoulé et c'est la reconnaissance de cette dialectique, c'est-à-dire de la présence du refoulé au cœur de l'identité que la maîtrise devient possible et qu'on trouve un accès vers le savoir absolu. C'est la possibilité de retrouver, de re-présenter le refoulé que conteste la différence dans le sillage de Nietzsche et surtout de Freud. La pensée de la différence nous ouvre à la possibilité d'un « passé qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais [et] dont l' 'a-venir' ne sera jamais la *production* ou la reproduction dans la forme de la présence »⁴¹. La dialectique demeure de son côté résolument fermée, nous l'avons vu plus tôt, à l'éventualité de la perte absolue et de la mort. À l'éventualité que ce qui creuse le signe ou le mot et qui leur insuffle un sens dans sa temporisation et son retrait soit à jamais perdu.

La pure conscience de soi chez Hegel fait en quelque sorte place à l'inconscient chez Derrida, c'est-à-dire à l'idée que le signe est creusé non par la présence (le vouloir-dire) ou l'absence (la prolifération des signifiés) d'un élément préalablement nié, mais plutôt par la trace d'un élément qui n'est pas présentable, représentable. Un élément de l'ordre du non-savoir, un impossible, un *à-venir*. C'est pour cette raison que la différence s'annonce comme le motif de la double écriture dans la pensée derridienne, car elle ouvre sur l'irreprésentable (qui est néanmoins seulement un moment du jeu

de la différence et non sa totalité, tout comme le sens ou l'époque du sens est un autre de ces moments) qui est dans le texte un événement *chanceux* où la différence – dont l'écriture est l'espace de jeu – donne lieu de manière contingente à l'expérience de la mort du sens à l'endroit même où tantôt elle l'articulait. Si dans la clôture du système hégélien une telle éventualité était proscrite voire impossible, c'est parce que le négatif se retournait constamment en positif. La différence, au contraire, introduit dans la pensée la possibilité de l'expérience du déchirement absolu (celui-là même dont parle Hegel) *comme* déchirement absolu, c'est-à-dire comme négativité pure (mais peut-être le terme de négativité est-il imprudent). C'est le lieu de l'Autre derridien ou de l'autrui lévinassien et encore d'un certain refus de l'être heideggérien qui se dévoile dans son refus – le refus étant non moins révélateur en ne révélant rien. C'est le refus, non l'être, que nous pouvons toucher (le toucher exprimant le contact de deux limites). L'expérience du déchirement absolu, c'est « aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et la limite définit l'être »⁴². Si Hegel a aperçu le déchirement absolu, s'il a touché à l'extrême et à l'impossible, son système a néanmoins eu pour *but* de l'annuler, de le neutraliser. La différence, elle, laisse une place à la transgression comme ouverture radicale de tout système et, en tant que telle, permet l'expérience de l'impossible jusqu'ici *niée* par la dialectique.

Conclusion

Ainsi située dans son contexte (*co-texte*), on voit bien que le texte derridien s'insère dans un dialogue serré. Ce dialogue, s'il n'est pas toujours audible, n'est jamais imperceptible. Pour se constituer, la philosophie derridienne trouve sa place dans le champ philosophique en dialoguant – ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il s'accorde – avec de multiples auteurs qui dépassent largement ceux que nous avons pu souligner. C'est dire que le texte derridien questionne ces auteurs et leur répond tout autant. Faut-il alors s'étonner que dans son débat avec John R. Searle Derrida ait décidé d'intituler la postface de sa réponse « Vers une éthique de la

⁴⁰ Cité in Charles Ramond, *op. cit.*, p. 154.

⁴¹ Jacques Derrida, « La différence », *op. cit.*, p. 22.

⁴² Michel Foucault, « Préface à la transgression », *op. cit.*, p. 238.

discussion » ?⁴³ Ce titre ne marque-t-il pas, au-delà d'un appel à un débat constructif et respectueux, un appel à une éthique de la lecture ? À une lecture donc qui soit à la fois responsable et inquiète, attentive et exigeante ?

La responsabilité dans la lecture, n'est-ce pas de faire preuve d'attention (« l'attention est la prière de l'âme »⁴⁴, disait Malebranche), d'une attention im-possible qui exige du lecteur qu'il lise la lettre au-delà de la lettre et qu'il ne soit pas aveugle à la trace que l'Autre creuse de manière constitutive dans le texte derridien. Demeurer aveugle au dialogue muet qui agite le texte sous sa lettre, c'est d'une part se priver d'une richesse qui dépasse le seul contenu sémantique explicite et, de l'autre, un geste interprétatif irresponsable au regard de la cohérence de l'œuvre. Car qui sait écouter n'oublie jamais que sous la voix parle une altérité et une polyphonie qui, loin d'être la note discordante qui fausse l'harmonie du texte, sont peut-être le signe de la possibilité de son respect et de son accueil bienveillant.

⁴³ Jacques Derrida, « Vers une éthique de la discussion », *Limited Inc.*, Paris : Éditions Galilée, 1990, p. 199-296.

⁴⁴ Cité in Walter Benjamin, « Franz Kafka », *Œuvres II*, Paris : Éditions Gallimard, 2000, p. 446.

Bibliographie

- Allen, Barry (1993). « Difference Unlimited », in Gary B. Madison (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston : Northwestern University Press, 1993.
- Battistella, Dario (2009). « Les approches radicales », in *Théories des relations internationales*, Paris : Presses de Sciences Po.
- Benjamin, Walter (2000). « Franz Kafka », in *Œuvres II*, Paris : Éditions Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1955). *L'espace littéraire*, Paris : Éditions Gallimard.
- Chauviré, Christiane (1995). *Peirce et la signification*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Delayin, Pierre (s. d.). *Derridex* [en ligne] : <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>
- Derrida, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil.
- _____ (1972). *Marges de la philosophie*, Paris : Éditions de Minuit.
- _____ (1990). « Vers une éthique de la discussion », in *Limited Inc.*, Paris : Éditions Galilée.
- _____ (1997). *Adieu. À Emmanuel Lévinas*, Paris : Éditions Galilée.
- _____ (2008). *Séminaire La Bête et le Souverain I (2001-2002)*, Paris : Éditions Galilée.
- Eco, Umberto (1992). *Les limites de l'interprétation*, Paris : Éditions Grasset.
- Foucault, Michel (2001). *Dits et écrits*, tome I, Paris : Éditions Gallimard.

TRAHIR

- Guillemette, Lucie, et Josiane Cossette (2006). « Déconstruction et différence », in Louis Hébert (dir.), *Signo : site Internet de théories sémiotiques* [en ligne] : <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-difference.asp>
- Hegel, G. W. F. (1941). *La phénoménologie de l'esprit*, tome I, trad. Jean Hyppolite, Paris : Éditions Aubier-Montaigne.
- Heidegger, Martin (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris : Éditions Gallimard.
- Laclau, Ernesto (2000). *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris : Éditions La Découvertes/MAUSS.
- MacLeod, Alex, et Dan O'Meara (dir.) (2007). *Théories des relations internationales : contestations et résistances*, Outremont : Éditions Athéna.
- Peirce, Charles S. (1978). *Écrits sur le signe*, Paris : Éditions du Seuil.
- Ramond, Charles (dir.) (2005). *Derrida : la déconstruction*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Saussure, Ferdinand de (1962). *Cours de linguistique générale*, Paris : Éditions Payot.