

OLIVIER DUCHARME

**DERRIDA OU
LA RAYURE DE L'ORIGINE**

Mémoire présenté
à la faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2008

RÉSUMÉ

Les dix premières années de l'œuvre de Jacques Derrida, soit de la traduction et de l'introduction à *L'origine de la géométrie* de Husserl (1962) jusqu'à *Marges de la philosophie* (1972), développent progressivement la « pensée » de la *différance*. La visée centrale de ce mémoire consiste à décrire la genèse de la *différance* en insistant sur la déconstruction de l'origine. Nous posons deux questions : 1) de quelle manière Derrida analyse-t-il le concept d'origine présent dans la philosophie de la présence?; et 2) de quelle manière –à partir de cette analyse du concept d'origine- en vient-il à proposer le « concept » de *différance*? Nous tenterons donc de démontrer que ce n'est que par le biais de la déconstruction du concept d'origine et par sa rayure que Derrida en vient à émettre sa « philosophie » de la *différance*.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
TABLE DES MATIÈRES.....	ii
 INTRODUCTION	 3
QUESTION, DIVISION, DÉFINITION	3
LABYRINTHE	5
RATURE [RAYURE]	7
 PREMIÈRE PARTIE : ORIGINE.....	 13
I FOYER DE SENS.....	13
L'origine de la géométrie	18
II PRÉSENT	41
Présent Vivant.....	42
Limite.....	45
Forme idéale : présent	50
III PRÉSENCE.....	57
Qu'est-ce que la présence?	58
Signifié transcendantal	60
Histoire du signe : passage	61
Idéalité	63
 DEUXIÈME PARTIE : ORIGINE.....	 66
I POUR UNE RÉFORME DE L'ÉCRITURE : TRACE COMME ÉCRITURE	68
Écriture	68
Trace	71
II « LOGIQUE DE LA TRACE : ENTRE-DEUX	78
La trace et le temps.....	79
Husserl et la trace	81
Le retard originnaire et le temps	84
La trace, l'espacement et l'hymen	96
III DIFFÉRENCE.....	113
Transgression	122
 CONCLUSION.....	 128

BIBLIOGRAPHIE	131
----------------------------	------------

« Parce que tu supposes la maîtrise de l'auteur par rapport au lecteur. »

Jean-François Lyotard, *Au juste*, Christian Bourgois, p.32

« La requête de l'*archie* en général, quelles que soient les précautions dont on entoure ce concept, n'est-ce pas l'opération « essentielle » de la métaphysique? »

Jacques Derrida, «Ousia et grammè» in *Marges de la philosophie*, Minuit, p.73-74.

« Dans la déconstruction de l'archie, on ne procède pas à une élection. »

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, p.91.

INTRODUCTION

Question, division, définition

Ce mémoire traitera de la mise en œuvre de la *différance* dans les dix premières années de l'œuvre de Jacques Derrida. La *différance* se « forme » tout au long de ces dix années à commencer par la dernière page de son « Introduction » à l'*Origine de la géométrie* où il émet pour la première fois une esquisse de la *différance* : « L'impuissance à s'enfermer dans l'indivision innocente de l'Absolu originaire, parce qu'il n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche [...] »¹, jusqu'à sa conférence du 27 janvier 1968 intitulée *La différence*².

Ce retour à la « genèse » de la *différance* a un double but : 1) déployer le terrain sur lequel Derrida « constitue » la *différance*, et 2) démontrer de quelle manière et contre quoi Derrida développe la *différance*. Le terrain sur lequel prend pied la *différance* et contre lequel Derrida ne cesse d'argumenter se nomme la *philosophie de la présence*. Par cette expression, Derrida entend inclure la totalité de la philosophie occidentale telle qu'elle a été jusqu'ici. Cette histoire de la philosophie occidentale se

¹ Derrida, J., « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, P.U.F.(1962), p.171. Nous soulignons.

² Derrida, « La différence » in *Marges de la philosophie*, Minuit, p.1-29. Nous nous concentrerons donc sur les ouvrages suivants : « L'introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl (1962), *De la grammatologie* (1967), *L'écriture et la différence* (1967), *La voix et le phénomène* (1967), *Marges de la philosophie* (1972), *La dissémination* (1972) et *Positions* (1972).

raconte, pour Derrida, comme histoire de la présence. À partir de cette délimitation du terrain sur lequel la présence se tient, Derrida entreprend une déconstruction. Par cette déconstruction de la *présence*, Derrida en vient à développer la *différance* et ainsi expliciter le lien unissant la déconstruction et la différence.

Dans le cadre de la « genèse » de la différence, Derrida s'attaque à la racine même de la structure de la philosophie de la présence en déconstruisant l'*origine* de la présence. Pour Derrida, l'histoire de la philosophie occidentale n'est que l'histoire de la philosophie de la présence. Tout système philosophique émis dans les limites de la philosophie occidentale ne procède au fond qu'à une variation, qu'à une construction reprenant toujours les mêmes structures qui sont celles de la présence. Derrida dirige donc sa déconstruction vers la philosophie de la présence pour en saisir l'origine. Le nerf de la déconstruction, son point sensible, se dévoile lors de la *déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence*.

Pour décrire et analyser le travail de déconstruction de l'origine de la présence, nous développerons l'usage de la *rature* chez Derrida. Plus spécifiquement, nous concentrerons nos efforts à décrire la rature dans le contexte de la *rature de l'origine*. En déconstruisant l'origine de la philosophie de la présence, Derrida *rature* l'origine, il propose dans son article *Freud ou la scène de l'écriture* d'entendre désormais « 'originaire' *sous rature*³ ». La rature de l'origine se présente donc comme la marque visible de l'origine de la présence, elle est la marque visible du travail de la déconstruction.

La différence, qui est le moteur de la déconstruction, exige que l'origine soit sous rature. C'est à partir de cette hypothèse que notre mémoire prend forme. Nous retracerons la « genèse » de la différence derridienne en suivant l'élaboration de la *rature de l'origine de la philosophie de la présence*. Notre mémoire propose une analyse de cette filiation entre la rature de l'origine et la différence en soumettant dans

³ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture » (1966) in *L'écriture et la différence*, Seuil, p.302.

un premier temps une analyse de l'origine de la philosophie de la présence et dans un second temps une analyse de la rature de l'origine de la philosophie de la présence.

Labyrinthe

Trahissons-nous le travail de Derrida en procédant ainsi à une reconstruction du chemin parcouru jusqu'à la différance? Nous répondrons par un oui et un non.

Oui. Nous trahissons certainement le travail de Derrida en retraçant par *un seul* chemin les dix premières années de son travail. Nous imposons un cadre, une limite à un travail qui tentait de s'en *déposséder*. La dépossession qui mène à l'*insaisissabilité* refuse catégoriquement l'emploi d'*un seul chemin* pour assurer l'analyse de ce qui est pluriel. Pourtant, la rature de l'origine s'impose, dans notre étude, comme le chemin à suivre en vue de cheminer vers la différance. Nous *imposons* ; mettons l'accent sur cet acte d'*imposition*. Nous imposons un ordre à un matériau qui tente d'échapper à toute mise en ordre : nous imposons un *ordre* –tenant compte des deux significations du mot– à ce qui essaie de se déposséder de tout ordre. Le fait que l'« œuvre »⁴ de Derrida des dix premières années se résume à des articles sur différents philosophes (Husserl, Rousseau, Hegel, Foucault, Levinas, Freud, Nietzsche, Heidegger, Platon, Austin), écrivains (Bataille, Artaud, Mallarmé, Valéry, Sollers, Blanchot, Jabès), anthropologue (Levi-Strauss) et linguistes (Saussure, Benveniste) donne un indice de l'éparpillement, de la dissémination des analyses qu'il signe. Ces articles traitent non pas d'une problématique générale, mais s'affirment comme analyses de textes. Ne pensons qu'à l'introduction à *l'Origine de la géométrie* de Husserl, où Derrida, par l'analyse de la formation de l'objectivité des objectités idéales de l'historicité interne, tend à décrire ce

⁴ Gérard Granel débutait son article intitulé « Jacques Derrida et la rature de l'origine » par ces mots : « Déjà toute une œuvre –mais qui n'est pas du tout une « œuvre ». » *Critique*, 246, nov. 1967, tome XXII. Outre le fait que nous reprenons en partie et après coup le titre de Gérard Granel, il importe de souligner que cet article a le mérite d'analyser, l'année même de leur sortie, les trois ouvrages *fondateurs* de la pensée derridienne. Granel tient compte, dans sa lecture *De la grammatologie*, de *L'écriture et la différance* et de *La voix et le phénomène*, 1) de la *différance* avec un « a », dont Derrida n'avait pas, à ce jour, montré explicitement tout le potentiel, 2) de la *déconstruction* comme « délivrance de l'écriture » et 3) la problématique de la rature de l'origine qu'il relie tant à la *différance* et qu'à la *déconstruction*.

qui, dans l'argumentation même de Husserl, tend vers une sortie de la philosophie de la présence. Car il s'agit toujours chez Derrida, de procéder à l'analyse minutieuse d'un texte ou d'une œuvre pour en faire ressortir un matériau pouvant servir la « sortie » de la philosophie de la présence. L'analyse qu'il donne de l'*Essai sur l'origine des langues* de Rousseau dans *De la grammatologie* ou l'analyse du *pharmakon* de Platon dans la *Pharmacie de Platon*, exemplifie le travail d'analyse qu'il déploie et qui le mène à la déconstruction. Derrida n'avait pas le souci, en entreprenant ces différentes analyses, de *construire* un œuvre, une pensée qui imposerait un ordre de pensée. Aucun ouvrage n'est venu mettre en ordre ces analyses éparpillées, seul un article semble prendre le parti de la synthèse : *La différance*. Nous devons donc questionner notre manière de traiter l'« œuvre » de Derrida, car à cet éparpillement du matériau, fourni par les différents articles, se juxtapose la possibilité d'une synthèse produite par une unité et une mise en ordre de l'« œuvre » à analyser. Mais comment traiter du travail de Derrida en tenant compte de cet éparpillement du matériau à analyser?

À partir de l'analyse de certains textes de l'histoire de la philosophie, Derrida expose certains ~~concepts~~ —tels le supplément, la trace, le *pharmakon*, l'hymen, etc.—, qui lui permettent de mettre en œuvre la différance. À partir de ce matériau épars, la possibilité d'une mise en ordre apparaît par l'*imposition* d'un chemin regroupant, sous l'égide d'un ordre, les différentes voies qui menèrent Derrida à la différance. Nous *imposons* un ordre inexistant au texte derridien en tant que tel. L'éparpillement est ramené à un même point : *l'imposition de la rature de l'origine comme possibilité de la mise en œuvre de la différance*. De cette manière nous trahissons le travail de Derrida.

Non. D'un autre côté, nous ne trahissons pas le travail de Derrida, car l'analyse que nous entreprenons nous mènera à un éparpillement : tant de l'analyse de l'origine dans les limites de la philosophie de la présence (première partie), que dans l'analyse de la rature de l'origine (deuxième partie). La première partie fera ressortir, au fil de l'analyse, de nombreux concepts connexes (la répétition, l'identité, la limite, la réactivation, etc.) à celui de l'origine. Ceux-ci permettront de définir le concept d'origine et du même coup d'explicitier le lien de dépendance unissant l'origine aux

concepts connexes. Le chemin que nous fera suivre notre analyse bifurquera de sa trajectoire à chaque instant qu'apparaîtra un concept connexe pouvant expliciter la définition du concept d'origine. Nous conserverons donc une certaine part de dissémination dans notre analyse, dissémination qui ne peut se résoudre qu'en seul chemin dû à l'éparpillement des analyses derridiennes. Le chemin que nous fera parcourir le texte derridien se présentera plutôt comme la figure du *labyrinthe*⁵ plutôt que comme un chemin linéaire. La figure labyrinthe réapparaîtra également lors de notre analyse de la rature de l'origine, car notre analyse nous mènera d'elle-même vers la dissémination et la dépossession de l'imposition d'un ordre d'analyse. Dès que nous analyserons la rature de l'origine, nous tomberons dans l'*insaisissabilité*. Le chemin que nous aurons suivi jusqu'alors se perdra et l'imposition s'effacera.

Rature [rayure]

Nous perdrons notre chemin d'imposition dès que nous atteindrons la différence. Mais pour y arriver, notre analyse aura dû *déconstruire* le concept d'origine. L'hypothèse tracée par notre étude -la rature de l'origine- se confond avec la déconstruction de l'origine. Ainsi, procéder à la rature de l'origine, c'est imposer une marque physique au concept d'origine. Rayer, barrer, raturer, c'est manifester extérieurement le travail de la déconstruction. La rature efface tout en laissant la lecture possible pour ce qui a été rayé, elle laisse voir ce qu'elle élimine. Derrida nous offre cette définition de la rature : « S'efface en restant visible, se détruit en se donnant à voir [...] »⁶ Elle se différencie de l'*effacement pur* et également de la *conservation intacte* : la rature joue *entre* ces deux états, elle est, mais elle n'est pas *effacement* et elle est, mais elle n'est pas *conservation pure*. La définition que nous propose Derrida de la rature dans *De la grammatologie* et qu'il emprunte à Heidegger dans *Zur Seinsfrage* (1956) [*Contribution à la question de l'être*] sera reprise vingt-deux ans plus tard dans

⁵ Il est intéressant de noter le commentaire qu'Henri Ronse donna à Derrida lors de leur entretien en décembre 1967 ; juste après que Derrida eût relaté l'historique de ses publications, Ronse commenta : « Je vous demandais par où commencer et vous m'avez enfoncé dans un labyrinthe. » « Implications » in *Positions*, p.13.

⁶ Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, p.38. Derrida réitère cette même définition dans *Positions* : « [...] par ce double jeu, marqué en certains lieux décisifs d'une rature qui laisse lire ce qu'elle oblitère [...] » p.14. Également dans la conférence « Comment ne pas parler. Dénégations » (1986) : « [...] le mot y figurait encore sous rature, y apparaissant sans y apparaître [...] » in *Psyché II*, Galilée, p.197.

sa conférence du 14 mars 1987 *De l'esprit*. Dans cette conférence, après avoir rappelé la rature en forme de croix (*Kreuzweise Durchstreichung*) de *Zur Seinsfrage*, Derrida analyse un autre passage cette fois tiré des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Citons ce passage : « Quand nous disons que le lézard est étendu sur la roche, nous devrions raturer (*Durchstreichen*) le mot « roche » [...].⁷ » Stoppons ici la citation et analysons la manière dont Heidegger « emploie » la rature, cet « emploi » nous fournira la manière dont Derrida « emploie » lui-même la rature. Heidegger affirme que nous devrions raturer le mot « roche », mais il ne le rature pas. C'est ainsi que Derrida l'analyse : « car en raturant, Heidegger laisse lire ce qu'il rature [définition *De la grammatologie*] et il dit ici même qu'on « devrait » raturer, mais il ne le fait pas, comme s'il raturait la rature, évitait d'éviter, évitait sans éviter.⁸ » Voyons ce que Derrida écrit lui-même à propos de la rature : « C'est pourquoi il faut entendre « originaire » *sous rature* [...].⁹ » Ce qu'il écrit à propos de la rature d'Heidegger, Derrida peut se l'imposer à lui-même. Il annule l'effet de la rature en ne raturant pas l'origine, il ne fait pas ce qu'il dit, il ne raye pas ce qu'il « devrait » raturer. Pourquoi ne rature-t-il pas « originaire », pourquoi le dit-il mais il ne le fait pas ? Derrida rature pourtant à deux endroits : premièrement dans *De la grammatologie* (p.31) et deuxièmement dans la conférence « La différance » (p.6). Citons ces passages.

Dans *De la grammatologie* : « On ne peut contourner cette réponse [l'essence formelle du signe n'est déterminée que par la présence], sauf à récuser la forme même de la question et commencer à penser que le signe est cette ~~chose~~ mal nommée, la seule, qui échappe à la question institutrice de la philosophie : « Qu'est-ce que...? »¹⁰ » Par la rature des mots « est » et « chose », Derrida, dans ce passage, tente de montrer, sur le papier, par l'écriture même, comment le signe se « définit » hors de toute possibilité de définition. Le signe est l'« inquestionnable » et ainsi l'au-delà de l'être ; la question « qu'est-ce que le signe ? », comprenant déjà le verbe être, est l'innommable, car le

⁷ Derrida, *Heidegger et la question* (1987) Flammarion, p.66. trad. J. Derrida. Heidegger, M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, p.294. Voir également Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations » in *Psyché II*, p.194-195.

⁸ Derrida, *Heidegger et la question*, p.67.

⁹ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture » p.302. Déjà cité.

¹⁰ Derrida, *De la grammatologie*, p.31.

signe outrepassé les limites du questionnable. Le signe n'est pas, il n'est pas une chose pouvant exister. La rature permet de jouer sur deux plans à la fois : soit premièrement, sur le plan de l'effacement et de l'impossibilité d'imposer un être au signe, et deuxièmement, sur le plan inchangé de la question « qu'est-ce que le signe? ».

Le deuxième passage, tiré de « La différance », élabore la même logique mais en élaborant un autre aspect. « Or si la différance est (je mets aussi le est sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle.¹¹ » La rature du verbe être renvoie à l'impossibilité pour la différance d'être quelque chose, elle est l'insaisissable qui ne se présente jamais en tant que présence dans le présent de la conscience. Dans ce passage, la rature démontre à la différence du passage précédent, non pas uniquement la possibilité pour un concept de se voir exclu de toute présentation par le verbe être, mais bien l'impossibilité pour un concept de s'inclure dans le système de la philosophie de la présence. Le concept demeure donc dans les limites de la philosophie de la présence, mais nous entrevoyons également sa sortie. La rature nous laisse voir alors, dans le système de la philosophie de la présence, ce qui se présente comme l'« irréprésentable » même.

Ainsi par ces passages, nous pourrions tirer deux conclusions sur les conséquences de la rature : premièrement, en *laissant voir* la *possibilité* pour un concept de transgresser les limites du nommable et du questionnable, et deuxièmement, elle *démontre*, en le *laissant voir*, la transgression des limites de la philosophie de la présence par un concept devenu insaisissable.

La définition de la rature que nous retrouvons dans *De la grammatologie* note que le trait de la rature conserve la lisibilité du mot raturé. La particularité de la rature, et ce qui lui donne son importance dans le texte derridien, se trouve dans ce double geste : *conserver tout en effaçant en même temps*. Nous avons déjà insisté sur ce double geste, mais nous ne pouvons, dans le contexte de notre mémoire, que réitérer de nouveau notre insistance à ce sujet. La rature telle que définie dans *De la*

¹¹ Derrida, « La différance » in *Marges de la philosophie*, p.6.

grammatologie est le cœur de notre travail. Cependant, en cherchant à solidifier notre définition de la rature, nous nous sommes vite aperçu que le terme « rature » ne convient pas du tout à la définition que nous en donne Derrida. Au lieu de signifier le double geste antinomique (effacer, conserver), la rature ne renvoie qu'au simple geste d'effacer.

Le Littré –outil de travail de Derrida– nous donne deux définitions pour l'acte de raturer : « 1) Racler le dessus des peaux dont on veut faire du parchemin; 2) Par extension, *effacer* [Nous soulignons] au moyen de quelques traits de plume ce qui est écrit [...]. » Un peu plus loin dans le même passage : « Raturer comporte quelque chose de son sens primitif; c'est passer sur le mot un trait *qui empêche de le lire* [Nous soulignons]. » En suivant ces indications, nous ne pouvons plus conserver le terme « raturer », car celui-ci ne convient plus à la définition que Derrida nous en donne. Dans ce cas, quel pourrait être le terme qui s'accorde à la définition de la rature? La réponse nous est donnée dans le Littré : « *Rayer* [Nous soulignons], c'est simplement passer sur le mot une raie, une barre, *qui peut le laisser visible* [Nous soulignons]. » Ainsi par la rayure nous nous concilions avec ce qu'a défini Derrida. Par conséquent, nous proposons, dans ce mémoire, de substituer le terme « raturer » par celui de « rayer », et ce, pour nous coller le plus possible à la définition donnée par Derrida de la rature. Cette substitution, quoiqu'elle puisse paraître superficielle, met l'accent au contraire sur le double geste de la rayure. Cette distinction entre l'effacement pur de la rature et la lisibilité sous rayure, s'avère d'une importance capitale pour la « genèse » de la différance. Nous maintiendrons donc cette distinction et emploierons à l'avenir la *rayure* de l'origine au lieu de la rature de l'origine¹².

¹² Dans la conférence « Comment ne pas parler. Dénégations », Derrida emploie dans une même page le concept de « rature » et le concept de « biffure », et ce, sans distinguer la différence qui s'inscrit entre l'action de raturer – qui est celle de l'effacement – et l'action de biffer ou de rayer – qui est celle de la conservation dans l'effacement. Il est surprenant que Derrida n'ait pas distingué la différence entre la rature et la rayure (biffure), lui qui était si méticuleux sur le choix de ses « concepts ».

La déconstruction de l'*origine* permettra ainsi de dévoiler les *limites*¹³ de la philosophie de la présence. Ces *limites* ne peuvent être perçues que comme *limites fondatrices*, donc comme *origine*, de la philosophie de la présence. La différence entre la déconstruction de l'*origine* et la déconstruction des *limites fondatrices* n'existe pas. Le but de notre mémoire, qui est de démontrer que la *rayure de l'origine* est la condition de possibilité de la *différance*, pourrait également admettre la *rayure des limites fondatrices* comme synonyme.

Tout au long de la première partie, nous soulignerons le rôle central de la *limite* dans la description de l'origine de la philosophie de la présence. Pour ce faire, nous analyserons l'*origine* en divisant celle-ci en trois figures : 1) l'origine en tant que *foyer de sens*; 2) l'origine en tant que *présent*; 3) l'origine en tant que *présence*. De ces trois figures, ressortiront les concepts articulant le mode de fonctionnement de la *présence* : la répétition, l'univocité, l'identité, l'idéalité, la réactivation, la limite, etc. Nous suivrons, en grande partie, pour en arriver à ces concepts, l'analyse derridienne de Husserl présente dans l'« Introduction » à l'*Origine de la géométrie* et dans la *Voix et le phénomène*. L'insistance de Derrida à analyser le travail de Husserl ne doit pas réduire notre regard à la seule vue de Husserl. Ce que Derrida analyse chez Husserl se rapporte à toute philosophie faisant partie de la philosophie de la présence. Mais pourquoi dans ce cas analyser Husserl et non pas Platon, Aristote, Descartes, Kant, etc.? Peut-être parce que Husserl décrit de manière beaucoup plus explicite qu'aucun de ses prédécesseurs l'emploi des concepts décrivant l'articulation de la philosophie de la présence.¹⁴

¹³ Thème récurrent *De la grammatologie*, de *La voix et le phénomène* (plus précisément les pages 115 à 117), de *L'écriture et la différence*, de *Marges de la philosophie* (plus précisément « Le tympan » p. I-XXV), de *Schibboleth* (Galilée, 1986), et d'*Apories* (Galilée, 1996).

¹⁴ Dans *De la grammatologie*, Derrida tente de justifier le recours au texte de Rousseau en ces mots : « Avant Hegel et en termes explicites, Rousseau a condamné la caractéristique universelle ; non pas à cause du fondement théologique qui en ordonnait la possibilité à l'entendement infini au logos de Dieu, mais parce qu'elle semblait suspendre la voix. « A travers » cette condamnation, on peut lire la *réaction* la plus énergique organisant au XVIII^e siècle la défense du phonologisme et de la métaphysique logocentrique. Ce qui menace alors, c'est bien l'écriture. » (p.147) Derrida ajoute : « Si l'histoire de la métaphysique est l'histoire d'une détermination de l'être comme présence, si son aventure se confond avec celle du logocentrisme, si elle se produit tout entière comme réduction de la trace, l'œuvre de Rousseau nous semble occuper, entre le *Phèdre* de Platon et l'*Encyclopédie* de Hegel, une situation singulière. » (p.145-146) La pensée rousseauiste de l'écriture se positionne dans une histoire philosophique de l'écriture. Son originalité est de démontrer explicitement le rapport entre l'écriture et la métaphysique logocentrique. Comme pour le cas de Husserl, le choix de Rousseau semble se justifier par le fait

Dans la seconde partie, en « analysant » la différance, nous mettrons en doute ces limites et ébranlerons ainsi la philosophie de la présence. Dans la visée de la description de la différance, nous devons dans un premier cas, établir les prémisses qui nous mèneront à celle-ci. En s'attardant aux notions d'écriture, de trace, de retard originaire, d'espacement et de supplément, nous serons en mesure de circonscrire le champ de la différance. Par cette « analyse », nous établirons un réseau de notions qui se révélera être un véritable labyrinthe. Chaque notion renvoie à une autre; de chaque notion naît une interdépendance envers les autres notions, etc. La différance se « dévoile » au fil de ce réseau, elle ne peut « apparaître » qu'à la condition que nous l'affiliions à l'ensemble du réseau. Ainsi, nous diviserons cette seconde partie comme suit : 1) une analyse de l'écriture comme trace; 2) une description de la « logique » de la trace; et 3) la « description » de la différance.

que Rousseau décrit de manière explicite certains concepts déjà présents de manière implicite dans une problématique donnée. Quoi qu'il en soit, le recours à certains noms propres de la philosophie n'a aucune incidence pour la problématique débattue, comme en fait foi ces propos de Derrida : « Les noms d'auteurs ou de doctrines n'ont ici aucune valeur substantielle. Ils n'indiquent ni des identités ni des causes. Il y aurait de la légèreté à penser que « Descartes », « Leibniz », « Rousseau », « Hegel », etc., sont des noms d'auteurs, les noms des auteurs de mouvements ou de déplacements que nous désignons ainsi. La valeur indicative que nous leur attribuons est d'abord le *nom d'une problématique* [Nous soulignons]. » (p.148)

PREMIÈRE PARTIE

Origine

I

Première figure de l'origine Foyer de sens

Dans son analyse de la « philosophie de la présence », Derrida démontre que l'origine (αρχή) est le point de jonction de tout le mouvement de signification. Dans ce point de jonction se cache l'essence de chaque concept, c'est-à-dire le principe de la signification. Derrida, en définissant, dans le cadre de l'histoire de la philosophie occidentale, le concept de forme, affirme : « Dès lors que nous nous servons du concept de forme –fût-ce pour critiquer *un autre* concept de forme-, nous devons recourir à l'évidence d'un *foyer de sens* [Nous soulignons].¹⁵ » L'origine se dévoile comme le *foyer de sens*¹⁶ et comme la *source* de l'ordre conceptuel affirmant la *vérité essentielle* de chaque *forme*. Ce *point* originaire, donnant lieu au spectre de la *vérité*, de l'*essence*, de la *forme*, de l'*idéalité*, du *propre*, etc., constitue le principe fondateur de l'histoire de la philosophie. La limite du *foyer de sens* impose un terme à la recherche de l'essence de chaque concept : une régression à l'infini de la recherche de l'essence contredit la

¹⁵ Derrida, J., « La forme et le vouloir-dire » (1967) in *Marges*, p.188.

¹⁶ Derrida utilise à un autre endroit l'expression « foyer de sens » : « Le concept de signe en général, qu'il lui faut bien utiliser au commencement, auquel il faut bien reconnaître un foyer de sens, ne peut recevoir son unité que d'une essence [...]. » Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), p.23-24. Nous pourrions rapprocher ce passage d'un autre passage : « Mais la question d'origine se confond d'abord avec la question de l'essence. » Derrida, *De la grammatologie*, p.110.

racine même du concept de limite. Aristote met en valeur le rôle de la limite dans le champ de la philosophie. Dans la *Métaphysique*, il tente de prouver l'existence d'une limite en argumentant sur l'impossibilité de l'existence de causes infinies :

« Mais ceux qui posent une série infinie ne s'aperçoivent pas qu'ils ruinent la notion même de Bien. Et pourtant personne ne consentirait à rien entreprendre, s'il ne devait pas arriver à un terme. *L'intelligence serait absente de telles actions.* C'est toujours, en effet, en vue de quelque chose, qu'agit l'homme, du moins *raisonnable*, et cette chose est une *limite*, car la fin est une *limite*.¹⁷ »

En effaçant la limite, nous effaçons le Bien, nous raturons la cause finale de chaque chose. Nous devons arriver à une cause finale, à un terme de notre recherche, si nous espérons connaître quelque chose. La connaissance ne peut être que dans l'existence d'une limite, d'un principe final. Atteindre le Bien, c'est atteindre la limite, c'est accomplir la cause finale, car « le bien, c'est la visée de tout.¹⁸ » L'existence d'une limite donne accès à l'intelligence (comme direction donnée à une action), à la raison, au Bien, donc à l'homme comme animal raisonnable; sans une telle limite, la philosophie ou la métaphysique aristotélicienne s'effacerait, l'essence de chaque concept disparaîtrait, car, comme nous allons l'analyser, l'essence ou le « *ce que c'est* » de chaque concept est gérée par l'existence d'une *limite*.

Pour preuve :

« On ne peut pas non plus ramener, à l'infini, la quiddité à une autre définition plus haute dans son expression. La définition prochaine est plus définition que celle qui suit; or ce dont le premier terme n'existe pas, le suivant n'existe pas non plus. Bien plus, un pareil système est la ruine de toute connaissance scientifique, car on ne peut rien connaître avant d'être arrivé aux éléments indivisibles de la définition.¹⁹ »

La quiddité d'une chose -le signifié- ne peut se découvrir qu'en raison de l'existence d'une limite. Une définition, qui est l'acte de recherche de la quiddité, trouve sa limite dans les éléments indivisibles composant la fin dernière de la recherche. La

¹⁷ Aristote, *Métaphysique*, α, 2, 994b 12-16. (trad. J. Tricot) Nous soulignons.

¹⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1, 1, 1094a 3. (trad. R. Bodeüs)

¹⁹ Aristote, *Métaphysique*, α, 2, 994b 17-21.

connaissance n'est possible que grâce à l'existence de la limite des éléments indivisibles de la définition, aucune connaissance n'est possible sans l'existence d'une limite, sans le point d'arrêt de la cause finale.

Aristote définit le concept de limite de cette manière :

« *Limite* se dit de l'extrémité d'une chose, c'est-à-dire du premier point au-delà duquel il n'est plus possible de rien appréhender de la chose, et du premier point en deçà duquel est son tout. –C'est aussi la forme, quelle que soit, de la grandeur ou de ce qui a grandeur, –et la fin de chaque chose, c'est-à-dire le point d'arrivée du mouvement et de l'action, et non le point de départ; quelquefois cependant on donne ce nom aussi bien au point de départ qu'au point d'arrivée, c'est-à-dire à la cause finale. La limite est aussi la substance formelle de chaque chose et sa quiddité, car c'est la limite de la connaissance, et comme limite de la connaissance, c'est aussi la limite de la chose.²⁰ »

Retenons de cette définition deux éléments : la limite comme cause finale et la limite comme quiddité. L'atteinte de la limite du *telos* et de la définition essentielle, nous fait poser une double question : qu'est-ce qui nous permet de poser une fin, un *telos*?; et comment arriver à décomposer une définition jusqu'à atteindre les éléments indivisibles? Derrida, en analysant le concept de propre (sens ou nom), se penche sur la question de la limite chez Aristote. « Un nom est *propre* quand il n'a qu'un seul sens. Mieux c'est seulement dans ce cas qu'il est proprement un nom. L'univocité est l'essence, ou mieux un *telos* du langage. Cet idéal aristotélicien, aucune philosophie, en tant que telle, n'y a jamais renoncé. Il est la philosophie.²¹ » Les concepts de propre, d'univocité, d'essence et de *telos* –notions qui réapparaîtront plus tard dans notre analyse– admettent tous un arrêt dans l'acte de recherche de la signification : *par ces concepts une limite a été atteinte*. Le langage, selon Derrida, n'est langage, dans la tradition philosophique, qu'à la condition d'accomplir sa finalité, d'être en acte, donc de permettre une signification univoque à chaque nom.²² Le propre, qui est limite, est la condition du langage; ainsi la limite permet le langage. En raturant cette limite du propre, nous raturons la possibilité de la connaissance et de la philosophie.

²⁰ Aristote, *Métaphysique*, Δ, 1022a 5-10.

²¹ Derrida, « La mythologie blanche » (1971) in *Marges*, p.295.

²² « Chaque fois que surgit la question du propre, dans les champs de l'économie (au sens restreint), de la linguistique, de la rhétorique, de la psychanalyse, de la politique, etc., la forme onto-herméneutique de l'interrogation montre sa limite. » Derrida, *Éperons : les styles de Nietzsche* (1972), Flammarion (Champs), p.93.

Derrida poursuit :

« Aristote reconnaît qu'un mot peut avoir plusieurs sens. C'est un fait. Mais ce fait n'a droit de langage que dans la mesure où la polysémie est *finie*, où les différentes significations sont en nombre *limité* et surtout assez *distinctes*, chacune restant une et identifiable. Le langage n'est ce qu'il est, langage, que pour autant qu'il peut *maîtriser* et analyser la polysémie.²³ »

Il suit avec une citation d'Aristote :

« Par signification *unique*, j'entends ceci : si « homme » signifie « telle chose » et si quelque être est homme, « telle chose » sera ce que la quiddité d'homme signifie pour cet être. Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, pourvu qu'ils soient en nombre *limité*, car on pourrait, à chaque définition, assigner un mot différent : par exemple, on pourrait dire que « homme » présente, non pas un sens, mais plusieurs, dont un seul aurait la définition, pourvu qu'elles fussent en nombre *limité* [...]. Mais si on ne posait pas de *limites*, et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations, il est évident qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement possible. En effet, ne pas signifier une chose une, c'est ne rien signifier, et si les noms ne signifiaient rien, en même temps serait ruiné tout échange de pensées entre les hommes, et même, en vérité, aussi avec soi-même.²⁴ »

Le *telos* de chaque nom se limite à une signification ou à une liste limitée de signification. Le nom, dans le but d'accomplir sa fin, se fige dans l'unicité d'une signification. Mais d'où provient cette signification? Aristote répond partiellement à cette question : « Le nom est un son vocal, possédant une *signification conventionnelle*, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément.²⁵ » La signification d'un nom ne se donne que par simple *convention* produite par une décision arbitraire. En est-il vraiment ainsi? Citons de nouveau Aristote :

« Les sons émis par la voix sont les *symboles des états de l'âme*, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les *états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous*, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images.²⁶ »

Par ce passage, nous entrons dans la philosophie du langage aristotélicienne. Une différence est clairement énoncée entre le signifié, le signifiant et le référent. Le nom

²³ *Id.* Nous soulignons.

²⁴ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1006a 30-1006b 1-10. Nous soulignons.

²⁵ Aristote, *De l'interprétation*, 2, 16a 20. (trad. J. Tricot) Nous soulignons.

²⁶ Aristote, *De l'interprétation*, 1, 16a 3-8. Nous soulignons.

ne fait office que de symbole à un signifié, il n'est que le réceptacle de la signification. Par cette distinction entre le signifié et le signifiant (entre les états de l'âme et leurs symboles), Aristote outrepassa les limites de la pure signification conventionnelle telle qu'il l'écrit dans *De l'interprétation*. La signification conventionnelle ne fait référence qu'au rôle de réceptacle du nom, il n'est pas question dans ce cas de la signification du signifié. C'est de cette manière que l'entend également Pierre Aubenque : « Le symbole est à la fois plus et moins que le signe : moins dans la mesure où rien n'est naturellement un symbole et où l'utilisation d'un objet comme symbole implique toujours un certain arbitraire; plus dans la mesure où la constitution d'un rapport symbolique exige l'intervention de l'esprit sous la forme de l'imposition d'un sens.²⁷ » L'arbitraire se situe au niveau du choix du signifiant et non au niveau de la définition conceptuelle d'une chose. Le signifié demeure étranger à la signification conventionnelle du signifiant, car, selon Aristote, le signifié –l'essence- se dévoile dans les états de l'âme, identiques chez tous, et apparaissant comme image des choses. Le signifiant est le signe immédiat des états de l'âme, il s'inscrit donc comme réceptacle du signifié, car, en comparaison aux états de l'âme, identiques pour tous, le signifiant diffère de langue en langue et même de signification en signification. « Dire qu'un mot a plusieurs significations, c'est dissocier par là même le mot et ses significations, c'est reconnaître que le mot n'a pas de valeur par lui-même, mais seulement par le sens que nous lui donnons.²⁸ »

Mais à quelle instance se réfèrent les états de l'âme pour justifier leur unicité et leur signification? Selon Aristote, elles se réfèrent à l'essence. « Signifier l'essence [traduction Aubenque] d'une chose, c'est signifier que rien d'autre n'est la quiddité de cette chose.²⁹ » L'essence est la *limite* garantissant la vérité définitionnelle d'une chose. La limite est atteinte lorsque l'essence est découverte. « Cette unicité objective, qui fonde l'unité de la signification des mots, est ce qu'Aristote appelle l'essence (ousia) ou encore la quiddité, le *ce que c'est*.³⁰ » Aubenque ajoute : « La permanence de l'essence

²⁷ Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote* (1962), P.U.F., p.108.

²⁸ Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p.121.

²⁹ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1007a 26.

³⁰ Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p.127.

est ainsi présupposée comme le fondement de l'unité du sens : c'est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens.³¹ »

L'essence est donc la possibilité de la signification, du langage et de la limite. Le *telos* de la signification et du langage se trouve dans l'essence. Cette essence, qui découvre le « *ce que c'est* », se justifie elle-même par son rapport avec la *pensée* et le *langage*, c'est-à-dire que les signes langagiers et les états de l'âme (la *pensée*) et également l'essence elle-même forment un lien nécessaire qui s'inscrit dans un rapport d'interdépendance. « La condition de possibilité de ce discours intérieur qu'est la *pensée* et de ce discours proféré qu'est la *langue*, c'est que les mots aient un sens défini; et ce qui rend possible que les mots aient un sens défini, c'est que les *choses* aient une *essence*.³² » Le langage et la pensée se justifient que par l'existence de l'essence. Mais comment peut-on justifier l'existence de l'essence? Nous ne pouvons la justifier chez Aristote que par son apparition dans la pensée et dans les mots.

Ainsi, l'essence se découvre comme l'origine (l'archè) du langage, de la signification, de la pensée, de la philosophie, etc., donc de toute la connaissance. Elle *limite* la recherche de la signification « essentielle » de chaque concept : la finalité de toute recherche est de trouver l'essence de la chose; la métaphysique, comme le veut Aristote, recherchant les premières causes de toutes choses, dirige son investigation vers l'essence, son *telos* sera atteint lorsque l'essence apparaîtra.

L'origine de la géométrie

L'analyse du foyer de sens comme limite « contenant » l'essence de chaque chose est questionnée par Husserl. Le questionnement husserlien du foyer de sens –que nous analyserons à partir de *L'Origine de la géométrie*– remet en cause l'origine métaphysique de l'objectivité des objectités idéales. Pour Husserl, l'objectivité des

³¹ Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p.128.

³² Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p.129. Nous soulignons.

objectités idéales prend naissance *par et dans* la conscience et non dans un monde ou une intelligence suprasensible. Husserl ne cessera de poser la même question tout au long de son ouvrage : « Comment l'idéalité géométrique en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur?³³ » Pour y répondre, il tentera de découvrir les conditions de possibilité de l'objectivité en analysant quatre conditions : la tradition, le langage, la réactivation et l'écriture.

Nous questionnerons ces quatre conditions en ayant en tête les analyses que nous avons données de la *limite* comme *essence* chez Aristote. Est-ce que Husserl contredit Aristote en posant les quatre conditions de possibilité de l'objectivité? Est-ce que ce questionnement sur le *foyer de sens* outrepassé les limites émises par la tradition philosophique? Et finalement, peut-on espérer qualifier un savoir d' « objectité idéale » sans être soutenu par une métaphysique?

Cette analyse de l'*Origine de la géométrie* de Husserl nous permettra également de faire ressortir plusieurs concepts que nous rencontrerons plus tard dans notre analyse de la philosophie de la présence. La réactivation, la répétition, l'identité et l'univocité apparaîtront comme les points centraux de l'argumentation husserlienne de l'objectivité.

Husserl, dans l'*Origine de la géométrie*, cherche à établir le sens originaire de la géométrie en fondant une historicité interne. Cette historicité tourne le dos à l'historicité-des-faits, elle se spécifie comme une historicité interne, c'est-à-dire une historicité propre au seul champ transcendantal de la conscience. Au lieu de s'intéresser au fait empirique de l'histoire-des-faits, l'historicité interne se penche vers les objectités idéales. En investiguant l'origine de la géométrie, Husserl se détache d'une recherche qui se voudrait un simple retour vers les premiers « faits » historiques –entendus ici

³³ Husserl, E., *L'Origine de la géométrie* (1936), P.U.F., p.181. (trad. J.Derrida).

comme faits empiriques, ayant existé dans le monde réel. Il écrit : « La question de l'origine de la géométrie [...] ne doit pas être ici la question philologico-historique, ni par conséquent l'enquête menée à la recherche des premiers géomètres qui ont formulé des propositions.³⁴ » La recherche de l'origine de la géométrie doit se concentrer sur les produits de la géométrie en tant que tels, produits différant de ceux fournis par l'histoire-des-faits. Husserl explicite la caractéristique essentielle des produits de l'historicité interne en ces mots :

« [...] les acquis scientifiques, dès lors que la méthode qui permet d'assurer avec bonheur leur production a été conquise, possèdent une toute autre façon d'être, une tout autre temporalité. Ils ne se périment pas, ils ne sont point passagers; la répétition de la production ne produit point quelque chose d'équivalent, dans le meilleur des cas d'équivalence utilisable, elle produit, quel que soit le nombre des productions d'une même personne et quel que soit le nombre de personnes, identiquement la même chose, identique quant au sens et à la validité.³⁵ »

Les produits de la géométrie sont idéaux, ce sont des objectités idéales qui ne subissent pas le temps. Idéaux voulant dire ici : « Dans la science, l'idéalité des produits singuliers du travail, celle des vérités, ne signifie pas la simple répétabilité sous l'identification du sens et de la mise en sécurité : l'idée de la vérité au sens de la science se détache de la vérité de la vie pré-scientifique. Elle veut être *vérité inconditionnelle*.³⁶ » Le matériau de la géométrie, se spécifiant comme objectité idéale, outrepassa les limites du monde des faits empiriques. Il consiste en des vérités inconditionnelles n'ayant aucune prise dans le monde empirique et pouvant réapparaître à tout moment identiquement dans chaque conscience réactivant activement les objectités idéales.

Prenant acte de ce matériau, Husserl recherche, sous le mode historique, l'origine de la géométrie. Mais comment peut-on décrire sous le mode historique l'origine de la géométrie? Comment « historiser » des produits dont les caractéristiques majeures sont premièrement, *l'inconditionnalité de leur vérité* et deuxièmement, *l'intemporalité* de

³⁴ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.174-175.

³⁵ Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie »(1935) in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, p.357 (trad. G. Granel).

³⁶ *Id.* Nous soulignons.

leur « existence »? En se référant au « principe des principes », une réponse nous est donnée :

« Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance* [...]. Il faut bien voir qu'une théorie ne pourrait à son tour tirer sa vérité que des chemins originaires. Tout énoncé qui se borne à conférer une expression à ces données par le moyen d'une simple explicitation et de signification qui leur soient exactement ajoutées, est donc réellement un *commencement absolu* appelé au sens propre du mot à savoir de fondement, bref un *principium*.³⁷ »

L'*archè* de toute connaissance, qu'elle soit scientifique ou empirique, se trouve dans l'*intuition donatrice originaire* située dans la conscience. La connaissance ne se justifie pas *en droit* par l'existence de formes intelligibles ou par un monde suprasensible, mais bien par l'activité même de la conscience, qui se donne ses propres objectités idéales. C'est par cette activité fondatrice de la conscience que se justifie le recours à une historicité des produits idéaux de la science. Ainsi, « puisque toute objectité idéale est *produite par l'acte d'une conscience concrète*, seul point de départ pour une phénoménologie transcendantale, toute objectité idéale a une histoire qui s'annonce toujours déjà en elle, même si nous ne savons rien de son contenu déterminé.³⁸ » Dans le seul lieu de la conscience, toute l'histoire de la science se forme autour des objectités idéales produites dans le présent d'une conscience du passé. *L'Origine de la géométrie* se concentre plus spécialement sur la recherche du sens originaire de la géométrie, à l'objectité idéale fondatrice de la géométrie et présente dans la conscience du premier géomètre. « [...] Notre préoccupation doit aller [...] vers une question en retour [*Rückfrage*] sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour et, dès lors, est restée présente comme tradition millénaire [...].³⁹ » Derrida explique sa décision de traduire *Rückfrage* par *question en retour* : « Comme la « *Rückfrage* », la question en retour se pose à partir d'un premier envoi. À partir du *document* reçu et déjà lisible, la possibilité m'est offerte d'interroger à nouveau et *en retour* sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition.⁴⁰ » Questionner le sens originaire de la géométrie suppose l'existence du sens originaire. Un *document*

³⁷ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), §24, p.44 (trad. P.Ricoeur).

³⁸ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.25.

³⁹ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.175.

⁴⁰ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.35.

existe, il est possible de se le réapproprier et de le questionner en vue de faire ressortir l'origine. Ce *document* est *né un jour*, il est le produit d'une conscience concrète qui légua à la tradition le pas fondateur de la géométrie. En découvrant les *intentions originaires* de l'origine de la géométrie, apparaît la signification de *la* géométrie. « [...] il s'agit [...] avant tout d'interroger, dans une question en retour, le sens originaire de la géométrie qui nous est livrée et ne cesse d'avoir cours avec ce sens même –géométrie qui ne cesse d'avoir cours et en même temps de s'édifier, demeurant à travers toutes ces nouvelles formes « la » géométrie.⁴¹ » Le sens originaire se veut donc comme l'ouverture de l'*horizon infini*⁴² de la géométrie; à partir de ce point d'ouverture tout ce qui respecte les balises du sens originaire de la géométrie devient un savoir géométrique et engraisse ainsi le champ géométrique qui « *ne cesse jamais d'avoir cours.* » Husserl l'affirme lui-même :

« Nous comprenons ainsi son mode d'être persistant : il ne s'agit pas seulement d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continue en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, formant tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisses totales pour les acquis de l'étape suivante. La géométrie est nécessairement dans ce type de mouvance avec un horizon d'avenir géométrique de même style [...].⁴³ »

Ainsi, l'*Origine de la géométrie* naît d'une double visée : 1) définir l'historicité interne de la conscience et ses produits (objets idéaux); et 2) tenter de découvrir le sens originaire de la géométrie, c'est-à-dire cerner la signification qui, depuis le premier géomètre, qualifie la géométrie. Husserl vise donc un double questionnement, soit 1) la possibilité pour un sens originaire d'exister et 2) la possibilité pour un savoir intra-subjectif de devenir un savoir objectif transmissible pour chaque conscience. La question demeure ainsi la possibilité pour un savoir de devenir objectif. Suivons le chemin que trace Husserl en analysant les conditions de possibilité de l'historicité interne et de l'objectivité du savoir.

⁴¹ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.174.

⁴² Le concept d'*horizon infini* est présent dans toute la dernière partie de l'œuvre de Husserl. Citons seulement un passage : « La philosophie, la science sont rationnelles sous toutes leurs formes : c'est là une tautologie. Mais elles sont pourtant en chemin vers une plus haute rationalité; c'est la rationalité redécouvrant sans cesse son insuffisance et sa rationalité, mais portée par l'effort, en traînée par la volonté de conquérir la rationalité véritable et pleine. Finalement la philosophie découvre que cette rationalité est une idée située à l'infini et qu'en fait elle est nécessairement en chemin [...]. » Husserl, « La philosophie comme prise de conscience de l'humanité » (1936) in *Deucalion*, 3, p.125. (trad. P. Ricoeur)

⁴³ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.177.

1) Tradition

L'ouverture du champ des possibilités de la géométrie doit avoir été le produit d'une conscience concrète, c'est ainsi qu'elle peut s'inclure dans une historicité dont chaque conscience actuelle peut revendiquer le droit de se réapproprier le savoir idéal élaboré par la conscience « inventant » la géométrie. La géométrie « *est née un jour et, dès lors est restée présente comme tradition millénaire* », son historicité n'est possible que grâce à cette naissance, un jour, dans la conscience concrète d'un homme d'un savoir idéal qui s'est maintenu grâce à la tradition. « La géométrie toute prête, pour ainsi dire de laquelle procède la question en retour, est une tradition.⁴⁴ » Depuis la première manifestation à la conscience du sens originaire de la géométrie, plusieurs générations de géomètres ont déferlé et entrepris d'enrichir la géométrie de nouveaux savoirs. Pour conserver le sens originaire de la première manifestation à la conscience, il doit y avoir une tradition, une passation de génération en génération de la signification de la géométrie, car sans cette mémoire des actes du passé de la géométrie, celle-ci tomberait dans l'oubli, même plus, elle disparaîtrait. Husserl y revient constamment : une tradition transmettant son savoir de génération en génération peut devenir une tradition *vide de sens*, si elle oublie le sens originaire de son savoir :

« [...] mais sans le pouvoir effectivement exercé de la réactivation des activités originaires enfermées dans les concepts fondateurs, donc aussi sans le Quoi et le Comment de leurs matériaux pré-scientifiques, la géométrie serait une tradition devenue vide de sens, dont il nous serait absolument impossible, au cas où ce pouvoir viendrait à nous manquer, de savoir si elle a jamais eu un sens authentique et effectivement récupérable.⁴⁵ »

Il ne suffit pas de transmettre le savoir de génération en génération, il doit y avoir une connaissance du sens originaire du savoir signifiant le « sens authentique » et justifiant une finalité. Tous les efforts de Husserl pour se réapproprier le sens originaire de l'Europe tend à démontrer le « sens authentique » tant de la crise de l'humanité européenne que du « sens authentique » de la téléologie de la « figure spirituelle de

⁴⁴ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.175.

⁴⁵ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.195.

l'Europe ». La tradition, incapable de parer cet oubli du sens téléologique (sens authentique), exerce dans le contexte de la crise de l'humanité européenne l'effet contraire de ce qu'elle doit exercer habituellement : c'est-à-dire transmettre le sens téléologique de toute connaissance. Sous cet oubli du sens téléologique de la géométrie, la tradition ne sert qu'à repousser le questionnement vers la question en retour du sens originaire. Husserl réinscrit ce questionnement dans le cadre de son *Origine de la géométrie*, il questionne le sens originaire –le sens téléologique ou authentique-, dans le cadre de la géométrie. En réactualisant le sens originaire de la géométrie et en le réinscrivant dans la tradition actuelle de la géométrie, Husserl resitue la tradition contre l'oubli. Malgré son rôle essentiel de transmetteur de savoir, la tradition, quoique étant un rouage fondamental, ne nous explique pas en quoi un savoir intra-subjectif peut devenir savoir objectif. La simple transmission d'une conscience à une autre d'un savoir historique ne nous éclaire pas sur la possibilité pour ce savoir objectif de se transmettre historiquement.

2) Langage

« La géométrie est identiquement la même que la « langue originale » d'Euclide et dans toutes les « traductions »; elle est encore une fois la même en chaque langue, si souvent soit-elle, à partir de son énonciation orale ou de sa notation écrites originales, exprimée sur le mode sensible dans les innombrables expressions orales ou conjonctions écrites et autres.⁴⁶ »

Pour communiquer le contenu intra-subjectif et le transmettre à la tradition comme objectivité idéale, une nécessité importe : le langage. Le langage permet d'énoncer les objectivités idéales intra-subjectives et ainsi les soumettre à d'autres subjectivités qui pourront justifier l'objectivité de ce savoir en l'accueillant comme savoir idéal. De ce qui vient d'être dit retenons deux choses : le langage est bien une condition de possibilité pour justifier l'objectivité d'un savoir, mais cependant, il ne peut revendiquer le droit d'être « la » condition de l'objectivité, « car la langue elle-même, dans toutes ses spécifications en mots, propositions, discours, est édifiée de part en part, comme on le voit facilement dans l'attitude grammaticale, à partir d'objectivités idéales.⁴⁷ » Pour

⁴⁶ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.179-180.

⁴⁷ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.180.

Husserl, le langage se forme d'objectités idéales, il fait donc partie lui-même de la problématique de l'objectivité. « En tant qu'énoncé, l'objet thématique, ce dont on parle (son sens), se distingue de l'énonciation qui, en elle-même, n'est et ne peut jamais être thème au cours de l'énoncer. Et ici le thème consiste précisément en objectités idéales et tout autres que celles qui se tiennent sous le concept de langage.⁴⁸ » Husserl consent donc à subdiviser le langage en deux parties : signifié et signifiant. Le signifié, donné en tant qu'objectité idéale, se caractérise donc par son inconditionnelle vérité, par son intemporalité et par son objectivité. Tandis que le signifiant se caractérise par son « *individuation spatio-temporelle dans le monde comme tout ce qui est incorporé comme tel dans des corps.*⁴⁹ » Par cette distinction, nous sommes reportés à la conception aristotélicienne du langage; tous et chacun possédant les mêmes états de l'âme quand il est question de penser à quelque chose; cependant, dès qu'il est question de le dire à une autre personne, les choses se gâtent, et la belle communion de penser qui existait précédemment est parasitée par le langage parlé et écrit.

Cependant, Husserl ne peut se départir du langage, il insiste sur la nécessité d'utiliser celui-ci pour justifier la possibilité de l'objectivité. Le langage produit la « *chair linguistique* » permettant au savoir de la conscience de se manifester à l'extérieur de celle-ci et ainsi de se confronter à d'autres consciences. Sans la possibilité du langage, le savoir intra-personnel resterait à jamais dans la conscience de celui qui l'a produit et toute objectivité se verrait refusée.

Ainsi, tout comme la tradition, le langage se manifeste comme condition de possibilité de l'intersubjectivité, qui elle-même est la condition *sine qua non* de toute objectivité. Nous pouvons donc affirmer que la question posée par Husserl, à savoir la question des conditions de possibilité de l'objectivité, et ainsi de la possibilité de la science, se base sur un questionnement de l'intersubjectivité⁵⁰. Pour qu'un savoir soit qualifié d'objectité idéale, il doit *nécessairement* se transmettre à d'autres consciences

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.* Nous soulignons.

⁵⁰ « [...] du passage nécessaire par l'*apprésentation* dans le rapport à l'*alter ego*, c'est-à-dire dans le rapport à ce qui rend possible aussi une objectivité idéale en général, l'intersubjectivité étant la condition de l'objectivité et celle-ci n'étant absolue que dans le cas des objets idéaux. » Derrida, *La voix et le phénomène*, p.5.

dans le but de confronter la validité de l'objectivité et d'ainsi dévoiler la corrélation existant entre la conscience individuelle et la communauté. L'objectivité n'« existe » que par la possibilité de la communauté des consciences convergeant vers un but. Toutes les consciences individuelles tendent vers un même but qui est le but de la communauté comme humanité. L'humanité –le regroupement de toutes les communautés humaines- tend vers un seul but : le sens originaire (le sens téléologique ou authentique) de l'humanité.

« La science qui dispose d'un fondement universel et apodictique et qui à son tour fournit un tel fondement, surgit dès lors comme la fonction humaine nécessairement la plus haute : comme je l'ai dit, sa fonction est de permettre à l'humanité de se développer jusqu'au plan de l'autonomie personnelle, de l'autonomie humaine de rayonnement universel.⁵¹ »

L'objectivité, ferment du langage et de la possibilité d'une communauté intersubjective, se voit également être la cause du sens originaire de l'humanité. Le langage, la communauté, l'intersubjectivité et l'humanité sont causées par la possibilité de l'objectivité, mais aucun d'entre eux ne peuvent *expliquer* la possibilité de cette objectivité.

Le langage, comme « *chair linguistique* » de l'objectivité idéale, s'avère insuffisant pour fonder l'objectivité, car il s'avère lui-même, à travers ses « *objets thématiques* », être pourvu d'objectivité idéale. Husserl percevait déjà la difficulté :

« [...] mais comment, à partir d'une formation purement intra-subjective, l'incarnation linguistique produit-elle l'*objectif*, ce qui, par exemple comme concept ou état-de-choses géométriques, est, effectivement présent, intelligible pour tout le monde maintenant et pour toujours, étant déjà accrédité dans son expression linguistique comme discours géométrique, comme proposition géométrique dans un sens géométrique idéal?⁵² »

Husserl ne peut que reposer la même question, mais cette fois en questionnant l'objectivité du langage, plus précisément, l'objectivité de l'« *objet thématique* » (du signifié) du langage. Husserl ne remet pas en cause la division du langage entre

⁵¹ Husserl, « La philosophie comme prise de conscience de l'humanité » in *Deucalion*, 3, p.123.

⁵² Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.181.

signifié/signifiant, mais il questionne l'objectivité des objectités idéales que forme le langage.

3) La réactivation

En analysant le concept de réactivation, nous atteignons le point central de l'argumentation husserlienne. C'est par ce concept que, pour la première fois, nous décrivons le concept de « présence » et également le réseau de concepts connexes qui y sont affiliés et qui réapparaîtra dans les analyses ultérieures que nous donnerons des textes de Derrida.

Chaque conscience voulant se réapproprier le savoir objectif de la tradition doit, dans un effort actif de réactivation, refaire le même chemin qui a permis à une conscience d'« inventer » un savoir objectif. Cette activité active de réactivation se présente toutefois comme l'exception de l'activité de réactivation, il arrive plus souvent que la réactivation ne soit que passive, que la conscience ne suive pas intégralement le chemin suivi par la première conscience « inventant » le savoir objectif. Cette passivité se comprend par le manque d'activité de la conscience : elle ne fait que recevoir un savoir, elle ne le produit pas, s'évitant ainsi de réactiver toute l'activité productrice qui a permis, à une conscience passée, de faire advenir, pour la première fois, un savoir objectif. La conscience prend « alors une attitude purement passive-réceptive » et ne se donne pas la peine de reconnaître, dans une réactivation active, le savoir dans son évidence. « Cet éveil est une passivité, la signification éveillée est donc passivement donnée, de façon semblable à celle dont toute activité, jadis engloutie dans la nuit, éveillée de façon associative, émerge d'abord *de manière passive en tant que souvenir plus ou moins clair*.⁵³ »

La réactivation passive ne se donne pas seulement dans un échange d'une conscience à une autre, mais également dans l'activité productrice d'une seule conscience :

⁵³ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.186. Nous soulignons.

« L'évidence vive est transitoire, de telle sorte assurément que l'activité dégénère aussitôt en passivité dans la conscience pâissante et fluente de ce-qui-vient-tout-juste-de-passer. Finalement cette « rétention » s'évanouirait, mais le passage et le passé « évanouis » ne sont pas retournés au néant pour le sujet considéré, ils peuvent être réveillés. À la passivité de ce qui est d'abord obscurément éveillé et de ce qui émerge éventuellement à une clarté toujours plus grande appartient l'activité possible d'un ressouvenu dans lequel le vivre passé est comme re-vécu activement de part en part.⁵⁴ »

Le mouvement temporel de la conscience signifie que le savoir apparaissant dans le *présent* de la conscience ne peut se représenter à la conscience qu'à la condition que celle-ci procède à une réactivation passive ou active de ce *présent*. L'apparition du sens originaire de la géométrie à la conscience du premier géomètre s'est aussitôt évanouie par le mouvement temporel de la conscience, projetant ainsi l'évidence du sens originaire dans le passé. L'évidence du savoir objectif d'une objectivité idéale se perd dans le mouvement temporel de la conscience, l'évidence qui n'apparaît que dans le *présent* est aussitôt rejetée dans les méandres du passé. L'évidence, présente à un certain moment, s'éloigne inévitablement de ce point de connaissance active, car elle subit les contrecoups du temps. De l'activation de l'évidence de l'objectivité d'une objectivité idéale, nous passons inmanquablement à une passivité provoquée par le passage de l'évidence du présent au passé –passé minant l'activation active de l'évidence du *présent*.

Pour agir activement dans la réactivation de quelque sens originaire que ce soit, la conscience doit *répéter* l'activité qui permet à l'évidence de jaillir pour la première fois. La conscience agit activement en réactivant, par un acte de ressouvenir, l'évidence du sens originaire apparu dans le *présent* de la conscience. Husserl définit, dans un passage-clé de l'*Origine*, les conditions de possibilité de la *réactivation* :

« Maintenant, si c'est la production *originellement évidente*, en tant que pur remplissement de son intention, qui constitue le rénové (le ressouvenu), une activité de production effective se présente nécessairement en solidarité avec le ressouvenir du passé, et du même coup, dans un « recouvrement » originaire, jaillit l'*évidence de l'identité* : ce qui est originellement effectué maintenant est la même chose que ce qui a été évident auparavant. Solidairement, se trouve ainsi fondée la faculté de *répéter* à

⁵⁴ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.184.

volonté la formation, dans l'évidence de l'identité (recouvrement d'identité) à travers la chaîne des répétitions.⁵⁵ »

Il ressort de ce dernier passage que la *répétition* et l'*identité* des objectités idéales forment les conditions de possibilité de la réactivation active du sens original. Sans la possibilité pour la conscience de pouvoir répéter dans un recouvrement d'identité le savoir objectif du passé, l'acte de réactivation active se verrait réduit en poussière. C'est même grâce à ce pouvoir de répétition, qui implique nécessairement un recouvrement d'identité, que le savoir dit « objectif » est objectif. L'acte de répétition donne tout son pouvoir à l'acte de réactivation, qui, sous cette répétition, peut admettre un savoir objectif échappant au mouvement temporel de la conscience, c'est-à-dire échappant à la dégradation temporelle du souvenir. Pouvant se répéter indéfiniment dans le *présent* de la conscience, le savoir objectif devient un savoir intemporel échappant à toute subjectivité individuelle, devenant un savoir dont toutes les consciences peuvent réactiver le sens dans l'évidence de l'identité. Derrida analyse le concept de répétition en ces mots :

« [...] cette idéalité, qui n'est que le nom de la permanence du même et la possibilité de sa répétition, *n'existe* pas dans le monde et elle ne vient pas d'un autre monde. Elle est constituée par elle. Son « être » est à la mesure du pouvoir de répétition. L'idéalité absolue est le corrélat d'une possibilité de répétition indéfinie. On peut donc dire que l'être est déterminé par Husserl comme idéalité, c'est-à-dire comme répétition. Le progrès historique a toujours pour forme essentielle, selon Husserl, la constitution d'idéalité dont la répétition, et donc la tradition, sera assurée à l'infini : la répétition et la tradition, c'est-à-dire la transmission et la réactivation de l'origine.⁵⁶ »

L'objectivité des objectités idéales se forme grâce à leurs possibilités de répétitions infinies, ce qui les distingue du savoir historique traditionnel qui ne peut se répéter, qui n'apparaît qu'une seule fois dans le *présent* de la conscience. Par cette possibilité de répétition infinie, les objectités idéales se situent en-dehors du monde des phénomènes et elles sont ainsi détachées de toute subjectivité individuelle. Cette situation rappelle celle du monde des idées intelligible de Platon. Voici comment Derrida analyse l'*eidos* platonicien : « L'*eidos* est ce qui peut toujours être répété comme *le même*. L'idéalité et l'invisibilité de l'*eidos*, c'est son pouvoir-être-répété.⁵⁷ » Sans le pouvoir de répétition,

⁵⁵ *Id.* Nous soulignons.

⁵⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.58-59.

⁵⁷ Derrida, « La pharmacie de Platon » (1968) in *La dissémination*, Seuil, p.53.

tant l'objectivité idéale de Husserl que l'*eidos* platonicien ne peuvent plus aspirer à l'objectivité.

La question de la répétition et de l'identité mène à un questionnement sur l'univocité (la *mêmeté*) du sens originaire des objectités idéales. Husserl entend l'univocité de deux manières : soit l'univocité du sens originaire de chaque connaissance d'objectités idéales et l'univocité de l'énonciation de la connaissance. Comme le rappelle Derrida, « Husserl n'a jamais cessé d'en appeler à l'impératif de l'univocité » ; « L'équivocité est le chemin de toute aberration philosophique⁵⁸ », ajoute Derrida en suivant l'argumentation husserlienne. Husserl définit ainsi le besoin de l'univocité :

« Conformément à l'essence de la science, il appartient donc au rôle de ses fonctionnaires d'exiger en permanence ou d'avoir la certitude personnelle que tout ce qui est porté par eux à l'énonciation scientifique soit dit « une fois pour toute », que cela soit « établi », indéfiniment reproductible dans l'identité, utilisable dans l'évidence et à des fins théorétiques ou pratiques ultérieures –en tant qu'indubitablement réactivable dans l'identité de son sens authentique.⁵⁹ »

Les deux manières de l'univocité ressortent de ce passage où il est également question de l'activité de réactivation, qui, comme condition de possibilité et comme condition de l'identité dans la répétition doit admettre nécessairement l'univocité. Pour illustrer les deux manières de l'univocité, attardons-nous à définir l'expression « *une fois pour toute* », expression-clé de l'activité de réactivation.

Tout d'abord, le sens originaire de toute objectité idéale apparaît comme un *sens constitué* « *une fois pour toute* ». Husserl vient à admettre que le sens originaire est *univoque*, et c'est en tant qu'univoque qu'il peut et doit se soumettre à la réactivation active. L'origine de toutes les objectités idéales s'actualise en tant que *sens constitué*. « Le sens interne de la géométrie, que nous livre une analyse statique, commande que la question d'origine de la géométrie s'arrête au *sens constitué* de ce qui a conditionné

⁵⁸ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.101.

⁵⁹ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.188-189.

immédiatement le géomètre.⁶⁰ » Le sens originaire se donne « *une fois pour toute* », comme l'affirme Husserl, il s'appuie donc sur l'univocité de sa signification originaire et sur la possibilité pour celle-ci de se répéter « *identiquement* » pour chaque géomètre.

Le sens constitué et l'univocité de chaque objectité idéale doivent également admettre une *finitude* ou une *clôture* de la recherche du sens originaire de toutes objectités idéales : « Cependant des questions comme celle de la clarification d'origine de la géométrie ont leur clôture, qui prescrit que l'interrogation ne transgresse par ces matériaux pré-scientifiques.⁶¹ » La finitude de la recherche du sens originaire renvoie à la possibilité de fixer « *une fois pour toute* » le sens originaire *et* à la possibilité de poser des *limites* au sens originaire constitué « *une fois pour toute* » et demeurant identique dans chaque conscience. La question de la possibilité des *limites*, impérative chez Aristote, se problématise chez Husserl. Derrida explicite ce problème : « Mais cette identité du sens, fondement de l'univocité et condition de la réactivation, est toujours relative parce qu'elle s'inscrit toujours à l'intérieur d'un système mobile de relations et prend sa source dans un projet d'acquisition à l'infini.⁶² » Derrida poursuit : « Il y a là une sorte d'équivocité *pure* qui s'accroît au rythme même de la science. Aussi Husserl précise-t-il en note que l'énonciation scientifique, sans être remise en cause dans sa vérité, reste toujours provisoire et « *la connaissance objective, absolument établie, de la vérité est une idée infinie.*⁶³ » Que la science s'accorde pour admettre comme *telos* et sens originaire un horizon infini permettant d'ajouter en permanence et indéfiniment de nouveaux savoirs, il se peut que le savoir du passé, ce savoir dont Husserl démontre qu'il peut être réactivable, affecté par le savoir actuel ou futur, change ainsi la signification du sens originaire de la connaissance du passé. Les objectités idéales du passé peuvent être contaminées par les objectités idéales développées actuellement ou dans le futur. « L'univocité est aussi l'horizon absolu de l'équivocité. En lui conférant le sens d'une tâche infinie, Husserl ne fait donc pas de l'univocité, comme nous

⁶⁰ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.134.

⁶¹ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.200.

⁶² Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.106.

⁶³ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.107.

pouvions le craindre, la valeur d'un langage soustrait à l'histoire par appauvrissement, mais la condition à la fois apriorique et téléologique de toute historicité.⁶⁴ »

Nous sommes amenés à partir de cette problématique de l'univocité à traiter de la deuxième manière de la définir : l'univocité de « *l'énonciation scientifique* » des objectités idéales. Derrida résume clairement la problématique de l'univocité de l'énonciation scientifique en deux points :

« Premièrement, si la chose désignée est non seulement un objet absolument un, immuable et naturel, mais un étant dont l'unité, l'identité et l'objectivité seraient en soi antérieures à toute culture. Or à supposer qu'une telle chose et qu'une telle perception existent, l'intervention de l'idéalité linguistique, le projet d'univocité, c'est-à-dire l'acte de langage lui-même l'installeraient d'entrée de jeu dans une culture [...]. L'équivocité est la marque congénitale de toute culture. Cette première hypothèse d'une langue univoque et naturelle est donc absurde et contradictoire.⁶⁵ »

Aristote et Husserl admettent, comme nous l'avons constaté, qu'au-delà des langues parlées et écrites, la compréhension -soit à travers les états de l'âme ou soit à travers les objectités idéales- demeure *identique* dans chaque conscience. Il s'établit ainsi une « distance entre le *langage* et la *pensée*, dont il [langage] n'est que l'instrument imparfait et toujours révocable⁶⁶ » et entre le *langage* et l'*être*. Husserl écrit : « Mais les idéalités des mots et des propositions géométriques, les théories –considérées purement en tant que formations linguistiques- ne sont pas les idéalités qui, dans la géométrie, constituent ce qui est énoncé et accrédité comme vérité [...].⁶⁷ » Ces objectités idéales présentes identiquement dans chaque conscience ne peuvent toutefois être identiques lorsqu'elles se voient attribuées une langue d'une certaine culture, c'est donc à partir de ce moment que l'univocité présente dans chaque conscience de chaque culture se traduit par une équivocité. Chaque culture possède son propre langage qui exprime différemment l'univocité des objectités idéales ou des états de l'âme.

« En est-il de même si, *deuxièmement*, à l'autre pôle du langage, on doit désigner un objet absolument idéal? Cette fois, la chance de l'univocité ne serait pas offerte par un

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.105-106.

⁶⁶ Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p.131.

⁶⁷ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.180.

objet pré-culturel mais trans-culturel, l'objet géométrique par exemple. Elle répondrait en tout cas à la volonté même de la science.⁶⁸ »

Une limite s'instaure dans le but de conserver l'univocité tant du sens que de la « formation linguistique » des énoncés scientifiques. L'univocité tend ainsi à la possibilité d'une répétition infinie du sens et de la « formation linguistique ». Mais comme le rappelle Derrida :

« Si l'équivocité est en fait toujours irréductible, c'est que les mots et le langage en général ne sont et ne peuvent être des *objets* absolus. Ils n'ont pas d'identité résistante et permanente qui leur soit absolument propre. Ils tiennent leur être de langage d'une intention qui les traverse comme des médiations. Le « *même* » mot est toujours « *autre* » selon les actes intentionnels toujours différents qui en font un mot signifiant. Il y a là une sorte d'équivocité *pure* qui s'accroît au rythme même de la science.⁶⁹ »

Le langage perturbe, par son équivocité congénitale, l'univocité des objectités idéales. Le signifié du langage, qu'Husserl définit comme objectité idéale, se voit lui-même, malgré son univocité, perturbé par l'énonciation du signifiant. Pour contrer cette équivocité du langage, il faudrait éliminer le signifiant⁷⁰ et ne garder que le signifié, mais ainsi nous empêcherions le langage d'être, car celui-ci est le fruit tant de l'univocité que de l'équivocité, tant du signifié que du signifiant. De plus, en effaçant le signifiant, nous effacerions la possibilité de l'objectivité et de la science. L'objectivité, dont nous essayons de percer la formation, se fonde sur la possibilité de la tradition, qui est elle-même tributaire du langage. Sans langage, sans équivocité, l'intersubjectivité comme communication, devient impossible et tout partage des objectités idéales entre consciences -et ainsi de toute justification de l'objectivation des objectités idéales- s'avère impossible. L'univocité n'est possible qu'en raison de l'existence de l'équivocité du langage. Mais il est en même temps hors de question pour Husserl d'effacer tout simplement le concept d'univocité sinon la science entière et tout le savoir objectif s'effondre. L'univocité est indispensable, même si elle demeure problématique, dans le contexte de la réactivation active des objectités idéales. Sans la possibilité de répétition à l'identique, dans l'univocité des objectités idéales, la

⁶⁸ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.106.

⁶⁹ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.106-107.

⁷⁰ L'effacement du signifiant devant le signifié sera traité dans la *De la grammatologie*. Plus précisément dans le chapitre « La fin du livre et le commencement de l'écriture », p.15-41.

réactivation est nulle, elle est incapable de réactiver quoi que ce soit. « La possibilité de l'univocité retentit immédiatement sur celle de la réactivation. Son schéma est le même, car sans une transparence minimale du langage, aucune réactivation ne serait imaginable.⁷¹ » Sous la transparence du langage se pointe la transparence de l'équivocité, équivocité évincée par le besoin d'univocité des objectités idéales de la science.

La réactivation se veut la réappropriation, par un acte de répétition -comprenant l'univocité des objectités idéales- du sens originaire d'une connaissance d'objectité idéale. Derrida définit la réactivation chez Husserl comme ceci :

« La *Reaktivierung* est, dans le domaine des objectités idéales, l'acte même de toute *Verantwortung* et de toute *Besinnung*, dans le sens définis plus haut. Elle permet de mettre à vif, sous les écorces sédimentaires des acquis linguistiques et culturels, le sens nu de l'évidence fondatrice. Ce sens est réanimé en ce que je le restitue à sa dépendance à l'égard de mon acte et le reproduis en moi tel qu'il a été la première fois produit par un autre. [...] Ce qu'elle me rend, c'est l'intuition donatrice originaire, celle de la formation géométrique par exemple, qui est à la fois une activité et une passivité.⁷² »

Pour reproduire l'intuition donatrice originaire apparue dans le *présent* d'une conscience du passé, la réactivation doit se fier à l'univocité et à la possibilité de cette univocité de l'intuition donatrice originaire de se *répéter identiquement* à travers chaque conscience.

4) Écriture

La problématique de l'univocité se présente également dans l'acte d'écriture des objectités idéales. Pour qu'une objectité idéale puisse, à travers l'écriture, se répéter, et

⁷¹ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.107. Un autre passage : « La théorie est donc le nom de ce qui ne peut ni se dispenser de l'objectivation dans le médium ni tolérer d'y subir alors la moindre déformation. Il n'y a pas de sens (*Sinn*) scientifique sans vouloir-dire (*bedeuten*), mais il appartient à l'essence de la science d'exiger l'univocité sans ombre, la transparence absolue du discours. La science aurait besoin que ce dont elle a besoin (le discours en tant que pur vouloir-dire) ne serve à rien : seulement à garder et à regarder le sens qu'elle lui confie. » « La forme et le vouloir-dire » in *Marges*, p.199.

⁷² Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.100-101. Nous soulignons.

ainsi se conserver, l'univocité, comme condition de conservation, doit sceller, *une fois pour toute*, dans les limites d'une « *expression linguistique* » écrite, l'objectivité idéale.

« C'est ce qui se passe quand on est soucieux de l'univocité de l'expression linguistique [Nous soulignons], et de s'assurer de produits exprimables de façon *univoque* [Nous soulignons], grâce à une frappe très attentive des mots, des propositions, des enchaînements de propositions considérés; c'est ce que chacun doit faire, et non seulement l'inventeur, mais aussi chaque savant en tant que membre de la communauté scientifique, après la prise en charge de ce qu'il doit recevoir des autres. Cela concerne donc tout particulièrement la *tradition scientifique*, à l'intérieur de la communauté de savants qui lui correspond [...].⁷³ »

L'univocité de l'*expression écrite* permet à la tradition scientifique de se transmettre dans les limites étanches d'un savoir traditionnel. La tradition, comme possibilité pour le savoir géométrique de se transmettre de génération en génération, n'est possible que grâce à la conservation par écrit des objectivités idéales. Par l'écriture, Husserl donne la possibilité à la tradition et à l'histoire de se former dans un espace intersubjectif. Au-delà de la subjectivité individuelle et de son expression orale, l'écriture instaure une mémoire permanente. « C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocutions personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel.⁷⁴ » L'écriture permet de communiquer une objectivité idéale au-delà de toute conscience vivante. S'ouvre ainsi un espace où se conservent toutes les objectivités idéales mises par écrit dans une expression linguistique univoque et émises par des consciences individuelles. S'instaure également la possibilité de la traditionalisation des objectivités idéales. « C'est la possibilité de l'*écriture* qui causera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire dans la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle.⁷⁵ » Derrida ajoute dans la même veine : « Il manque encore à l'objet, pour être absolument idéal, d'être libéré de *tout* lien avec une subjectivité actuelle en général, donc de demeurer « *même si personne ne l'a effectué dans l'évidence* ». ⁷⁶ » Le rôle essentiel joué par l'écriture permet dans un premier temps, la traditionalisation des objectivités idéales et dans un

⁷³ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.188.

⁷⁴ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.186.

⁷⁵ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.84.

⁷⁶ *Id.*

second temps, suivant la possibilité de la traditionalisation, la formation de l'objectivité des objectités idéales. L'écriture extériorise, comme le langage, le savoir intra-subjectif d'une conscience, dans un espace intersubjectif. Cependant, l'écriture permet de franchir un pas de plus que le langage : elle extériorise et se fixe en-dehors de toute subjectivité. Le langage permet l'extériorisation, mais se limite à l'expression orale *dite* ici et maintenant d'une conscience subjective à une autre, tandis que l'écriture extériorise le savoir intra-subjectif tout en permettant à ce savoir de se détacher complètement de la conscience qui l'a émis et par ce fait de s'immiscer dans un espace commun à toutes les subjectivités. « Les signes graphiques, considérés dans leur pure corporéité, sont objets d'une expérience simplement sensible et se trouvent dans la possibilité permanente d'être, en communauté, objets d'expérience intersubjective.⁷⁷ »

En tenant compte de l'historicité interne que Husserl fonde dans sa recherche de *l'Origine de la géométrie*, il semble paradoxal que l'écriture, en tant que corporéité, puisse fonder une historicité qui se fixe pour objectif de ne traiter que de l'intériorité de la conscience. Curieux, le fait que la condition de possibilité de l'historicité interne se trouve dans l'écriture. Derrida écrit à ce sujet : « Loin de faire choir à nouveau dans une histoire réelle une vérité qu'on a conquise sur elle, la spatio-temporalité scripturale achève et consacre l'existence d'une pure historicité transcendante.⁷⁸ » Comment se fait-il que l'écriture à travers sa présence sur le papier – en tant que présence graphique – puisse émettre un savoir objectif ? Par-delà sa formation graphique, l'écriture dévoile une signification, qui, tout comme le langage parlé, est formée par des objectités idéales. Par sa double formation, tant physique qu'objective, l'écriture reprend à son compte la division signifiant/signifié. Mais ce signifié (signe linguistique) est lui-même le signifié d'un signifié, il renvoie aux objectités idéales formant le langage. Il en est de même pour le signifiant du signe écrit : le signifiant, simple réceptacle du signifié, est le signifiant du signifiant. À partir du langage parlé se forment les signes graphiques, donnant lieu à une reprise du signifiant du langage parlé. Le signifiant comme corporéité et comme maintien hors de toute conscience des objectités idéales, ne peut

⁷⁷ Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.186.

⁷⁸ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.84.

que jouer le rôle de réceptacle, réceptacle passif n'agissant que dans les limites de l'action du signifié. Cependant, l'écriture, comme réceptacle passif, permet l'apparition des objectités idéales :

« Or Husserl y insiste : tant qu'elle ne peut être dite *et* écrite, la vérité n'est pas pleinement objective, c'est-à-dire idéale, intelligible pour tout le monde et indéfiniment perdurable. [...] Sans doute ne tient-elle jamais son objectivité ou son identité idéale de telle ou telle incarnation linguistique. Mais cette liberté n'est précisément possible qu'à partir du *moment* où la vérité *peut* en général être dite ou écrite, c'est-à-dire sous *condition* qu'elle le *puisse*.⁷⁹ »

L'incorporation des objectités idéales dans le langage et l'écriture, c'est-à-dire l'existence d'un signifiant accueillant le signifié, s'élabore dans un contexte où se crée une historicité interne au seul champ de la conscience. Que l'on puisse fixer une objectité idéale, qui ne peut être que le produit interne de la conscience, dans un réceptacle sensible ne prouve en rien que l'objectité idéale existe en-dehors de la conscience. Le corps émis par le réceptacle sensible ne peut être qu'une courroie de transmission pour la communication des objectités idéales, il ne permet pas à celle-ci d'« exister » comme n'importe quel corps. C'est ainsi que Derrida en vient à admettre, en suivant l'argumentation husserlienne, une spatio-temporalité originale pour décrire la présence d'une historicité interne :

« Que l'objectivité idéale soit radicalement indépendante de la spatio-temporalité sensible, parce qu'elle peut essentiellement informer le corps de la parole et de l'écriture et dépend d'une pure intention de langage, cela prescrit à la communication, donc à la tradition et à l'histoire pures, une spatio-temporalité originale, échappant à l'alternative du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du métémpirique.⁸⁰ »

Par l'incarnation linguistique et scripturale des objectités idéales, comme condition de possibilité de l'objectivité, Husserl admet l'usage nécessaire, dans le cadre d'une historicité interne, de la spatio-temporalité sensible. Ainsi, l'historicité interne ne peut se fier uniquement à ces seuls produits, soit aux objectités idéales. Elle doit également, et ce de manière nécessaire, s'accorder au champ de la spatio-temporalité sensible, c'est-à-dire au champ de langage et de l'écriture comme signifiant. L'historicité interne joue donc sur deux plans : 1) sur le plan de la conscience et de l'objectivité des

⁷⁹ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.87.

⁸⁰ Derrida, « Introduction » in *L'origine de la géométrie*, p.88.

objectivités idéales; et 2) sur le plan de la spatio-temporalité du signifiant du langage et de l'écriture. L'existence d'une historicité interne, qui, faut-il le rappeler, s'oppose à une historicité-des-faits empirique, n'est possible que grâce à un apport de l'empiricité. Cette situation complexifie la recherche de la formation de l'historicité interne, car celle-ci ne s'oppose plus de manière catégorique à l'empiricité, elle empêche ainsi la division pure et simple entre l'intelligible et le sensible.

Ainsi, tout comme le langage, l'écriture ne permet pas un dévoilement complet de la problématique de l'objectivité. L'écriture, comme nous l'avons vu, se forme à partir de la structure du signe. Il y a donc une division entre le signifié et le signifiant ou entre la signification du signe et son apparition dans la spatio-temporalité sensible. À travers la structure même du signe écrit se dévoile l'objectivité sous la forme du signifié. Husserl ne questionne pas la structure même du signe où se dévoile l'objectivité, mais seulement l'écriture comme mode de transmission de l'objectivité. Il évite donc la question de l'objectivité en s'en tenant au seul mode de transmission.

En questionnant la possibilité de l'objectivité, Husserl questionne l'origine comme *foyer de sens*. *Comment l'idéalité en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel?* Cette interrogation met en question l'existence d'une essence transcendante ou d'une intelligence transcendante (signifié transcendantal) fondatrice de l'objectivité et de toutes les connaissances. L'objectivité est le produit de la conscience humaine, elle se forme à partir de quatre conditions : la tradition, le langage, la réactivation et l'écriture. En analysant ces quatre conditions, nous nous sommes vite aperçu qu'Husserl contournait la question. Procédons à un rappel de quelques problématiques : 1) la tradition, servant de voix de transmission, n'est rien sans le langage, qui est lui-même le produit de l'objectivité; 2) la tradition sans l'écriture, donc sans l'apport encore une fois, de l'objectivité des objectivités idéales, ne pourrait se transmettre entre consciences vivantes à des époques

différentes; 3) la réactivation, sans la possibilité de la répétition et de l'identité des objectités idéales fournies par les objectités idéales du langage et de l'écriture, se voit annulée; 4) l'écriture et le langage, sans les objectités idéales présentes en chaque conscience, ne peuvent compter sur un signifié servant de signification commune à toute conscience; etc. Ainsi, Husserl évite de questionner véritablement la possibilité de l'existence de l'objectivité des objectités idéales. Que ce soit la tradition, le langage, la réactivation ou l'écriture, tous sont tributaires de l'objectivité des objectités idéales, mais aucune de ces conditions ne répond à la question de l'objectivité.

Pour que l'objectivité des objectités idéales puisse être, elle doit, à partir de son apparition dans une conscience intra-personnelle, se *répéter identiquement* en deux occasions : 1) dans la conscience intra-personnelle qui a formé pour la première fois ce savoir objectif, et 2) dans une autre conscience qui s'approprie, par le médium du langage ou de l'écrit, le savoir *identique* apparu à la première conscience. Pour que le savoir objectif puisse se *répéter identiquement*, il doit toujours demeurer le *même*, il doit *toujours* et *déjà* être objectif avant même sa première apparition à la conscience. Cette possibilité de la répétition identique donne la possibilité pour le savoir d'être objectif. Une limite existe donc entre les savoirs *répétables* et les savoirs *non-répétables*. Mais pour que ces savoirs répétables puissent se répéter, ils doivent s'affranchir de toute temporalité et se maintenir dans un état intemporel. L'idéalité ne subit aucun changement, elle demeure la *même* éternellement et même dans tous les mondes possibles. C'est en direction de cette *identité* et de cette *répétabilité* que pointe la problématique la plus profonde de Husserl en ce qui a trait à la question de l'objectivité : comment justifier l'*identité* exacte de la *répétition* d'un savoir? Pour répondre à cette question, nous devons procéder à l'analyse de l'origine en tant que *présent* et en tant que *présence*.

L'analyse de l'*Origine de la géométrie* d'Husserl a permis à Derrida d'expliciter le rôle du foyer de sens dans la philosophie de la présence. L'histoire de la philosophie se fonde à partir d'un foyer de sens où se situe l'essence de toute chose, où la limite, comme essence, établit un sens originaire pour chaque concept. Que Husserl refuse d'admettre un monde intelligible des Idées ou toute autre idée métaphysique, il n'en demeure pas moins qu'il fait référence d'une manière ou d'une autre à un foyer de sens dans sa recherche du sens originaire de la géométrie. Ce recours implicite à un foyer de sens s'explicité lorsqu'il est question des concepts de *réactivation* et de *répétition*. Pour qu'on puisse réactiver une objectité idéale identiquement, donc la répéter, il doit y avoir un sens originaire, une essence éternelle, c'est-à-dire un foyer de sens. Dans la mesure où Husserl ne renonce pas à vouloir recouvrer le sens originaire d'un concept, il doit se lier à l'histoire de la philosophie occidentale et à sa métaphysique. *La phénoménologie ne peut donc dans cette perspective échapper à la métaphysique.*

II

Deuxième figure de l'origine Présent

Pour que le foyer de sens puisse se présenter à chaque fois identiquement à la conscience, il doit exister un lieu d'apparition où toute apparition du foyer de sens se donne purement. Sans ce lieu d'apparition, le foyer de sens ne pourrait apparaître à la conscience et ainsi s'effacerait. Ce lieu d'apparition est le *présent*. La présence d'une essence du foyer de sens ne trouve de lieu d'apparition que dans le présent de la conscience. Dans notre analyse de la réactivation, nous avons déjà mis l'accent sur le présent comme point originaire où apparaissent les objectités idéales. Le présent se dévoile donc comme la condition de possibilité du *foyer de sens*. Le *présent* se donne comme le point originaire sous lequel l'essence peut apparaître et réapparaître par la répétition.

Derrida analyse le présent avec le recours, principalement, de l'œuvre de Husserl. Dès l'introduction à *L'origine de la géométrie*, mais également au cœur même de *La Voix et le phénomène*, Derrida analyse la manière dont Husserl traite de la temporalité, que ce soit dans les *Recherches logiques* ou dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Cette dernière œuvre retient davantage l'attention de Derrida parce qu'il y voit la première tentative d'une sortie de la pensée traditionnelle du temps : par les concepts de rétention et de protention, le schéma temporel (passé, présent, futur) se complexifie, la frontière entre chaque présent (présent-passé, présent-présent, présent-futur) tend à s'effacer. Pour autant, les *Leçons* demeure tributaire en partie de la pensée traditionnelle de la temporalité, car elles

maintiennent encore la pensée du *présent*. Est-ce un hasard si Husserl nomme le schéma temporel, qu'il instaure dans les *Leçons, Présent Vivant*? Derrida se concentre à l'analyse de ce schéma temporel du Présent Vivant de Husserl pour mieux en faire ressortir le lien qui l'unit à la tradition philosophique, et ainsi montrer le rôle central, pour la philosophie de la présence, de la figure du présent. Le lien entre la tradition philosophique que Derrida décrit et la figure du présent s'explicite encore davantage dans l'article *Ousia et gramma* où Derrida analyse, à partir d'Heidegger, le concept de temps d'Aristote à Bergson. Ainsi, comme il a été dit plus tôt, l'analyse derridienne ne porte en aucun cas sur une seule figure de l'histoire de la philosophie occidentale (Husserl), mais bien sur une *problématique* : soit la *problématique du présent comme origine de la philosophie de la présence*.

Présent Vivant

Husserl décrit notre champ de perception :

« [...] un style perceptif règne, et continue de régner, dans la variation du champ perceptif qu'occasionne l'entrée d'apparitions perceptives de choses qui à l'instant n'étaient pas dans le champ, ou bien la sortie de certaines, qui y sont encore. Et il ne règne pas simplement dans tout *présent momentané* [Nous soulignons], mais dans le *présent concret* [Nous soulignons] qui lui-même s'écoule dans sa synthèse continue, laquelle concerne aussi les *coexistences et successions perspectives* [Nous soulignons], dans la manière dont elles passent l'une à l'autre, et, passant, se combinent toutes entre elles.⁸¹ »

Husserl ajoute : « [...] le style concret d'apparition dans lequel pour moi, le percevant, celui qui éprouve originairement le *présent vivant*, le monde est éprouvé de façon concordante comme existant.⁸² » L'activité temporelle de la conscience enregistre, par la succession ininterrompue des *présents momentanés*, les informations qui permettent à une synthèse de se former et de faire apparaître un champ perceptif. Cette synthèse, qui ne cesse de s'effectuer en raison de l'*écoulement* continu des *présents momentanés*, se forme et se *dé-forme*, se crée et se *re-crée* sans cesse dans le mouvement toujours continu des perceptions et de leur enregistrement dans la conscience. Cette structure

⁸¹ Husserl, « Le monde du Présent Vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair » (1931) in *La terre ne se meut pas*, Minuit, p.69.

⁸² *Id.* Nous soulignons.

toujours changeante de la perception et de la synthèse des *présents momentanés*, Husserl le nomme le *Présent Vivant*, car la conscience ne cesse d'éprouver le flux continu du monde existant. Le *Présent Vivant* peut ainsi se diviser en deux moments : 1) comme flux continu, et 2) comme possibilité des « *présents momentanés* ». Derrière le flux continu de la conscience se cache dans la conception même du *Présent Vivant* la possibilité du *présent* comme limite.

« Tout passé acquiert son sens dans le *présent fluent*, et ce en se constituant à partir de son *écoulement*; tout passé objectif se constitue à partir du *présent objectif*, et le présent objectif se constitue en dernier ressort de la *structure* « présent vivant », en vertu de quoi il porte en soi, dans son *écoulement*, un *présent originaire*; c'est dans ce présent de perceptions authentique qu'est constitué le présent-de-monde perceptif, donc le premier monde-de-perception, et en lui la constitution du *repos*.⁸³ »

D'après ce passage, le *Présent Vivant* se décompose en un *écoulement* et en la possibilité d'un *présent originaire* qui fixe l'*écoulement* en *présent*, qui lui-même donne le *repos* au mouvement de l'*écoulement* du flux continu de la temporalité de la conscience. À ces couples présent/repos et vivant/mouvement peut également s'ajouter le couple limite/illimité. Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl écrit : « Tout temps perçu est perçu comme passé qui a le *présent* pour terme. Et présent est un point limite.⁸⁴ » Le présent originaire est la limite à partir de laquelle peuvent se former le temps et les perceptions de la conscience. « L'impression originaire est le *non-modifié absolu*, la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs.⁸⁵ » Comme point-source, le présent originaire stoppe une impression originaire dans une image-fixe, il limite, il encadre l'*écoulement* continu dans un maintenant original et originaire. Ce maintenant tranche dans la progression infinie de l'*écoulement*, il pose une borne qui limite la progression intemporelle de l'*écoulement*. Mais ce point originaire, fixant en une image un pan de l'*écoulement* illimité, est également *hors-temps*; ce présent se fige dans un *non-modifié absolu*, il est donc « déterminé comme noyau intemporel du temps, noyau non modifiable de la modification temporelle, forme inaltérable de la temporalisation.⁸⁶ »

⁸³ Husserl, « Le monde du *Présent Vivant* et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair », P.82. Nous soulignons.

⁸⁴ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905) p.89. Nous soulignons.

⁸⁵ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p.88. Nous soulignons.

⁸⁶ Derrida, « Ousia et grammè » (1968) in *Marges*, p.44.

Le *non-modifié absolu* qui se forme dans le présent originaire de la conscience se coupe de l'écoulement, il se coupe du mouvement, il se retire dans le *repos*. Dans cet état figé, il ne peut que se retirer du temps, être intemporel.

À partir des deux termes sous-entendus par le concept de Présent Vivant, nous pouvons former deux ensembles de trois concepts : 1) présent/repos/limite, 2) vivant/mouvement/illimité. Une seule caractéristique s'accorde aux deux ensembles : l'*intemporalité*. Que ce soit le mouvement sans limite de l'écoulement ou la fixation dans le repos du présent, l'intemporalité demeure au centre du Présent Vivant. Paradoxalement, c'est à partir de cette intemporalité que la temporalité est possible. Comment concilier le concept de Présent Vivant et celui de temporalité, si, comme nous l'avons vu, les deux termes du concept de Présent Vivant renvoient à l'intemporalité? Nous proposons l'hypothèse de la relève⁸⁷ (*Aufhebung*) du Présent dans le Vivant ou du Vivant dans le Présent. Ainsi le concept de Présent Vivant, qui offre dans la formation même de son expression deux concepts opposés (mouvement/repos) (limité/illimité), se relève lui-même en sa propre expression. Pour qu'il y ait temporalité, les concepts de mouvement et de repos, de limite et d'illimité doivent se concilier dans un même concept, mais tout en maintenant leur propre indépendance. Le Présent de l'expression Présent Vivant doit nier le Vivant, mais tout en le conservant, et vice-versa. Il doit y avoir une limite à l'illimité de l'écoulement, mais en même temps la limite doit se conserver dans l'illimité; et de même pour le couple mouvement/repos, car la temporalité doit conserver le mouvement, mais également le repos des limites que lui offre le Présent.

Ce qui intéresse Derrida au plus haut point est la limite que produit le présent dans les actes de la conscience. Le présent joue le rôle de point-source pour tous les actes de la conscience, c'est-à-dire qu'il fige, dans les perceptions de l'écoulement temporel de la conscience, un maintenant au repos. À partir de ce maintenant original et originaire, figé dans une image-fixe, la conscience peut se re-jouer, peut se *répéter*,

⁸⁷ Derrida propose de traduire *Aufhebung* par *relève* depuis l'article *Le puits et la pyramide* en 1968 in *Marges*, p.81-127.

dans l'identité même du maintenant-passé, le maintenant apparu à la conscience dans le passé. Cette répétition, que nous avons déjà analysée, se re-présente identiquement pour toutes les objectités idéales. Tournons-nous donc vers les répétitions des objectités idéales dans le présent de la conscience.

Limite

Derrida écrit dans la *Voix et le phénomène* :

« [...] seule une temporalité déterminée à partir du présent vivant comme sa source, du maintenant comme « point-source », peut assurer la pureté de l'idéalité, c'est-à-dire l'ouverture de la répétition du même à l'infini. Que signifie en effet le « principe des principes » de la phénoménologie? Que signifie la valeur de présence originaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence à l'intuition comme *a priori* des *a priori*? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le présent.⁸⁸ »

L'objectivité des objectités idéales n'est possible que grâce au présent. Ce qui apparaît à la conscience apparaît grâce au présent de la conscience, grâce à cette *ouverture* même de la conscience. La répétition des objectités idéales dans le présent de la conscience, que nous avons décrite dans notre analyse de la *réactivation*, ne peut elle-même se faire que par la possibilité du présent de la conscience. Sans cette scène de répétitions et d'apparitions, l'objectivité des objectités idéales de la conscience s'efface.

Cette scène de l'apparition à la conscience des objectités idéales s'ouvre sur le présent (le maintenant) qui limite l'écoulement. Qu'en est-il de cette limite? Comment en vient-on à admettre une limite? La temporalité que nous percevons comme un écoulement ininterrompu n'admet pas de limite, le temps ne cesse de défiler, nous sommes incapables de le « stopper ». Comment pouvons-nous décrire le présent comme limite, donc comme arrêt (repos) de l'écoulement, si la temporalité n'admet pas d'arrêt? Derrida, dans son article *Ousia et grammè*, décrit la temporalité qu'il retrouve dans la philosophie de la présence. Il écrit : « Si l'on se sert en effet du point et de la ligne pour représenter le mouvement, on manie une multiplicité de points qui sont à la

⁸⁸ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.59-60.

fois origine et limite, commencement et fin; cette multiplicité d'immobilité, cette série, si l'on peut dire, d'arrêts successifs, *ne donne pas le temps [...]*.⁸⁹ » Le temps qui est mouvement et non repos se déroule au-delà de l'arrêt-limite que représente le présent comme point-source. « En ce sens, le maintenant n'est pas le point puisqu'il n'arrête pas le temps, n'en n'est ni l'origine ni la fin, ni la limite. Du moins n'est-il pas limite *en tant qu'il appartient au temps.*⁹⁰ » Est mise ici en doute la participation de la limite du présent dans la structure de la temporalité. Derrida écrit dans la *Voix et le phénomène* :

« Le concept de la *ponctualité*, du *maintenant* comme stigmè, qu'il soit ou non une présupposition métaphysique, y joue un rôle encore majeur. [...] Cet étalement reste néanmoins pensé et décrit à partir de l'identité à soi du maintenant comme point. Comme « point-source ». L'idée de présence originaire et en général de « commencement », le « commencement absolu », le *principium* renvoie toujours, dans la phénoménologie, à ce « point-source ».⁹¹ »

Le maintenant (le présent) se définit comme l'*origine* de toute expérience possible. À partir du présent, à partir de la limite que forme le présent par rapport à l'écoulement temporel, se déploie l'activité de la conscience.

« Bien que l'écoulement du temps soit « indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes, en points de la continuité », les « modes d'écoulement d'un objet temporel immanent ont un commencement, un point-source pour ainsi dire. C'est le mode d'écoulement par lequel l'objet immanent commence à être. Il est caractérisé comme *présent*. »⁹² »

L'écoulement temporel prend *origine* dans le point-source du présent. Ainsi le point-source devient « commencement et fin », limite indépassable qui ne peut se faire dépasser que par une autre *origine* et ainsi de suite. De cette manière d'appréhender la temporalité, nous pourrions croire que celle-ci ne s'écoule et ne se nombre que par la succession des *origines*. Nous ne « comprenons » le temps que s'il est « *nombré* », que si nous sommes en mesure de le saisir par le nombre. Mais le nombre est extérieur à l'écoulement du temps, il ne peut le saisir que de l'extérieur, il ne peut que poser des bornes à un écoulement qui ne possède aucune limite. « [...] le maintenant, en tant que

⁸⁹ Derrida, « Ousia et grammè », p.68.

⁹⁰ Derrida, « Ousia et grammè », p.69.

⁹¹ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.68-69.

⁹² Derrida, *La voix et le phénomène*, p.69. Derrida cite dans cet extrait Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p.42.

limite, sert aussi à mesurer, à nombrer. En tant qu'il est nombre, dit Aristote, il est nombre, *é d'arithmei arithmos*. Or le nombre n'appartient pas à la chose nombrée.⁹³ » De même que le nombre, qui est limite extérieure à l'écoulement temporel, le maintenant, le point-source comme origine (commencement) est limite. « Comme le point par rapport à la ligne, le maintenant, si on le considère comme limite (*peras*) est *accidentel* par rapport au temps. Il n'est pas le temps mais son accident. Le maintenant (*Gegenwart*), le présent, ne définit donc pas l'essence du temps. Le temps n'est pas pensé à partir du maintenant.⁹⁴ » Le présent comme point-source, tout comme le nombre, est extérieur à l'écoulement du temps. Il y a l'écoulement du temps et il y a la structure temporelle du passé-présent-futur de l'autre. Mais n'est-ce pas déjà admettre une structure temporelle à ce qui n'en a pas que de nommer l'écoulement temporel le temps? Sans la mesure que représente le présent (le nombre), donc sans une contamination d'une limite, comment pourrions-nous affirmer qu'il y a écoulement? Il n'y a écoulement que par rapport à une limite; sans limite l'écoulement (le mouvement) n'aurait aucun sens, car il n'y aurait pas de mesure par rapport à laquelle nous pourrions juger du mouvement de l'écoulement. Sans le présent, il n'y aurait ni temporalisation ni in-temporalisation, il n'y aurait rien.

Voilà le nœud du problème! Comment et qui pose la limite à l'illimité? Nous pourrions reprendre la division en quatre genres que Platon propose dans le *Philèbe* et le *Timée*. Il y a l'illimité, le limité, le mélange de l'illimité et du limité et la cause de ce mélange. Le limité introduit le nombre (25e *Philèbe*) dans l'illimité pour ainsi lui permettre d'être une forme commensurable. Le troisième genre délimite l'informe en lui inculquant des limites tant empiriques qu'ontologiques : « [...] ce troisième genre dont je parle, comprend que je le pose comme l'unité de tout ce qui provient des deux autres genres : la *naissance* en vue d'une *réalité*, produite par l'effort des *mesures* qui accompagnent la *limite*.⁹⁵ » Le mélange du limité et de l'illimité donne naissance à une *réalité*, à un *être* -du chaos de l'illimité se forme, à partir du limité, une *réalité*. La structure matière/forme apparaît donc dans la structure logique émise par les quatre

⁹³ Derrida, « Ousia et grammè », p.71.

⁹⁴ Derrida, « Ousia et grammè », p.70.

⁹⁵ Platon, *Philèbe*, 26c. (trad. J.-F. Pradeau)

genres. Matière/illimité, forme (réalité)/limité se fondent sur la possibilité du limité en tant que tel, qui lui-même se fonde sur la possibilité des formes intelligibles. La distinction si marquée entre le limité et l'illimité ou entre la forme et la matière – division qui permet toutes les autres divisions émises dans l'histoire de la philosophie occidentale⁹⁶ – définissent la différence qui se creuse entre ce qui reçoit la limite –l'être- et ce qui reste dans l'illimité –dans le non-être. Car il est bien question ici, lorsque nous traitons du limité et de forme intelligible, de l'être des choses. Le limité met de l'ordre dans le désordre de l'illimité et inculque une forme au chaos. Le *Timée* nous offre un exemple parfait de cette mise en ordre du désordre de la matière, et ce, en employant les quatre genres du *Philèbe*.

Ce que découvre le démiurge du *Timée* lorsqu'il jeta un coup d'œil à l'état de l'univers avant sa mise en forme est un désordre « sans concert et sans ordre » qui « n'était point en repos. »(30a *Timée*) Pour remédier à ce désordre, le démiurge introduisit la *mesure* :

« [...] alors que toutes choses se trouvaient dans le désordre, le dieu introduisit en chacune d'elles la *mesure* qui permet de les *évaluer quantitativement* [les éléments] et de les comparer sur ce plan les unes avec les autres, et cela dans tous les sens et de toutes les façons qu'il leur était possible de revêtir proportion et mesure.⁹⁷ »

La mesure permet de « *former* » -tant de donner une forme quantitative qu'ontologique- le désordre et de lui inclure de nouvelles limites et ainsi de contrer l'illimité du désordre. Platon décrit la mise en ordre des quatre éléments : « [...] les quatre éléments, secoués par cette *réalité* qui les avait reçus, laquelle, animée d'un mouvement à la façon d'un crible qui produit une secousse, *séparait* le plus possible les éléments les

⁹⁶ « L'opposition –inaugurale de la métaphysique- entre forme et matière, trouve dans l'idéalité concrète du présent vivant son ultime et radicale justification. » Derrida, *La voix et le phénomène*, p.5. Ce passage-clé de l'interprétation du présent vivant chez Derrida, sur laquelle nous aurons la chance de revenir plus tard, met l'accent, comme plusieurs autres passages, sur la structure bipartite de la philosophie de la présence. Autre exemple : « L'opposition du corps et de l'âme n'est pas seulement au centre de cette doctrine de la signification, elle est confirmée par elle et, comme elle l'a au fond toujours fait dans la philosophie, dépend d'une interprétation du langage. *La voix et le phénomène*, p.37. Autre passage : « L'opposition de l'âme et du corps et, analogiquement, celle de l'intelligible et du sensible, conditionnent donc la différence entre le signifié et le signifiant, entre l'intention signifiante (*bedeuten*), qui est une activité d'animation, et le corps inerte du signifiant. » « Le puits et la pyramide » in *Marges*, p.94. D'après ces trois passages, nous pourrions facilement entreprendre une liste des dichotomies de la philosophie de la présence : 1) forme/âme/signifié/limité/repos; 2) matière/corps/signifiant/illimité/mouvement.

⁹⁷ Platon, *Timée*, 69b. (trad. L. Brisson) Nous soulignons.

plus dissemblables les uns des autres [...].⁹⁸ » Avant le travail du démiurge, aucune limite n'existait entre les éléments, l'illimité seul existait. Par la mesure, le démiurge s'attaque au désordre de l'illimité et introduit dans celui-ci la limite et le nombre. « Voilà quelle était leur condition naturelle au moment où ils commencèrent de recevoir leur configuration à l'aide des formes et des nombres.⁹⁹ »

La limite, la mesure et le nombre vis-à-vis l'illimité, le désordre et l'informe. Le démiurge ne fabrique pas l'univers à partir du néant. Le chaos de la matière existait avant qu'il exerce son pouvoir. Il n'avait qu'à donner forme à ce chaos, qu'à lui inclure l'intellect. Le démiurge, dieu et fabricant de tous les dieux, ne peut être qu'intellect :

« Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé les yeux sur ce qui est éternel; ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes. Par suite, ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut être *appréhendé par la raison et par la pensée*, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste *identique*, qu'il a été fabriqué par le démiurge.¹⁰⁰ »

La cause de l'univers, le démiurge, fixe son regard sur le monde des idées intelligibles dont il tire la copie. Il introduit donc de l'intellect dans le désordre qui régnait jusqu'ici dans l'univers. Il donne l'*être* à ce qui n'en avait pas. Platon décrit l'informité de l'univers avant la venue du démiurge : « Ainsi, puis donc que ceux-ci n'apparaissent jamais chaque fois sous la même forme, duquel d'entre eux pourrait-on de façon définitive soutenir fermement que c'est « ceci », quoi que ce soit, et pas autre chose, sans se couvrir de honte.¹⁰¹ » Il ajoute : « Voilà quelque chose de fugitif et qui n'admet pas l'expression « ceci », « cela », « cet être » ou toute expression les désignant comme des réalités distinctes.¹⁰² » Étant incapable d'attribuer la copule « est » au chaos et de diviser en « ceci est », « cela est » les éléments indivisibles, le démiurge affecte à ce désordre l'intellect et ainsi divise les éléments en tenant compte de l'être de chacun. À partir de cette division, il est maintenant possible d'*identifier* par certaines limites de formes et de mesures ce qu'*est* chaque élément individuellement. Cette *identité* individuelle de chaque élément permet d'attribuer une définition formelle à chaque

⁹⁸ Platon, *Timée*, 53a. Nous soulignons.

⁹⁹ Platon, *Timée*, 53b.

¹⁰⁰ Platon, *Timée*, 29a. Nous soulignons.

¹⁰¹ Platon, *Timée*, 49d.

¹⁰² Platon, *Timée*, 49e.

chose et d'ainsi pouvoir poser la question *qu'est-ce que?* l'eau, le feu, l'air et la terre. L'ouverture à la question de l'être des choses sous-tend l'existence de définition rendant compte de l'*identité éternelle* des choses. La naissance de l'univers se fait en même temps que la naissance de l'être dans le chaos de l'informité. En attribuant une *forme* (intelligible) à chaque chose, le démiurge fait apparaître l'être et la logique qui lui est affiliée. Le désordre est combattu par l'être, l'illimité tombe devant la limite de l'être.

Forme idéale : présent

Nous retrouvons dans le langage platonicien du *Timée* les mêmes concepts que nous avons pu tirer, en suivant les écrits de Derrida, de l'analyse de la temporalité dans la philosophie de la présence. La mesure et le nombre comme limite et comme origine de l'être de chaque chose, nous renvoie à la limite inscrite par le présent dans la temporalité. L'illimité de l'écoulement « temporel », qui est sans forme, qui est non-être, ne peut se saisir sans faire appel à la limite, à l'être comme limite. L'illimité n'est ni « ceci », ni « cela », il n'est pas. Qu'on le nomme l'illimité prouve déjà que nous lui avons inculqué une limite, il est « ceci » : il *est* l'illimité. Mais pour qu'on le puisse nommer de la sorte, il faut que nous lui imposions une limite, une forme. Cette limite ne peut être le fruit que d'une cause extérieure à l'illimité en tant que tel. Comme le démiurge du *Timée*, qui fabrique l'univers en étant à l'extérieur de celui-ci, la limite de l'illimité de l'écoulement « temporel » ne peut venir que de l'extérieur de celui-ci. Cette cause extérieure est pour Derrida le produit d'une *forme idéale* fournit par la métaphysique. Cette *forme idéale*, le présent, offrant une limite à l'illimité, s'insère dans la question de la possibilité de l'objectivité des objectités idéales ou des idéalités. En voulant critiquer la métaphysique présente dans la tradition philosophique, Husserl, selon la critique de Derrida, ne réussit pas à s'échapper de celle-ci. Dans des passages excessivement importants de la *Voix et le phénomène*, Derrida en vient à critiquer le fondement même de la phénoménologie husserlienne en attaquant le concept d'*idéalité* et de *présent vivant* :

« La méthode intuitive concrète, mais aussi apodictique, de la phénoménologie, exclut toute « aventure métaphysique », tous les excès spéculatifs. On pourrait faire

apparaître le motif unique et permanent de toutes les fautes et de toutes les perversions que Husserl dénonce dans la métaphysique « dégénérée », à travers une multiplicité de domaines, de thèmes et d'arguments : c'est toujours une cécité devant le mode authentique de l'*idéauté*, celle qui *est*, qui peut être *répétée* indéfiniment dans l'*identité* de sa *présence* pour cela même qu'elle *n'existe* pas, n'est pas *réelle*, est *irréelle* non pas au sens de la fiction mais en un autre sens qui pourra recevoir plusieurs noms, dont la possibilité permettra de parler de la non-réalité et de la nécessité de l'essence, du noème, de l'objet intelligible et de la non-mondanité en général.¹⁰³ »

Les thèmes que nous avons déjà retrouvés dans l'analyse de la réactivation de l'*Origine de la géométrie* refont surface : idéauté (objectivation des objectités idéales), répétition et identité. L'objectité idéale se répète, en raison de sa non-réalité, identiquement à chaque fois qu'elle apparaît à la conscience. L'identité des objectités idéales demeure la même, elle se limite à être indéfiniment la même qu'elle que soit le nombre de répétition qu'elle subit où qu'elle que soit la conscience dans laquelle elle apparaît. Derrida poursuit : « Cette non-mondanité n'étant pas une autre mondanité, cette idéauté n'étant pas un existant tombé du ciel, l'origine en sera toujours la possibilité de la répétition d'un acte producteur.¹⁰⁴ » Pour qu'une objectité idéale puisse être idéale, elle doit pouvoir surmonter l'étape cruciale de la répétition. Comme nous l'avons dit précédemment, l'idéauté ne se forme qu'à partir de la répétition infinie des objectités idéales. « [...] cette idéauté, qui n'est que le nom de la permanence du même et la possibilité de sa répétition, *n'existe* pas dans le monde et elle ne vient pas d'un autre monde.¹⁰⁵ » Sans la possibilité habituellement donnée dans l'histoire de la philosophie de justifier l'idéauté par le recours à des formes intelligibles ou à une essence provenant d'un monde intelligible ou d'un Dieu transcendant, Husserl doit se rabattre à prouver l'idéauté des objectités idéales par l'activité même de la conscience. Par l'acte de réactivation active, les objectités idéales prouvent leur objectivité en se répétant identiquement et indéfiniment et cela pour chaque conscience les répétant.

Derrida ajoute dans la même veine : « Pour que la possibilité de cette répétition puisse s'ouvrir *idealiter* à l'infini, il faut qu'une forme idéale assure cette unité de l'*indéfiniment* et de l'*idealiter* : c'est le présent ou plutôt la présence du *présent*

¹⁰³ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.4.

¹⁰⁴ *Id.*

¹⁰⁵ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.58. Déjà cité.

vivant.¹⁰⁶ » Nous voilà devant le point central de la critique derridienne du présent vivant. La possibilité de l'idéalité se trouve dans le pouvoir de répétition de la conscience, tandis que la possibilité de la répétition se constitue par la présence du présent. « *La forme ultime de l'idéalité, celle dans laquelle en dernière instance on peut anticiper ou rappeler toute répétition, l'idéalité de l'idéalité est le présent vivant, la présence à soi de la vie transcendante.*¹⁰⁷ » La condition de possibilité de l'idéalité, que Derrida attribue au présent temporel de la conscience, s'avère la clé de la critique derridienne du présent vivant. De cette critique du présent temporel comme *forme idéale* de l'idéalité, Derrida peut déconstruire tout l'édifice de la philosophie de la présence. Comme il le fait remarquer dans sa conférence *La différance* : « On ne peut jamais exposer que ce qui à un certain moment peut devenir *présent*, manifeste, ce qui peut se montrer, se présenter comme un présent, un étant-présent dans sa vérité, vérité d'un présent ou présence du présent.¹⁰⁸ » En critiquant l'idéalité de la forme idéale du présent, Derrida critique la possibilité pour n'importe quel phénomène de pouvoir se présenter à la conscience. Encore dans l'article *Violence et métaphysique* : « Car la vie égologique (l'expérience en général) a pour forme irréductible et absolument universelle le présent vivant. Il n'est pas d'expérience qui puisse être vécue autrement qu'au présent. Cette impossibilité absolue de vivre autrement qu'au présent, cette impossibilité éternelle définit l'impensable comme limite de la raison.¹⁰⁹ » Mais comment expliquer cette prédominance du présent en sa qualité de forme idéale et ce qu'en fait la critique derridienne? Tentons d'analyser un autre passage de la *Voix et le phénomène*, passage qui nous permettra de revenir à la question de l'idéalité.

Le présent comme limite de l'illimité, comme encadrement d'une partie de l'illimité, ressort comme le nœud du problème. C'est cette séparation *nette*, provoquée par le travail de la limite et de l'encadrement divisant la temporalité en passé-présent-futur qui est la cible de la déconstruction derridienne.

¹⁰⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.4.

¹⁰⁷ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.4-5. Nous soulignons.

¹⁰⁸ Derrida, « La différance » in *Marges*, p.6.

¹⁰⁹ Derrida, « Violence et métaphysique » (1964), p.194.

« Le processus par lequel le maintenant vivant, se produisant par génération spontanée, doit, pour être un maintenant, se retenir dans un autre maintenant, s'affecter lui-même, sans recours empirique, d'une nouvelle actualité originaire dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une auto-affection pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même. Cette auto-affection doit être pure puisque l'impression originaire n'y est affectée par rien d'autre que par elle-même, par la « nouveauté » absolue d'une autre impression originaire qui est un autre maintenant.¹¹⁰ »

La séparation *nette* entre les différents présents se marque de façon explicite par le recours à l'*auto-affection* de chaque présent. Le présent comme auto-affection est commencement et fin de lui-même. Il ne se laisse pas affecter par les présents-passé ou par les présents-futur qui l'entourent, il demeure à l'intérieur de ses propres limites qui lui sont apposées par l'autre-passé et par l'autre-futur. Le même demeure dans les limites du même, il ne se laisse pas contaminer par l'autre, si ce n'est pour tracer les limites qui lui permettent de rester en lui-même.

En suivant l'argumentation de Husserl dans les *Leçons*, rien nous laisse présager l'auto-affection pure de chaque présent. Nous sommes plutôt porté à croire, en tenant compte de la rétention et de la protention, que toute auto-affection est impossible. Derrida écrit à ce sujet : « Mais cette différence pure [entre le même et l'autre], qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduisant originairement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir exclure. Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle.¹¹¹ » Le Présent Vivant ne s'analyse chez Husserl qu'à la condition de l'existence de la rétention et de la protention. La temporalité ne se forme qu'en raison de l'interdépendance du passé, du présent et du futur. Le « concept » de trace, que Derrida accole à celui de rétention, détourne la logique du même et de l'autre en faisant exploser les limites délimitant chaque présent. Par la trace –dont nous aurons la chance de reparler longuement–, il n'existe plus de limites entre le présent, le passé et le futur. Le premier pas en direction d'une sortie de la notion traditionnelle de temporalité s'effectue ainsi par l'analyse husserlienne de la rétention et de la protention. Mais d'un autre côté, Husserl demeure dans les limites de la tradition en fixant le présent comme point-source. Il maintient

¹¹⁰ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.94-95.

¹¹¹ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.95.

ainsi en quelque sorte l'indépendance du passé, du présent et du futur, car il différencie le point-source comme présent des rétentions qui ne peuvent naître que de celui-ci. Pour preuve : « En allant le long du flux ou avec lui, nous avons une suite continue de rétentions appartenant au point initial.¹¹² » La rétention ne peut être que par rapport à un présent comme point originaire, c'est-à-dire d'un présent comme point initial qui diffère des changements que lui fait subir la rétention. Il existe donc un présent originaire indépendant du passé et du futur qui joue le rôle de point-source.

Peut-on ainsi analyser la temporalité chez Husserl? Les *Leçons* semble problématiser la division ou la séparation nette entre le point d'origine du présent et la rétention, mais en soutenant également l'existence d'un présent comme point initial de toute expérience. C'est en suivant cette difficulté que Derrida parle de l'*inquiétude* de Husserl :

« La vigueur avec laquelle il soutient que la rétention et la protention appartiennent à la sphère de l'originarité pourvu qu'on l'entende « au sens large », l'insistance avec laquelle il oppose la validité absolue du souvenir primaire à la validité relative du souvenir secondaire, manifestent bien son intention et son inquiétude. Son inquiétude parce qu'il s'agit de sauver ensemble deux possibilités apparemment inconciliables : a) le maintenant vivant ne se constitue comme source perceptive absolue qu'en continuité avec la rétention comme non-perception. La fidélité à l'expérience et aux « choses mêmes » interdit qu'il en soit autrement; b) la source de la certitude en général étant l'originarité du maintenant vivant, il faut maintenir la rétention dans la sphère de la certitude originaire et déplacer la frontière entre le présent pur et le non-présent [...].¹¹³ »

La séparation du présent et de la rétention entre perception et non-perception est au centre de la problématique derridienne de l'origine en tant que présent. Derrida analyse la philosophie de la présence comme philosophie croyant à la manifestation du présent comme donatrice de la signification. Husserl se retrouve dans l'entre-deux : il accepte le présent comme point d'origine, mais il accepte également que la séparation de l'impression originaire et de la rétention se nuance jusqu'à s'effacer. Cette appréhension du présent comme point d'origine, connu par les limites d'un encadrement, permet la saisie et la possibilité de l'« expérience » de la conscience. Sans la possibilité d'un arrêt momentané sur une image du présent, nous avons

¹¹² Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p.44.

¹¹³ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.74-75.

uniquement l'« expérience » d'un toujours changeant, d'un champ illimité et chaotique de perceptions. Sans présent, il n'y a ni avant, ni après, ni passé, ni futur, que de l'illimité. La rétention ou la trace rétentionnelle n'est donc possible que grâce à l'existence du présent comme point d'origine.

« [...] est-ce que la nécessité phénoménologique, la rigueur et la subtilité de l'analyse husserlienne, les exigences auxquelles elle répond et auxquelles nous devons d'abord faire droit, ne dissimulent pas néanmoins une présupposition métaphysique? Ne cachent-elles pas une adhésion dogmatique ou spéculative qui, certes, ne retiendrait pas la critique phénoménologique hors d'elle-même, ne serait pas un résidu de naïveté inaperçue, mais *constituerait* la phénoménologie en son dedans, dans son projet critique et dans la valeur institutrice de ses propres prémisses : précisément dans ce qu'elle reconnaîtra bientôt comme la source et le garant de toute valeur, le « principe des principes », à savoir l'évidence donatrice originaire, le *présent* ou la *présence* de sens à une intuition pleine et originaire.¹¹⁴ »

Ainsi se dessine une double *idéauté* dans le cadre du présent. *Premièrement*, le présent comme lieu de donation de la signification pour chaque nouvelle intuition, et *deuxièmement*, le présent comme *idéauté*, comme ce qui demeure toujours le même et ouvre la possibilité de la donation de la signification. Sans cette double *idéauté* du présent, l'évidence donatrice originaire se voit sans lieu d'activité, le point d'origine d'où surgit le « *principe des principes* » disparaît et la signification s'efface. C'est pour cette raison que Derrida décrit le présent comme l'idéauté de l'idéauté, c'est-à-dire que l'idéauté de la donation originaire n'est possible que grâce à l'idéauté du présent comme forme identique à tout moment.

Le présent se donne comme le *lieu d'apparition* de tout ce qui apparaît à la conscience. En ce sens, il est la *limite* qui inaugure la possibilité pour le foyer de sens de se présenter à la conscience. Pour ce faire, le présent doit se différencier d'une manière absolue par rapport au passé et au futur. Ainsi, la description que nous avons donnée de l'auto-affection se trouve être au centre de l'analyse de la temporalité de la philosophie de la présence. Dans le cas contraire où nous ne pouvons plus établir de

¹¹⁴ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.2-3.

différences nettes entre le passé, le présent et le futur, nous ne pouvons plus distinguer chaque essence pour ce qu'elle est. Sans ce lieu d'apparition et sans l'auto-affection de celui-ci, le foyer de sens n'existe pas et ainsi aucune réactivation n'est possible. En tenant compte de ces conséquences, nous n'exagérons pas en affirmant que le présent est le point central de la philosophie de la présence. Nous ne serons pas surpris également de le retrouver au centre de la déconstruction de la philosophie de la présence.

III

Troisième figure de l'origine Présence

Nous pouvons comparer l'analyse des trois figures de l'origine à la description des vaisseaux sanguins de tout organisme; la première figure représente le cœur d'où provient le sang, la deuxième en tant que lieu où se propage le sang, soient les veines, et, finalement, la troisième est le sang nourrissant l'organisme. Le cœur, les veines et le sang forment l'organisme de la philosophie de la présence, si l'une des trois figures vient à manquer, l'organisme en entier périt. Ainsi, toute description, essayant de traiter chacune des trois figures individuellement, est vouée à la difficulté d'analyser individuellement ce qui ne peut s'analyser qu'en un tout. Nous faisons subir de fausses divisions à un organisme dont chaque partie représente un maillon essentiel au fonctionnement de l'ensemble. En traitant ainsi l'origine en tant que *foyer de sens* et en tant que *présent* indépendamment de l'origine en tant que *présence*, nous divisons ce qui ne se divise qu'artificiellement. Nous sommes donc contraints, dans cette analyse de la troisième figure de l'origine, de reprendre et de répéter certains concepts que nous avons déjà analysés dans les parties précédentes. Par cette réappropriation de certains concepts, nous serons enfin en mesure de décrire et d'analyser le système entier de la philosophie de la présence et du même coup décrire l'origine de celle-ci.

Avant toute chose, récapitulons ce que nous avons décrit jusqu'ici dans les deux premières figures de l'origine. Premièrement, nous avons analysé le foyer de sens

comme lieu de l'essence. De cette analyse, nous avons tiré plusieurs concept-clés de la philosophie de la présence, soit la répétition, l'objectivité, l'identité, le signe, etc. Deuxièmement, nous avons décrit le présent comme lieu d'apparition du foyer de sens. L'analyse du présent nous a permis de faire ressortir la temporalité propre à la philosophie de la présence. Le présent comme point originaire de toute apparition à la conscience ne peut se former que par son auto-affection. C'est seulement par cette auto-affection que le foyer de sens peut se présenter à la conscience. Ainsi nous avons décrit le cœur et les veines, il ne nous reste plus que le sang qui nous permettra de présenter un tableau complet de l'origine de la philosophie de la présence.

Qu'est-ce que la présence?

« L'essence est la présence¹¹⁵ »; « la forme est la présence même¹¹⁶ »; la présence se décline donc de plusieurs manières, mais renvoie toujours à une réflexion métaphysique. L'essence et la forme, comme nous l'avons vu, se ramènent inévitablement à un foyer de sens. Elles limitent la recherche de la signification des concepts; rendu à ce point-limite le « ce que c'est » apparaît dans toute sa *force de loi*.

Une autre définition nous est donnée, mais cette fois-ci de manière plus développée, dans la *Grammatologie* :

« On pressent donc déjà que le phonocentrisme se confond avec la détermination historique du sens de l'être en général comme *présence*, avec toutes les sous-déterminations qui dépendent de cette forme générale et qui organisent en elle leur système et leur enchaînement historial (présence de la chose au regard comme *eidos*, présence comme substance/essence/existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), présence à soi du cogito, conscience, subjectivité, co-présence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de l'ego, etc.) Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence.¹¹⁷ »

Eidos, substance, essence, *ousia*, maintenant (instant), etc., cette liste, que nous pouvons nommer, non sans risque, liste de synonymes, renvoie à la possibilité d'atteindre une

¹¹⁵ Derrida, *De la grammatologie*, p.437.

¹¹⁶ Derrida, « La forme et le vouloir-dire » in *Marges*, p.188.

¹¹⁷ Derrida, *De la grammatologie*, p.23.

limite. Celle-ci comme foyer de sens demeure un produit de la métaphysique. La cause de cette limite, pour reprendre la division des quatre genres du *Philèbe*, provient de l'extérieur de la *phusis*, elle est le produit d'une cause transcendante. Cette limite, Derrida nous en donne une définition :

« [...] par un geste qui consistait à lui donner un *centre* [à l'épistémè], à la rapporter à un *point de présence*, à une *origine fixe*. Ce centre avait pour fonction non seulement d'*orienter* et d'*équilibrer*, d'*organiser* la structure [...] mais de faire surtout que le *principe d'organisation* de la structure *limite* ce que nous pourrions appeler le *jeu* de la structure.¹¹⁸ »

Cette origine fixe émet les règles du jeu, donc les limites délimitant le bon et mauvais emploi du jeu. Pour que les règles de la philosophie de la présence soient respectées, nous devons être en mesure d'entrer en contact avec l'origine fixe. Ce contact se forme par la *présence* dans le présent de la conscience, de l'essence, de l'eidos, d'une substance, d'une forme, etc., d'un concept provenant du foyer de sens comme origine des règles du jeu. Citons Derrida :

« [...] toute l'histoire du concept de structure [...] doit être pensée comme une série de substitutions de centre à centre. Ce centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes et des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme histoire de l'Occident, serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies. La *forme matricielle* en serait [...] la *détermination de l'être* comme *présence* à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms de fondement, de principe ou de centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.).¹¹⁹ »

L'apparition dans le présent de la conscience de l'essence comme présence se rattache à la forme matricielle de la détermination de l'être. Se dévoile ainsi le lien entre la possibilité du présent et la possibilité pour la présence de se manifester dans la forme du présent. Le « ce que c'est » de chaque concept, apparaît comme *présence du foyer de sens dans le présent de la conscience*. La présence fait apparaître le sens originaire de chaque concept. À chaque fois qu'il y a présence, il y a l'apparition dans le présent de la conscience du sens originaire. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer que la présence réactive cette signification univoque en réactivant l'origine comme foyer de sens : « [...] reconduire à l'origine au sol fondateur d'un concept, comme si quelque

¹¹⁸ Derrida, « La structure, le signe et le jeu » (1966) in *L'écriture et la différence*, p.409. Nous soulignons.

¹¹⁹ Derrida, « La structure, le signe et le jeu », p.411.

chose de tel existait, comme si telle *limite* inaugurale et imaginaire ne réveillait pas le mythe rassurant d'un *signifié transcendantal* [...].¹²⁰ » Le signifié transcendantal se confond avec l'origine comme foyer de sens, il *limite*, tout comme le fait le foyer de sens, la recherche de la signification d'un concept. Mais qu'est-ce que le signifié transcendantal? Tâchons de répondre à cette question, elle nous permettra de jeter une lumière plus éclairante sur le concept de présence.

Signifié transcendantal

Derrida définit en ces mots le concept de « signifié transcendantal » :

« [un] signifié en un certain sens « transcendantal » (comme on disait au Moyen Âge que le transcendantal –*ens, unum, verum, bonum*– était le « *primum cognitum* ») impliqué par toutes les catégories ou toutes les significations déterminées, par tout lexique et pour toute syntaxe, donc pour tout signifiant linguistique, ne se confondant simplement avec aucun d'eux, se laissant pré-comprendre à travers chacun d'eux, restant irréductible à toutes les déterminations époquales qu'il rend pourtant possible, ouvrant ainsi l'existence du logos et n'étant lui-même que pour le logos : c'est-à-dire n'étant rien avant le logos et hors de lui.¹²¹ »

Le signifié transcendantal s'affiche comme étant l'essence une et véritable de chaque concept. Derrida juxtapose le champ des transcendants (*ens, unum, verum et bonum*) au concept de signifié, c'est-à-dire qu'il explicite l'essence même du signifié tel que le définit et l'emploie l'histoire de la philosophie occidentale. C'est dans le but de mettre en lumière la nature du signifié que Derrida forme le concept de signifié transcendantal. D'un autre côté, cette définition permet à Derrida de décrire la différence entre le signifié et le signifiant. Dans le cadre d'une philosophie admettant l'existence d'un signifié transcendantal, il ne peut ressortir qu'un rôle subalterne pour le signifiant. Le signifié transcendantal existe indépendamment de tout signifiant, il subsiste en-dehors de tout contexte linguistique. Derrida écrit : « Il faut qu'il y ait un signifié transcendantal pour que la différence entre signifié et signifiant soit quelque part absolue et irréductible.¹²² » L'essence d'un concept existe sans l'aide d'aucune langue, d'aucun son, d'aucune lettre, donc d'aucun signifiant. Le signifié est, quand bien même

¹²⁰ Derrida, « La puits et la pyramide » in *Marges*, p.83.

¹²¹ Derrida, *De la grammatologie*, p.33.

¹²² *Id.*

il n'y a personne pour le *dire*. La philosophie de la présence impose une hiérarchie à la composition du signe. La nécessité du signifié s'oppose à la non-nécessité du signifiant. Ce jeu hiérarchisant entre le *nécessaire* et le *non-nécessaire* tend même à un effacement du signifiant.

Histoire du signe : passage

Pour Derrida, cette théorie du signe (signifié/signifiant) est le produit exclusif de la métaphysique de la présence.

« Dans cette séquence finie mais relativement longue qu'on appelle la métaphysique, le signe a donc pu devenir l'objet d'une *théorie*, il a pu être considéré, regardé comme quelque chose ou à partir de quelque chose de ce qui se donne à voir dans l'intuition, à savoir de l'*étant-présent* [Nous soulignons] : théorie du signe à *partir* de l'*étant-présent* mais aussi et du même coup *en vue* de l'*étant-présent*, en vue de la *présence* [Nous soulignons], l'être-en-vue marquant aussi bien une certaine autorité théorique du regard que l'instance de la visée finale, le *télos* de la réappropriation, l'ordination de la théorie du signe à la lumière de la parousie. Ordination aussi, comme logique, à l'*idéauté invisible d'un logos qui s'entend-parler, au plus proche de lui-même, dans l'unité du concept et de la conscience* [Je souligne].¹²³ »

Le signe fait partie de l'histoire de la philosophie de la présence par sa double composante : 1) le signifié transcendantal, produit du foyer de sens, est visé par la réactivation de la signification univoque, et 2) le signifiant comme apparition dans le langage, écrit et parlé, du signifié transcendantal. En traitant ainsi le signe comme *réactivation* et comme *réappropriation*, donc comme *re-présentation*, la philosophie de la présence apparaît comme une philosophie du passage, dont le centre, l'origine, se présente et s'absente. « En déterminant l'être comme présence (présence sous la forme de l'objet ou présence à soi sous l'espèce de la conscience), la métaphysique ne pouvait traiter le *signe* que comme *passage*.¹²⁴ » Derrida poursuit :

« Lieu de passage, passerelle entre deux moments de la présence pleine, le signe ne fonctionne dès lors que comme le renvoi *provisoire* d'une présence à une autre. [...] Le procès du signe a une histoire, la *signification* est même l'histoire *comprise* : entre une présence originelle et sa réappropriation circulaire dans une présence finale. La présence à soi du savoir absolu, la conscience de l'être-auprès-de-soi dans le logos, dans le concept absolu, n'auront été distraites d'elles-mêmes que le temps d'un détour et le temps d'un signe. Le temps du signe est alors le temps du renvoi. Il signifie la

¹²³ *Id.*

¹²⁴ Derrida, « Le puits et la pyramide », p.82.

présence à elle-même, organiser la circulation de sa provision. Depuis toujours le mouvement de la présence perdue aura déjà engagé le processus de sa réappropriation.¹²⁵ »

L'époque du signe, qui correspond à l'époque de la présence et du temps, se déroule entre une *origine* et un *telos*. C'est ainsi que Derrida analyse l'histoire de la philosophie occidentale. Il décrit cette histoire comme la tentative de réappropriation de l'origine par le *telos*. Entre cette réappropriation et l'origine comme foyer du sens, se déroule l'histoire de la *philosophie de la présence* (ou métaphysique de la présence). Ce mouvement de l'histoire comme réappropriation de l'origine, Derrida en trace le portrait dans son article *Ousia et gramma* : « [...] aucun *sens* (en quelque sens qu'on l'entende, comme essence, comme signification du discours, *comme orientation du mouvement entre une archie et un telos* [Nous soulignons]) n'a jamais pu être pensé dans l'histoire de la métaphysique autrement qu'à partir de la présence et comme présence.¹²⁶ » Le temps qui se déroule entre l'origine et le *telos* est neutralisé lors de la réappropriation de l'état d'origine *par* le *telos*. Entre ces deux pôles de l'histoire se joue l'histoire de la philosophie : « Entre la tragédie originaire et le triomphe messianique, il y a la philosophie [...].¹²⁷ » Cette « *tragédie originaire* », cette perte tragique de la présence pleine du foyer de sens, est décrite par Derrida, comme une *chute*¹²⁸ originaire. La notion de chute renvoie inévitablement à une origine, à un *fondement perdu*. Cette origine perdue se trouve à être le foyer de sens de toute signification. Une fois cette origine perdue, la signification n'existe que sous une forme disséminée. L'histoire de la philosophie de la présence débute lorsque l'origine s'éclate et s'éparpille. L'éclatement, la dissémination de ce point originaire, fait subir à la signification un éparpillement de son pouvoir. Il y a chute dans la multiplicité, un éloignement de l'unité de la signification. Chute, éparpillement, éloignement, dissémination, éclatement, tous ces mot-concepts se fixent, s'agrippent à la notion d'origine. La réappropriation de l'origine perdue par le *telos* efface l'éloignement régnant entre la source de la signification et le sujet. Cette réunion dans la *présence pleine* de l'origine

¹²⁵ *Id.*

¹²⁶ Derrida, « *Ousia et gramma* », p.58.

¹²⁷ Derrida, « *Métaphysique et violence* » p.192.

¹²⁸ Voir, « *Supplément de copule* » (1971) in *Marges*, p.244 ; *Positions*, Minuit, p.73.

ou du telos, Derrida la nomme *parousie*¹²⁹. L'origine comme foyer de sens ou comme présence pleine (présence originelle) n'a aucun besoin du signe, car elle ne connaît pas la réappropriation de la présence. L'être-auprès-de-soi de la présence pleine ne joue pas le jeu de l'absence et de la présence, elle est toujours déjà auprès de la présence.

La philosophie de la présence et du signe apparaît dès lors au moment de la chute de cette présence pleine comme origine. Cette chute instaure une distance depuis l'origine. Plus précisément, elle instaure une distance entre la présence pleine et la conscience et entre la présence et l'absence. À partir de cette chute, la présence apparaît et disparaît dans le signe. Cette apparition du foyer de sens, grâce à l'apparition dans le *présent* de la conscience de la *présence*, noue les trois figures de l'origine entre elles. 1) L'origine comme *foyer de sens*, comme lieu de l'origine pleine; 2) l'origine comme *présent*, donc comme possibilité pour la présence de se faire saisir par la conscience; 3) et l'origine comme *présence*, comme possibilité pour le foyer de sens d'apparaître dans le présent de la conscience. Par ces trois figures de l'origine, nous pouvons définir ce que Derrida appelle la *réactivation de l'origine*.

Idéalité

La voix et le phénomène définit bien cette réactivation en analysant l'*idéalité pure* contenue dans toute réactivation de l'origine. Derrida écrit :

« Non seulement parce que l'idéalité pure est toujours celle d'un « objet » idéal, faisant face, *étant présent* [Nous soulignons] devant l'acte de *répétition* [Nous soulignons], le *Vor-stellung* étant la forme générale de la présence comme proximité à un regard; mais aussi parce que seule une temporalité déterminée à partir du *présent vivant* comme de sa source, peut assurer la pureté de l'idéalité, c'est-à-dire l'ouverture de la répétition même à l'infini.¹³⁰ »

Comment assurer la « pureté » de l'idéalité lorsqu'elle apparaît à la conscience par l'entremise de la présence? Nous y avons déjà répondu en analysant l'auto-affection de chaque présent. Chaque présent subit une séparation nette envers tout autre présent, une

¹²⁹ Voir, *Grammatologie*, p.41 ; « La différence », p.10 ; « Le puits et la pyramide », p.83 ; etc.

¹³⁰ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.59.

délimitation étanche fixe chaque présent dans un espace limité. Cette étanchéité de chaque présent permet à l'idéalité de se présenter dans toute sa pureté, c'est-à-dire que l'objectivité idéale se présente à la conscience sans avoir été infectée par tout autre objectivité idéale. Par cette auto-affection, le présent ouvre la possibilité pour les objectivités idéales de se *re-présenter* en maintenant, de répétition en répétition, leur idéalité pure. La réactivation de l'origine n'est possible que grâce à cette auto-affection du présent. C'est par le présent que l'idéalité pure peut se présenter et se re-présenter toujours de la même manière et ainsi pouvoir conserver une signification *univoque*. Le rapport qu'entretient la conscience avec l'univocité des idéalités pures lui procure un contact avec ce qui transgresse l'expérience empirique : « Le rapport à la présence du présent comme forme ultime de l'être et de l'idéalité est le mouvement par lequel je transgresse l'existence empirique, la factualité, la contingence, la mondanité, etc.¹³¹ » La philosophie de la présence qui se base sur les concepts d'idéalité, d'essence, d'origine, de répétition, de présent, de vérité, d'infinité, etc., se présente comme une philosophie du présent vivant : d'une philosophie croyant à la distinction entre une vie transcendante et une vie mondaine. Pour qu'il y ait l'« existence » d'idéalité pure pour chaque concept, il doit y avoir l'existence d'une vie transcendante, d'une vie idéalisée où se situe l'idéalité éternelle de toute chose. Ce lieu c'est le foyer de sens.

Derrida résume le rôle infiniment important du présent vivant dans la philosophie de la présence : « Le présent-vivant, concept indécomposable en un sujet et un attribut, est donc le concept fondateur de la phénoménologie comme *métaphysique*.¹³² » La présence à soi de la vie transcendante, permise par la possibilité du *présent*, et cause de l'apparition de l'idéalité pure dans la conscience, signe le lien indestructible de la philosophie de la présence avec la métaphysique. Le foyer de sens et le présent forment la possibilité d'une métaphysique qui inscrit une *limite* et qui permet la venue, par la présence, d'une vie transcendante. L'existence d'une limite pour le présent et pour l'essence de chaque concept est le produit d'une cause extérieure qui fixe des délimitations à ce qui n'en n'a pas. Le principe nomologique décrit dans *Mal d'archive*

¹³¹ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.60.

¹³² Derrida, *La voix et le phénomène*, p.111.

et dans *L'autre cap* est précisément cette cause extérieure *métaphysique* qui impose des limites non-éternelles au champ de la philosophie. Le rôle de la déconstruction, et surtout de la déconstruction de l'origine, est de *mettre en doute* ces limites imposées par une autorité non-éternelle et ainsi déconstructible.

Dans un ultime résumé Derrida écrit :

« Nous avons éprouvé la solidarité systématique des concepts de sens, d'idéalité, d'objectivité, de vérité, d'intuition, de prescription, d'expression. Leur matrice est l'être comme *présence* : proximité absolue de l'identité à soi, être-devant de l'objet disponible pour la répétition, maintenance du présent temporel dont la forme idéale est la présence à soi de la *vie* transcendante dont l'identité idéale permet *idealiter* la répétition à l'infini.¹³³ »

La présence à soi du foyer de sens dans le présent de la conscience fonde le système de la philosophie de la présence. Ces trois figures forment l'origine de l'histoire de la philosophie occidentale. Sans cette origine métaphysique de la philosophie de la présence, les concepts de sens, d'idéalité, de limite, d'essence, d'origine ne pourraient faire partie de notre paysage philosophique. En ébranlant les fondations du présent, de la présence et du foyer de sens, c'est le système entier que nous ébranlons et mettons en doute. La déconstruction de l'origine s'attaque à ces fondations en déconstruisant les limites émises par la philosophie de la présence.

¹³³ *Id.*

DEUXIÈME PARTIE

Origine

Le terrain sur lequel Derrida entreprend la déconstruction de la philosophie de la présence nous est maintenant connu. *La présence du foyer de sens dans le présent de la conscience* est ce que nous a dévoilé notre analyse du texte derridien portant sur la description de l'histoire de la philosophie occidentale. Ce dévoilement a permis de mettre en lumière la *cooriginarité* des trois figures de l'origine et leur articulation. La déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence ne peut s'effectuer qu'à partir de la connaissance de la constitution des éléments fondateurs de la présence.

Cette seconde partie sera consacrée à la déconstruction de ces éléments fondamentaux de la présence. Ce ne peut être qu'à partir de cette déconstruction que nous pourrions décrire la *différance* et le rôle central de la *rayure de l'origine*. La déconstruction qui s'amorce dès les premiers écrits de Derrida s'attaque à l'origine de la philosophie de la présence par le biais de la problématique du présent. Comme nous l'avons décrit dans la première partie, le présent est ce par quoi une essence peut se présenter à la conscience. La déconstruction derridienne se concentre donc à déconstruire le lieu dans lequel la présence apparaît. En se concentrant ainsi à la déconstruction de la figure du présent, Derrida s'attaque à l'ensemble de la structure originaire de la philosophie de la présence. Comme nous l'avons noté dans notre analyse de la figure du présent, s'attaquer au présent équivaut à nier l'existence d'un foyer de sens et la possibilité pour un même savoir de se réactiver identiquement.

Cette déconstruction de l'origine par le biais de la figure du présent ne peut que nous mener à la *différance*. Mais comment s'y rendre ? Nous proposons, pour ce faire, de décrire le « concept » d'écriture. La déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence ne se fait, pour Derrida, que par une redéfinition du concept d'écriture. Derrida vise une réforme du concept d'écriture, c'est-à-dire une réforme de la conception vulgaire de l'écriture. Par cette réforme, Derrida tente de mettre en valeur l'articulation de tout langage et de tout phénomène par la description de l'écriture généralisée. Tout ce qui est, est en raison de l'écriture généralisée. Pour pouvoir décrire la différence, nous devons absolument analyser la redéfinition du concept d'écriture.

Nous entreprendrons de décrire l'écriture en analysant le « concept » de trace. Derrida élabore pour la première fois le « concept » de trace dans *De la grammatologie*, c'est-à-dire dans le contexte de la redéfinition du concept d'écriture. La description de la trace nous mènera à l'analyse des notions centrales de l'articulation de l'écriture. Le retard originaire, l'espacement, la différence et l'hymen seront au cœur de la redéfinition de l'écriture comme trace.

I

Pour une réforme de l'écriture *Trace comme écriture*

De la grammatologie ou pour une re-définition du concept d'écriture. Derrida propose de déconstruire le concept de signifié transcendantal et d'établir une « science » de l'écriture –la grammatologie- comprenant autant la possibilité de l'écriture que celle du langage. Cette déconstruction du concept de signifié transcendantal entraîne avec elle une déconstruction complète de la structure duelle/oppositionnelle de la philosophie de la présence, c'est-à-dire une déconstruction de ce que Derrida nomme le phonocentrisme et le logocentrisme. En s'attaquant au signifié transcendantal, Derrida met en branle une mise en doute totale de la philosophie de la présence. Par la trace comme écriture et comme re-définition de l'écriture et du langage, Derrida désarticule les fondations du logocentrisme –qu'il définit lui-même comme métaphysique de l'écriture phonétique- en rayant l'origine –comme foyer de sens, comme présent et comme présence- de la philosophie de la présence. C'est par une réforme du concept « vulgaire » de l'écriture que Derrida peut déconstruire la structure duelle/oppositionnelle du signifié/signifiant permit par le phonocentrisme, et du même coup ébranler la possibilité même de la présence.

Écriture

La description de l'écriture, ayant pour articulation la *trace*, aboutit à une définition d'une *écriture généralisée* comprenant tant la formation de l'écriture dite

« vulgaire » que la formation du langage comme *phonè*. Cette écriture généralisée comme écriture s'entend comme l'articulation gérant tout type de langage ou d'écriture. C'est pourquoi Derrida écrit : « Nous croyons que l'écriture généralisée n'est pas seulement l'idée d'un système à inventer, d'une caractéristique hypothétique ou d'une possibilité future. *Nous pensons au contraire que la langue orale appartient déjà à cette écriture.*¹³⁴ » Toute structure langagière s'organise à partir d'une écriture comme écriture généralisée. Mais pour que cette écriture puisse être l'*origine* même de tout langage, nous devons sacrifier la croyance au langage structuré comme signifié/signifiant, donc il faut se défaire de la croyance à l'existence d'un signifié transcendantal qu'admet le phonologisme comme origine.

« Le phonologisme ne souffre aucune objection tant que l'on conserve les concepts courants de parole [signifié/signifiant] et d'écriture [signifiant du signifiant du signifié] qui forment le tissu solide de son argumentation. Concepts courants, quotidiens et de surcroît, ce qui n'est pas contradictoire, habités par une vieille histoire, limités par des frontières peu visibles mais d'autant plus rigoureuses. *Nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture, si réelle et si massive qu'elle soit, n'a été possible qu'à une condition : que le langage « originel », « naturel », etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même écriture.*¹³⁵ »

Comment prouver que le langage « originel » *n'a jamais existé*? Quelles preuves nous sont données que l'écriture précède *originellement* la structure signifié/signifiant du langage « originel »? Et en quoi l'écriture déconstruit la totalité du système de la philosophie de la présence?

Le concept « vulgaire » de l'écriture transmis par la tradition philosophique se donne dans les liens qui l'unissent avec l'origine phonologique du langage. Comme son nom l'indique, le phonologisme provient de *phonè* soit en grec *phônêma* qui signifie « son de voix ». Le langage tient son origine d'une *mise en son* d'un signifié à travers les sons émis par la voix. Le signe se forme donc lorsque les premières paroles résonnent : le signifié résonne dans un signifiant (*phonè*) et produit un premier signe. Le signifié se présente dès lors toujours avant le signifiant, il est la condition de

¹³⁴ Derrida, *De la grammatologie*, p.81. Nous soulignons.

¹³⁵ Derrida, *De la grammatologie*, p.82. Nous soulignons.

possibilité du langage, même si tout langage se forme à partir du signe (signifié/signifiant).

« Et le signe doit être l'unité d'une hétérogénéité, puisque le signifié (sens ou chose, noèse ou réalité) n'est pas en soi un signifiant, une *trace* : en tout cas n'est pas constitué dans son sens par son rapport à la trace possible. L'essence formelle du signifié est la *présence*, et le privilège de sa proximité au logos comme *phonè* est le privilège de la présence.¹³⁶ »

L'acte originaire du langage apparaît double : 1) la possibilité pour le *foyer de sens* de se présenter dans le *présent* de la conscience, et 2) la possibilité pour cette présence de se juxtaposer à un signifiant extérieur à lui-même. Cette juxtaposition fonde originairement le signe (signifié/signifiant) comme origine du langage. Le signe « reste donc dans la descendance de ce logocentrisme qui est aussi un phonocentrisme : *proximité absolue de la voix et du sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens.*¹³⁷ » Le langage se fonde sur cette proximité entre le *phonè* (signifiant) et la présence du foyer de sens (signifié) : l'origine première du langage est donc la distinction entre le signifié et le signifiant.

L'écriture se définit comme signifiant du signifiant du signifié, c'est-à-dire comme le signifiant du signifiant de la parole. Ainsi, le signifiant écrit est le dérivé du signifiant parlé. D'après la filiation entre le signifié transcendantal et le signifiant parlé, le signifiant écrit ne peut être qu'une technique de reproduction du signifiant parlé. L'écriture est à une double distance du signifié transcendantal, elle s'éloigne de toute possibilité de proximité avec la présence du foyer de sens. Elle ne peut dans ce cas n'être qu'un instrument de représentation mnémotechnique détaché de tout lien de proximité phonè/présence. Derrida écrit : « L'époque du logos [logocentrisme] abaisse donc l'écriture pensée comme médiation de médiation et chute dans l'extériorité du sens.¹³⁸ » Du premier couple signifié transcendantal/signifiant parlé, nous pouvons en inscrire un second : signifiant parlé/signifiant écrit ou écriture/parole. De ce second couple qui laisse présager une hiérarchie, se joue la définition de l'écriture en tant que signifiant du signifiant du signifié.

¹³⁶ Derrida, *De la grammatologie*, p.31.

¹³⁷ Derrida, *De la grammatologie*, p.23. Nous soulignons.

¹³⁸ Derrida, *De la grammatologie*, p.24.

Pour réformer le concept « vulgaire » d'écriture, la déconstruction doit déprendre l'écriture de ses liens avec la structure duelle/oppositionnelle (signifié/signifiant) de la philosophie de la présence. L'écriture n'a plus rien à voir avec la définition traditionnelle de l'écriture comme représentation mnémotechnique. Par cette réforme, en plus d'une attaque contre le concept « vulgaire » de l'écriture, Derrida amorce une déconstruction de la structure entière de la philosophie de la présence.

Nous ne pouvons décrire l'écriture qu'en analysant ce qui lui sert d'articulation, c'est-à-dire en nous concentrant à décrire la trace. En l'écriture comme trace, Derrida propose une description tout autre de l'origine du langage et de l'écriture. Ce n'est que par cette description que nous parviendrons à analyser la réforme du concept « vulgaire » d'écriture et ainsi préparer le terrain pour la description de la différence.

Trace

Derrida définit la trace par ces mots :

« La trace est l'effacement de soi, de sa propre présence, elle est constituée par la menace ou l'angoisse de sa disparition, de la disparition de sa disparition. Une trace ineffaçable n'est pas une trace, c'est une présence pleine, une substance immuable et incorruptible, un fils de Dieu, un signe de la parousie et non une semence, c'est-à-dire un germe mortel.¹³⁹ »

La trace est ce qui ne se présente jamais comme présence, car tout en apparaissant elle disparaît. Elle ne peut se présenter dans le présent de la conscience, nous ne pouvons la *saisir* comme présence du foyer de sens dans le présent de la conscience. L'*insaisissabilité* de la trace, sa disparition dans son apparition, produit la temporalité comme espacement et articulation de toute « expérience » possible, c'est-à-dire qu'elle permet le changement continu et non répétable de l'« expérience ». Derrida décrit l'écriture comme trace :

¹³⁹ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.339.

« C'est par l'archi-écriture, [...] archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et du langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même située comme un objet dans son champ.¹⁴⁰ »

Étant la condition de possibilité 1) de la temporalisation, 2) du rapport à l'autre et 3) du langage, l'écriture ne peut apparaître en tant que telle que comme trace, c'est-à-dire qu'elle ne peut espérer produire un signe ineffaçable donné comme présence. Derrida est catégorique : l'écriture « ne peut se laisser réduire à la forme de la présence¹⁴¹ », tout ce qui apparaît disparaît aussitôt, rien ne demeure, seule l'insaisissabilité joue. Ainsi, l'écriture apparaît tout en disparaissant et est présente tout en étant absente du système qu'elle articule. Explicitons cette articulation de la trace en tenant compte de l'exemple du langage.

Tout système langagier, qu'il soit scientifique, algébrique ou symbolique, s'articule par la trace, c'est-à-dire que tout signe linguistique est présent tout en étant absent. Mais que veut dire être présent tout en étant absent ? Pourquoi un signe ne peut-il pas apparaître et demeurer présent en tant que présence ? La réponse est simple : à chaque moment qu'un signe apparaît il renvoie immédiatement à un autre signe. Ce jeu de renvoi ne marque pas seulement la successivité linéaire de tout langage, mais également la signification de chaque signe. La signification ne se donne pas dans le présent de la conscience, mais bien dans le jeu de renvoi qu'instaure la trace.

La trace s'attaque ainsi au cœur de la structure de la philosophie de la présence et du signe en déconstruisant son *origine même*. Derrida tente de réformer l'origine de la philosophie de la présence en proposant d'édicter la trace comme origine. En procédant ainsi, Derrida mine l'origine même de la philosophie de la présence, car il s'attaque à la logique interne de la présence.

« La trace n'est pas seulement la disposition de l'origine, elle veut dire ici –dans le discours que nous tenons et selon les parcours que nous suivons– que l'origine n'a même pas disparue, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine. Dès lors, pour arracher le concept de trace au schéma classique qui le ferait dériver d'une présence ou d'une non-trace

¹⁴⁰ Derrida, *De la grammatologie*, p.88.

¹⁴¹ Derrida, *De la grammatologie*, p.83.

originnaire et qui en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originnaire ou d'archi-trace. Et pourtant nous savons que ce concept détruit son nom et que, si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originnaire.¹⁴² »

La trace originnaire est originnaire tout en contredisant cette originarité, elle fonde tout en renversant à chaque instant ses propres fondations. L'origine comme trace est une origine tout en étant *au même instant* une non-origine. Elle doit être pour qu'il y ait quelque chose ; dans ce cas elle est véritablement l'origine de tout ce qui apparaît ; mais *en même temps*, elle n'apparaît jamais en tant que telle, ce qui abolit toute possibilité d'origine « fondationnelle ». « Or qu'il n'y ait pas d'origine, c'est-à-dire d'origine simple; que les questions d'origine transportent avec elle une métaphysique de la présence, c'est bien ce qu'une méditation de la trace devrait sans doute nous apprendre.¹⁴³ » Derrida, en tenant la trace pour l'origine, tout en sachant qu'elle ne peut l'être, soutient qu'elle est et n'est pas *en même temps*. Qu'il y ait trace originnaire et non-trace originnaire *en même temps* réduit la trace à être tout en *n'étant pas*, à être *présente* tout en étant *absente*. La trace originnaire, qui s'efface en apparaissant, contredit, en s'effaçant, la prétention de la philosophie de la présence à vouloir établir une origine pleine. En disparaissant aussitôt qu'elle apparaît, la trace originnaire, qui n'est pas originnaire, *retarde* à l'infini l'acte « fondationnel » d'une origine absolue. Le *retard originnaire*, que Derrida définit dans son article *Freud ou la scène de l'écriture*, « fait droit à une double nécessité : reconnaître la différence de l'origine et du même coup raturer [rayer] le concept de *primarité*.¹⁴⁴ » Ainsi, l'origine, qui devait être l'acte de primarité se diffère, grâce à l'articulation de la trace, à l'infini. La trace originnaire n'apparaît jamais, son apparition se conjugue avec sa propre disparition, rendant ainsi l'origine non-originnaire, car se différant à l'infini :

« Dire qu'elle est originnaire, c'est du même coup effacer le mythe d'une origine *présente* [Nous soulignons]. C'est pourquoi il faut entendre « originnaire *sous rature* [sous rayure], faute de quoi on dériverait la différence d'une origine pleine. *C'est la non-origine qui est originnaire* [Nous soulignons].¹⁴⁵ »

¹⁴² Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

¹⁴³ Derrida, *De la grammatologie*, p.109.

¹⁴⁴ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.302.

¹⁴⁵ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.302-303.

En rayant l'origine, Derrida raye du même coup la possibilité de la saisie par le présent d'un signifié du foyer de sens. La structure du présent, admettant l'auto-affection de chaque présent comme possibilité de l'apparition et de la saisie en chair et en os de phénomènes, s'annule par l'impossibilité pour la trace d'apparaître et d'être saisie. La rayure du *présent* détourne la possibilité pour le foyer de sens d'apparaître comme présence dans la conscience. La limite du présent, instituée par l'auto-affection, éclate et produit une interaction, une interdépendance, pour ce qui apparaît. « Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre, comme autre dans le même, aucune différance ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait.¹⁴⁶ »

Le signe comme origine du langage se lie aux prémisses de la philosophie de la présence, cette origine accueille en elle-même la possibilité de la présence comme saisie d'un signifié provenant du foyer de sens. Par ce saisissement d'un signifié, le signe laisse apparaître la structure du présent comme saisie. À chaque présent est saisi quelque chose qui demeure, grâce à l'auto-affection, le même. Comme nous l'avons vu, cette possibilité de l'auto-affection de chaque présent permet la possibilité de la répétition qui elle-même justifie la possibilité de la présence du foyer de sens. Ce concept de saisissabilité est au cœur de la structure de la philosophie de la présence et de l'origine du langage comme signe. Tout signifié doit se laisser saisir dans l'auto-affection de chaque présent, il doit apparaître et se répéter comme le même à chaque fois qu'il est saisi par un signe.

L'écriture comme trace se desserre de cette emprise de la *saisissabilité* en annulant la possibilité pour chaque présent de se protéger et de se contenir contre les autres présents. L'effacement de la trace dans son apparition même annihile la possibilité de la saisie. La trace apparaît tout en disparaissant, elle ne peut être saisie, nous ne pouvons mettre la main dessus et la conserver, elle diffère indéfiniment. La trace ne peut être ceci ou cela, elle n'est jamais ceci ou cela, elle est toujours autre. La trace est *insaisissable*, elle ne peut donc se prêter au jeu de la prédication : « *La trace*

¹⁴⁶ Derrida, *De la grammatologie*, p.98.

elle-même n'existe pas. (Exister, c'est être, être un étant, un étant-présent, *to on.*)¹⁴⁷ »

Ailleurs Derrida écrit :

« Il faut pour excéder la métaphysique qu'une trace soit inscrite dans le texte métaphysique tout en faisant signe, non pas vers une autre présence ou vers une autre forme de la présence, mais vers un tout autre texte. Une telle trace ne peut être pensée *more metaphysica*. Aucun philosophème n'est paré pour la *maîtriser* [Nous soulignons]. Et elle (est) cela même qui doit se dérober à la *maîtrise* [Nous soulignons]. Seule la présence se *maîtrise*. [Nous soulignons].¹⁴⁸ »

Mettre la main sur un signifié et le *maîtriser*, le saisir pour ce qu'il est, le conserver sans contamination d'un autre signifié, se donne comme la structure permise par la figure du présent.

La différence marquée de la délimitation entre le passé, le présent et le futur tend à s'embrouiller en raison de l'impossibilité pour le présent de se constituer indépendamment des autres présents comme présent-passé et présent-futur. En rayant la possibilité du présent, auto-déterminé par lui-même par l'auto-affection, Derrida déconstruit la structure de la temporalité employée depuis toujours par la tradition philosophique en attaquant le point-limite, l'origine, de la distinction entre le passé, le présent et le futur. Derrida s'attaque à la *limite* gérant la délimitation de la différence entre les trois couches temporelles qui constituent l'« expérience philosophique » du temps. Il raye cette limite en instituant l'archi-trace comme origine non-originnaire. La délimitation s'efface devant le retard originnaire de la trace, car celle-ci, disparaissant tout en apparaissant, résiste à la saisie intentée par les limites de l'auto-affection de chaque présent. Par cette rayure du point-limite du présent, et ainsi par l'élimination de la délimitation entre les trois couches temporelles, Derrida complique le passage de l'une à l'autre. Quand peut-on affirmer que nous saisissons un présent-passé ou un présent-futur ou tout simplement que nous saisissons un présent-présent sans complexifier le rapport existant entre ces trois couches? Derrida met en branle une *rayure générale* du vocabulaire traditionnel de la temporalité en contestant la délimitation entre les trois couches temporelles.

¹⁴⁷ Derrida, *De la grammatologie*, p.238.

¹⁴⁸ Derrida, « Ousia et grammè », p.76.

Ainsi, en déconstruisant la temporalité donnée par la philosophie de la présence, Derrida s'oblige à reconsidérer l'origine même de la présence. En refusant d'admettre le présent comme lieu indépendant du passé et du futur, Derrida déconstruit en entier le terrain de la présence. La jonction du foyer de sens et de la conscience se déroule dans le présent temporel, dans un présent indépendant du passé et du futur, car l'essence ainsi donnée à la conscience peut se répéter dans celle-ci peu importe le contexte du passé et du futur. Dans l'introduction à *l'Origine de la géométrie*, Derrida démontre bien le lien de réciprocité que forme l'essence d'un concept et le sens originaire : recouvrer l'origine d'un concept revient à saisir l'essence, son sens originaire. Le présent recouvre donc l'origine, une origine essentielle et absolue, une signification originaire. En acceptant qu'il y ait un sens originaire provenant d'un foyer de sens, nous acceptons le schéma du présent et de la temporalité qui en suit. La trace originaire et le retard originaire rejettent la possibilité des trois figures de l'origine de la philosophie de la présence ; c'est la limite existant tant dans le foyer de sens, comme lieu de l'essence, que celle délimitant et permettant le présent, comme lieu de l'apparition de l'essence par la présence, que Derrida raye. L'origine de la philosophie de la présence rayée, il ne reste qu'à rejeter le sens originaire et l'existence du foyer de sens. Derrida l'exprime explicitement : « *La trace est en effet l'origine absolue au sens général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue au sens général. La trace est la différance qui ouvre l'apparaître et la signification.*¹⁴⁹ »

La trace, déconstruisant la structure du présent, déconstruisant ainsi le lieu d'apparition de la présence du foyer de sens, détourne la signification du signifié. Sans pouvoir apparaître et être saisi par le présent, le signifié en tant que présence, se raye, il ne peut plus jouer le rôle essentiel qu'il jouait précédemment, il se raye tout comme se raye le signifiant. L'acte originaire du signifié comme présence du foyer de sens dans un signifiant, acte originaire du langage, se biffe, il ne peut plus apparaître dans les limites du présent, il ne peut plus ainsi apparaître du tout. Devant cette impossibilité de l'apparition et de la saisie du signifié, la question de la signification s'ouvre à une toute

¹⁴⁹ Derrida, *De la grammatologie*, p.95. Nous soulignons.

nouvelle origine et elle provoque du même coup une remise en question du signe et de l'écriture. La rayure du *signifié* et du *signifiant* signifie une mise en cause de l'origine traditionnelle du langage et de l'écriture. Plus précisément, ces rayures mettent en cause la filiation de la signification et du signe. Par cette rayure du *signifié*, nous sommes confrontés à la réouverture de la question de la signification.

Avant de poursuivre avec la réouverture de la question de la signification, nous allons creuser un peu plus la description de la trace en nous concentrant à exposer ce que nous nommons « dangereusement » sa « logique ». Ce détour nous semble obligatoire, il permettra d'expliciter 1) la « temporalité » de la trace, 2) le lien entre la trace et le retard originaire que nous avons jusqu'à maintenant à peine esquissé, 3) l'élaboration de l'espace comme articulation de la trace et 4) la présentation générale de la « logique » de la trace par la description de l'*hymen*.

II

« Logique » de la trace :
Entre-deux

Proposer une « logique » de la trace n'est-ce pas prétendre que la trace se laisse circonscrire par les schèmes logiques de la tradition philosophique? N'avons-nous pas précédemment décrit la trace comme ce qui *n'est pas*, comme ce qui disparaît en apparaissant, comme ce qui ne se laisse pas saisir, maîtriser, conserver, comme ce qui ne peut apparaître dans le présent de la conscience? Il est juste d'affirmer que la trace *n'est pas*, car jamais elle nous apparaîtra comme un étant-présent, mais elle demeure tout de même à la racine de tout ce qui est. Nous ne pouvons la rejeter du revers de la main sous prétexte qu'elle *n'est rien* et que nous ne la connaissons jamais. Il nous faut plutôt nous pencher sur sa « composition » et sur ses conséquences « logiques ». Il est plus juste de caractériser cette « logique » d'illogique, car la logique jusqu'ici admise par la tradition philosophique, ne réussit pas à décrire la composition et les conséquences de la trace.

Cette « logique » illogique nous fournira ce que nous nommerons la « *logique* » de l'*entre-deux*. Pour mettre en lumière cette « logique », nous nous concentrerons à la description de la « structure » temporelle de la trace —« structure » qui s'avèrera être également celle de la *différance*. Ainsi, par cette description de la temporalité de la trace, nous entrerons de plain pied dans la problématique de la *rayure*, car elle-même se com-« prend » dans les limites de la « logique » de l'*entre-deux*.

La trace se donne comme ce qui ne peut se présenter en chair et en os dans le présent de la conscience, car elle n'apparaît jamais *comme telle* : en apparaissant elle disparaît. Cette impossibilité de saisir dans le présent de la conscience la trace a pour conséquence de compliquer le schéma temporel (passé, présent, futur) hérité de la tradition philosophique. Pour qu'une essence puisse apparaître à la conscience et pour que celle-ci *saisisse* cette essence pour ce qu'elle est, un lieu d'apparition doit avoir été aménagé. Ce lieu ne peut être que le présent. De plus, pour que le présent saisisse l'essence pour ce qu'elle est *comme telle* dans toute sa pureté, une démarcation nette doit s'établir entre les trois moments temporels : le passé doit se démarquer du présent comme le présent du futur. C'est ce que nous avons décrit, en suivant Derrida, comme auto-affection de chaque présent. La trace contredit cette visée de la philosophie de la présence de contenir le passé, le présent et le futur dans les limites étanches. Cette contradiction s'illustre principalement par deux conséquences : la *rayure de l'origine* et le *retard originaire*.

L'origine de la philosophie de la présence, que nous avons divisée en trois figures cooriginaires dans la première partie, fonde *une fois pour toute* les règles gérant le jeu de la présence. La possibilité pour une essence d'apparaître comme présence dans le présent de la conscience se donne dès l'origine de la philosophie de la présence, dès l'*instant* où celle-ci a été fondée. Cette structure de la présence se maintient grâce à un schéma temporel précis fondé par la figure du présent. La présence du foyer de sens dans la conscience se règle sur la possibilité d'un présent isolé du passé et du futur. La trace ou l'archi-trace comme trace originaire, se développe au-delà de ce schéma temporel. Étant ce par quoi tout apparaît, la trace se donne comme l'origine de toute chose. Cependant, comme origine, la trace ne reproduit pas l'acte de fondation originaire qui sous-tend la philosophie de la présence. Étant donné que la trace n'apparaît jamais *comme telle*, elle ne peut fonder *une fois pour toute* par sa propre apparition une « philosophie de la trace » et reproduire ainsi l'acte de fondation de la philosophie de la présence. En n'apparaissant pas *une fois pour toute* à l'origine, mais

étant tout de même l'origine de toute apparition, la trace est une origine non-originale : une ~~origine~~ sous rayure. L'origine n'eut jamais lieu et n'aura jamais lieu, car la trace ne fondera jamais *une fois pour toute* en apparaissant une origine une et simple. La trace originale déjoue l'origine une et simple, car elle ne se donne jamais comme origine, même si elle demeure l'origine. La trace originale est originale tout en n'étant pas originale, elle contredit sa propre forme originale. Comment la trace originale peut-elle être origine si elle ne se donne jamais *comme telle* en apparaissant une fois pour toute? La rayure de l'origine se joue toute entière dans l'impossibilité pour la trace d'apparaître pour ce qu'elle *est* et d'être saisie et conservée comme origine.

Cette insaisissabilité de la trace fait que l'origine se diffère continuellement. Derrida désigne ce délai perpétuel par l'expression du retard originale. Cette expression marque le cœur de la structure de la trace, car elle décrit de manière explicite la « logique » de la trace. La trace originale comme retard originale illustre l'insaisissabilité de la trace comme origine, mais également de tout ce qui se rattache à la trace, donc de tout ce qui apparaît. La trace se retarde elle-même en étant insaisissable, elle ne peut reprendre le retard, car si elle le fait, elle se sacrifie comme trace et devient présence, elle apparaît comme un étant-présent. Toujours elle tente de reprendre le retard contracté dès l'origine, mais jamais elle ne peut le faire sous peine de ne plus « être » une trace. Selon l'hypothèse qu'elle comble son retard, la trace apparaîtrait à ce moment comme présence, elle se donnerait autrement que ce qu'elle « est ». La trace comme origine n'advient que dans un effet d'après-coup ou de contretemps. Au lieu de se donner *comme telle* dans un acte de présence, dans le coup ou dans le temps, la trace ne se « donne » que dans l'intervalle entre la présence et l'absence, entre l'envers et l'avant. Les exemples d'après-coup et de contretemps doivent être corrigés : la trace n'« advient » que dans l'intervalle entre le coup et l'après coup et entre le temps et le contretemps. Le retard se joue dans l'entre-deux des oppositions, là où précisément n'a jamais lieu la présence ou l'absence, là où se déjoue la structure duelle/oppositionnelle. Nous reviendrons en détail sur cette « logique » de l'entre-deux dans notre description de l'*hymen*, mais juste avant, décrivons de manière plus explicite le lien entre le retard originale de la trace et le temps.

Husserl et la trace

Le retard original ne se forme que dans une déconstruction du concept de temps présent dans la tradition philosophique. « Ces concepts de *présent*, de *passé* et d'*avenir*, tout ce qui dans les concepts de temps et d'histoire en suppose l'évidence classique –le concept métaphysique de temps en général– ne peut décrire adéquatement la structure de la trace.¹⁵⁰ » La trace n'est jamais présente *en tant que telle*, elle ne se donne jamais dans le présent de la conscience ou comme étant-présent. Rien en elle ne participe à la division entre le passé, le présent et l'avenir, car jamais, sous peine de n'être plus une trace, elle n'apparaît, se fait saisir et maîtriser comme le fait l'essence de la philosophie de la présence. Au-delà de la maîtrise et de la saisie, la trace demeure ce qui ne se présente pas dans le présent de la conscience, et ce, parce qu'elle ne peut apparaître. « Il faut penser la trace avant l'étant¹⁵¹ », écrit Derrida, qui laisse sous-entendre par cette affirmation, qu'il faut penser la trace au-delà du présent. L'étant ne peut être saisi que dans un présent. La trace n'est pas un étant saisissable et maîtrisable pour le présent, mais ce qui, par-delà l'être, outrepassa les limites du présent et de la présentation. La trace échappe au contrôle du présent, car tout en apparaissant elle disparaît, tout en étant présente elle est absente. Les frontières entre le passé, le présent et le futur tendent à disparaître devant le retard original.

Dans *La différence*, Derrida écrit à propos de la temporalité de la trace : « [...] la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé et un futur comme présents modifiés.¹⁵² » Le « présent » temporel de la trace, si une telle expression est compréhensible, s'affecte tant du passé que du futur pour se former : « [...] chaque élément dit « présent » apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà

¹⁵⁰ Derrida, *De la grammatologie*, p.97.

¹⁵¹ Derrida, *De la grammatologie*, p.69.

¹⁵² Derrida, « La différence », p.13.

creuser par la marque de son rapport à l'élément futur [...] ¹⁵³ »; le présent n'est plus ce qui, au-delà de tout rapport avec le passé et le futur, demeure dans les seules limites qui le sépare de ce qui est avant et de ce qui vient après.

Cette première approche de la temporalité de la trace nous fait signe vers la temporalité décrite par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Derrida ne renie pas sa dette à l'endroit des *Leçons* de Husserl, il considère que ce travail demeure le premier pas vers une sortie de la notion traditionnelle de temps. Admettre l'interdépendance entre le passé, le présent et l'avenir, c'est-à-dire en considérant le présent comme dépendant du passé et de l'avenir, signifie qu'Husserl refuse d'enfermer le présent dans les limites étanches de l'auto-affection.

Donnons un exemple de cette temporalité husserlienne. Prenons un exemple cinématographique simple : trois images : □□□ : 1) première image, passé/champ/regardant ; 2) deuxième image, présent/contre-champ/regardé ; 3) troisième image, futur/*reaction shot*. Pensons à une scène classique : *Rear window* d'Alfred Hitchcock ; 1) James Stewart, jumelle en main, regardant par la fenêtre les allés et venus des voisins (passé/champ/regardant) ; 2) plan d'un voisin se querellant avec sa femme (présent/contre-champ/regardé) ; et 3) plan du visage de James Stewart réagissant à la vue de cette chicane de ménage (futur/*reaction shot*). Pour saisir la signification de chaque image et de la scène en générale nous devons tenir compte de la relation de dépendance qui gère chaque image. La signification générale de la scène se dévoile dans le visage de James Stewart, c'est-à-dire dans le *reaction shot*. Mais pour que ce *reaction shot* puisse devenir effectif, il doit être en relation avec les deux autres images qui le précèdent. Le *reaction shot* est l'aboutissement qui unit les trois images dans un même tout, mais il ne peut se donner pour lui-même en-dehors de toute relation. La « réaction » de James Stewart ne signifie rien si elle n'est pas précédée par le champ/contre-champ. Le présent est affecté par ce qui le précède et par ce qui lui succède, il ne peut plus recevoir sa signification que de sa seule existence. Il faut que je

¹⁵³ *Id.*

me souvienn (rétention) de ce qui est advenu dans le passé et que j'attende (protention) ce qui se passe dans le futur pour émettre une signification du présent.

Les conséquences de ce schéma temporel décrit par Husserl sont claires : 1) la différence entre le passé, le présent et le futur tend à se confondre¹⁵⁴ ; 2) la possibilité pour une essence du foyer de sens de se présenter comme présence dans le présent de la conscience se voit contredite, car il n'existe plus de lieu dans lequel l'essence peut se présenter en toute pureté en raison de la contamination du passé et du futur dans le présent. Derrida est sensible à cette nouvelle constitution du présent comme en fait foi ce passage de la *Différance* :

« [...] cette constitution du présent, comme synthèse « originaire » et irréductiblement non-simple, donc, *stricto sensu*, non-originaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions (pour reprendre ici, analogiquement et provisoirement, un langage phénoménologique et transcendantal qui se révélera tout à l'heure inadéquat) que je propose d'appeler *archi-écriture*, *archi-trace* ou *différance*.¹⁵⁵ »

Ainsi, Derrida tout en reconnaissant sa dette envers Husserl, se détache aussitôt de celui-ci en critiquant la structure linéaire de la temporalité. Derrida, dans un passage central de la *Grammatologie*, souligne l'aspect linéaire de la temporalité présente dans les *Leçons* de Husserl :

« [...] déconstruire la simplicité de la présence ne revient pas seulement à tenir compte des horizons de présence potentielle, voire d'une « dialectique » de la protention et de la rétention qu'on installerait au cœur du présent au lieu de l'en entourer. Il ne s'agit donc pas de compliquer la structure du temps tout en lui conservant son homogénéité et sa successivité fondamentales, en montrant par exemple que le présent passé et le présent futur constituent originairement, en la divisant, la forme du présent vivant. Une telle complication, qui est en somme celle-là même que Husserl a décrite, s'en tient, malgré une audacieuse réduction phénoménologique, à l'évidence, à la présence d'un *modèle linéaire* [Nous soulignons], objectif et mondain.¹⁵⁶ »

Comme Derrida l'affirme à plusieurs reprises, la rétention et la protention *compliquent* le schéma temporel en effaçant en partie les frontières entre le passé et le futur. Il n'en

¹⁵⁴ « Malgré le motif du maintenant ponctuel comme « *archi-forme* » (*Urform*) (*Ideen I*) de la conscience, le contenu de la description, dans les *Leçons* et ailleurs, interdit de parler d'une simple identité à soi du présent. Par là se trouve ébranlé non seulement ce qu'on pourrait appeler l'assurance métaphysique par excellence, mais, plus localement, l'argument du « *im selben Augenblick* » dans les *Recherches*. » Derrida, *La voix et le phénomène*, p.71.

¹⁵⁵ Derrida, « La différence », p.14.

¹⁵⁶ Derrida, *De la grammatologie*, p.97-98.

demeure pas moins que cette structure temporelle reste tributaire du modèle traditionnel de la temporalité, c'est-à-dire la ligne. C'est à partir de la déconstruction du modèle linéaire de la temporalité que Derrida est en mesure de décrire la trace et le retard originaire en-dehors de la temporalité husserlienne.

Le retard originaire et le temps

La déconstruction du schéma temporel et de sa successivité linéaire apparaît chez Derrida dans sa réappropriation de la temporalité freudienne. Dans l'article *Freud ou la scène de l'écriture*, Derrida, inspiré par le travail de Freud, décrit le retard originaire en ayant recours aux concepts freudiens de retard et d'après-coup. Nous tenterons de suivre en partie le chemin qu'emprunte Derrida pour décrire la pensée de Freud en nous concentrant à analyser deux points : 1) la composition de la mémoire et 2) le passage de l'écriture inconsciente à l'écriture préconsciente et consciente. Derrida reconnaît dans la description freudienne de la mémoire et du jeu de renvoi du texte conscient à l'écriture inconsciente l'exposition de l'écriture comme trace. Derrida retrouve chez Freud ce qu'il nomme une « radicalisation de la *pensée de la trace* », radicalisation qui ne peut mener qu'à une réflexion sur « l'articulation de l'écriture au sens courant et de la trace en général.¹⁵⁷ » Cette réflexion de l'articulation de la trace se lie chez Freud au thème du retard et de l'après-coup. Ainsi, Freud associe sa réflexion sur la temporalité (retard, après-coup) à celle de la trace. Derrida ne put qu'être sensible au lien que fit Freud entre la temporalité comme retard et la trace. Tentons de décrire ce lien si essentiel pour la « pensée » de Derrida en suivant ce qu'il écrit dans son article *Freud ou la scène de l'écriture*.

1) Mémoire

Derrida reprend, *mutatis mutandis*, l'illustration employée par Freud dans *Note sur le « bloc magique »* pour décrire l'écriture comme trace. Freud tente, dans cet article, de décrire, grâce au « bloc magique », la formation de la mémoire. Ce qu'il

¹⁵⁷ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.339.

essaie d'illustrer est le double jeu paradoxal de la « capacité de réception illimitée » et de « la conservation de traces durables ». Freud résume le problème en ces mots :

« Nous posséderions un système *Pc-Cs*, qui reçoit les perceptions, mais ne garde d'elles aucune trace durable, de sorte qu'envers chaque nouvelle perception il peut se comporter comme une feuille non écrite. Les traces durables des excitations reçues se produiraient dans des « systèmes mnésiques » situés en arrière.¹⁵⁸ »

Le « bloc magique » illustre cette perception et cette conservation. En ce qui nous concerne, ce n'est pas à ce problème du « bloc magique » que nous nous attarderons, quoique son mécanisme apparaîtra dans quelques instants, mais bien à la formation de ce qui se trouve dans la mémoire comme inconscient.

La mémoire se forme de *traces mnésiques* : « Nos perceptions laissent dans notre appareil psychique une trace, que nous pouvons appeler trace mnésique. Nous appelons mémoire la fonction qui s'y rapporte.¹⁵⁹ » La trace mnésique se forme dans la mémoire grâce au travail de frayage qu'elle institue entre les neurones ψ : les « neurones (ψ) opposeraient des grilles de contact à la quantité d'excitation et en garderaient ainsi la trace imprimée [...].¹⁶⁰ » Ce jeu de frayage de la trace mnésique ne cesse jamais, toujours elle poursuit son chemin. « Si nous voulons vraiment rattacher les processus psychiques à nos systèmes, la trace mnésique ne peut consister qu'en modifications persistantes de leurs éléments.¹⁶¹ » Chaque trace mnésique poursuit son chemin, modifiant sa formation et ainsi interdisant la saisie et la conservation d'un *sens unique* – entendons le double sens de cette expression. « [...] au travail *itinérant* de la trace, *produisant et non parcourant sa route* [Nous soulignons], de la trace qui trace, de la trace qui se fraye elle-même, son chemin.¹⁶² » Le chemin tracé par la trace ne mène nulle part, le tracé de ce chemin se donne au fur et à mesure que la trace trace. Mais si chaque trace se forme sans arrêt un nouveau chemin, si elle ne se conserve pas dans un *sens unique*, c'est qu'elle ne peut se joindre à une *logique de l'identité*. Cette trace-ci ne peut se définir comme étant *une*, comme pouvant se définir une fois pour toute et se

¹⁵⁸ Freud, « Note sur le « bloc magique (1925) » in *Œuvres complètes*, vol. XVII, P.U.F., p.140.

¹⁵⁹ Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), P.U.F., p.457.

¹⁶⁰ Freud, « De l'esquisse d'une psychologie scientifique » (1895) in *Naissance de la psychanalyse*, P.U.F., p.320.

¹⁶¹ Freud, *L'interprétation des rêves*, p.457.

¹⁶² Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.317.

donner dans son identité. « La trace comme mémoire n'est pas un frayage pur qu'on pourrait toujours récupérer comme *présence simple* [Nous soulignons], c'est la *différence insaisissable et indivisible entre les frayages*.¹⁶³ » Chaque trace mnésique ne se donne qu'à travers un jeu de différence. Nous connaissons cette trace-ci qu'en raison de la différence qu'elle forme envers toutes les autres traces. « La différence entre les frayages, telle est la véritable origine de la mémoire [...].¹⁶⁴ » La trace mnésique se rapporte ainsi à une double différence : 1) une différence incessante dans sa propre formation et 2) une différence dans le tracé de chaque trace mnésique. Cette seconde différence est tributaire de la première, car si chaque trace mnésique se donne comme ayant un *sens unique*, la différence ne joue que le rôle logique qui lui est attribuée depuis le *Sophiste* de Platon, soit le rôle de soutien au côté de l'identité : permettre la définition *identitaire* de chaque étant grâce à la différence spécifique. Platon, Aristote et la tradition philosophique refusent qu'une différence incessante joue dans la formation même de chaque étant, état qui sacrifie ainsi l'identité une et éternelle de chaque essence et du même coup le recours à une logique de l'identité. La seule manière qu'il reste pour départager chaque étant est de se rabattre sur la différence qui existe entre chaque étant au-delà de l'identité. Cette prédominance de la différence sur l'identité est le premier pas dans la différence.

2) Écriture psychique/écriture consciente

La raison pour laquelle Derrida dirige son attention sur la formation de la mémoire freudienne apparaît dès lors que nous appréhendons ce réseau de traces mnésiques comme une écriture. Mais quel genre d'écriture ? La réponse est simple : l'écriture comme trace ou comme *grammè* (grammatologie). *L'écriture psychique* : telle est le nom de ce réseau de différences formé par les traces mnésiques. Mais avant de poursuivre la description de l'écriture comme trace, revenons à la distinction émise plutôt entre la conscience –comme « lieu » de réception illimité- et la mémoire

¹⁶³ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.299.

¹⁶⁴ *Id.*

(inconscient) —comme « lieu » de conservation des perceptions de la conscience. Ce qui intéresse Derrida dans son article *Freud ou la scène de l'écriture*, est le passage d'une trace mnésique à l'état de conscience. Citons un passage dans lequel Freud définit la distinction entre la perception et la mémoire et entre la mémoire et l'apparition à la conscience des traces mnésiques :

Perception. —Ce sont les neurones où apparaissent les perceptions et auxquels s'attache le conscient, mais qui ne conservent en eux-mêmes aucune trace de ce qui est arrivé, car *le conscient et la mémoire s'exclut mutuellement*. [...] *Inconscient* — (l'inconscient) est un second enregistrement ou une seconde transcription, aménagé suivant les autres associations —peut-être suivant des rapports de causalité. Les traces de l'inconscient correspondraient peut-être à des souvenirs conceptionnels et seraient aussi inaccessibles au conscient. *Préconscient* —(le préconscient) est la troisième transcription liée aux représentations verbales et correspondant à notre moi officiel.¹⁶⁵ »

C'est vers une *écriture psychique* du rêve que se tourne Derrida pour décrire le « passage » entre l'inconscient et le conscient. Cette description nous permet de mettre en valeur le jeu de différence de la mémoire (inconscient) et la différence qui s'instaure dès le moment où un élément de la mémoire se transfère dans la conscience (ou préconscience)

L'écriture psychique du rêve ne peut se rapporter à un code, à une grammaire, qui établit la signification de chaque image apparue dans le rêve. « L'écriture psychique, par exemple celle du rêve qui « suit des frayages anciens » [...] ne se laisse lire à partir d'aucun code.¹⁶⁶ » Pour Freud, le rêve donne une série d'images recelant une signification latente. Les images sont les produits exclusifs du rêveur. Le « contenu latent¹⁶⁷ » inséré dans le « contenu manifeste » et restitué par le travail d'analyse, comme signe caché derrière un second signe, est le produit unique du rêveur. De plus, le même signe peut apparaître à travers de multiples signes, tout dépend du rêve. Cette instabilité du signe, du « contenu latent », complique le travail d'analyse. Le rêveur n'a « pas de matériel signifiant ou de texte préalable qu'il se contenterait d'utiliser, même s'il ne s'en prive pas.¹⁶⁸ » Plutôt que de recourir à un texte déjà écrit,

¹⁶⁵ Freud, *Lettre 52* (6-12-96) in *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., p.154-155.

¹⁶⁶ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.310.

¹⁶⁷ Cf. Freud, *L'interprétation des rêves*, p.124.

¹⁶⁸ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.310.

qui ne suffirait que de transcrire ou de traduire de l'inconscient au conscient, le rêveur construit, à partir du matériau inconscient, « sa propre grammaire.¹⁶⁹ » Nous entrevoyons déjà la différence entre le texte inconscient, formé par le réseau des traces mnésiques, et le texte conscient produit par un travail de substitution. Le « contenu latent » jamais n'apparaît pour lui-même en tant qu'image dans le rêve, toujours il apparaît sous les formes d'un autre signe.

« L'absence de tout code exhaustif et absolument infaillible, cela veut dire que dans l'écriture psychique, *qui annonce ainsi le sens de toute écriture en général* [Nous soulignons], la différence entre signifiant et signifié n'est jamais radicale.¹⁷⁰ » Dans l'écriture psychique du rêve, derrière chaque élément apparaissant comme matériau du rêve peut se cacher un signe : par exemple un jeune homme « va chez le coiffeur pour se faire couper les cheveux. Une grande femme au visage sévère vient à lui et lui coupe la tête. Il reconnaît que la femme est sa mère.¹⁷¹ » La tête coupée ne peut renvoyer d'après Freud qu'à la castration. Le signe tête renvoie à un autre signe que lui-même. Cette substitution de signe n'affecte pas seulement le signifié, c'est-à-dire que le signifié pénis ne vient pas s'adjoindre au signifiant tête pour former un nouveau signe, mais bien que le signifié/signifiant pénis se substitue comme « contenu latent » au signifié/signifiant tête. Le signe pénis symbolise comme unité du mot et de la signification, la tête comme image. L'image se ramène tant au signifié qu'au signifiant, la différence entre ces deux parties du signe tend à disparaître, le signifiant apparaissant sur un pied d'égalité avec le signifié. Le « contenu latent » se donne, comme produit de l'inconscient, qu'à travers un autre signe (signifiant/signifié) qui se présente comme substitut. Cette substitution est le libre produit du rêveur et non le produit d'un code permanent. Cette liberté du rêveur annule la possibilité d'établir un système de traduction qui servirait à analyser à tout coup ce signe par un autre signe. Plus important encore, devant la possibilité d'une traduction et d'un code permanent, d'un dictionnaire de la signification des rêves, la distinction entre le signifié et le signifiant apparaîtrait dans toute sa pureté. « Il n'y a de traduction, de système de traduction, que

¹⁶⁹ *Id.*

¹⁷⁰ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.311.

¹⁷¹ Freud, *L'interprétation des rêves*, p.315.

si un code permanent permet de substituer ou de transformer les signifiants en gardant le même signifié, toujours *présent* malgré l'absence de tel ou tel signifiant déterminé.¹⁷² » La substitution se forme au-delà de la différence entre le signifié et le signifiant, car en se donnant comme substitut, l'*image* « substituante » se donne autant comme signifié que comme signifiant. « La possibilité radicale de la substitution serait donc impliquée par le couple de concepts signifié/signifiant, donc par le concept de signe lui-même.¹⁷³ »

Creusons un peu plus la possibilité de traduction, elle nous dévoilera la différence ineffaçable entre l'inconscient et le conscient. Derrida écrit, toujours en suivant Freud :

« On parle à tort, nous dit Freud, de traduction ou de transcription pour décrire le passage de pensées inconscientes par le préconscient vers la conscience. Ici encore, le concept métaphysique de traduction ou de transcription n'est pas dangereux en ce qu'il fait référence à l'écriture mais en ce qu'il suppose un texte déjà là, immobile, présence impassible d'une statue, d'une pierre écrite ou d'une archive dont on transporterait sans dommage le *contenu signifié* [Nous soulignons] dans l'élément d'un autre langage, celui du préconscient ou du conscient.¹⁷⁴ »

L'écriture de la mémoire, de l'inconscient, ne forme pas un texte, un texte écrit qui ne suffit qu'à transposer, qu'à « symptomatiser », pour le faire apparaître dans le préconscient et le conscient. L'écriture de la mémoire n'est qu'un réseau de différences où diffère tant la composition des traces mnésiques que la relation entre chaque trace. « La texte conscient n'est donc pas une transcription par ce qu'il n'y a pas eu à transposer, à transporter un texte *présent ailleurs* sous l'espèce de l'inconscience.¹⁷⁵ » La trace mnésique qui se donne que dans un réseau de différences ne peut se laisser saisir et conserver par le *présent* et ainsi se fixer, se figer dans une signification exclusive nous rappelant le spectre de la présence. La trace mnésique et le réseau de différences qui la conserve, ne se déploient que dans la différence qui s'exerce au-delà de toute possibilité de présent ou de saisie par le présent, c'est-à-dire au-delà de tout principe d'identité et de présence du foyer de sens. « Il n'y a pas de texte écrit et

¹⁷² Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.310.

¹⁷³ *Id.*

¹⁷⁴ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.312-313.

¹⁷⁵ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.313.

présent ailleurs, qui donnerait lieu, *sans être modifié* [Nous soulignons], à un travail et à une temporalisation (celle-ci appartenant, si l'on suit la littéralité freudienne, à la conscience) qui lui seraient extérieurs et flotteraient à sa surface.¹⁷⁶ » La différence inscrite entre l'écriture inconsciente et l'écriture préconsciente ou consciente apparaît dans toute sa lumière : le passage de l'inconscient au préconscient provoque *nécessairement* une *modification* de l'élément inconscient. De ce fait « il n'y a donc pas de vérité inconsciente à retrouver parce qu'elle serait écrite ailleurs¹⁷⁷ »; la trace mnésique de l'inconscient ne se donne jamais comme vérité en tant que telle.

Derrida résume bien la situation :

« Une certaine altérité –Freud lui donne le nom métaphysique d'inconscient- est définitivement soustraite à tout processus de présentation par lequel nous l'appellerions à se montrer en personne [Nous soulignons]. Dans ce contexte et sans ce nom, l'inconscient n'est pas comme on sait, une présence à soi cachée, virtuelle, partielle. Il se diffère, cela veut dire sans doute *qu'il se tisse de différences* [Nous soulignons] et aussi qu'il envoie, qu'il délègue des *représentants* [Nous soulignons], des *mandataires* [Nous soulignons]; mais il n'y a aucune chance pour que le mandant « existe », soit présent, soi « lui-même » quelque part et encore devienne conscient.¹⁷⁸ »

Freud l'écrit lui-même, ce « que nous appelons inconscient, *ne peut en aucun cas parvenir à la conscience*.¹⁷⁹ » C'est pourquoi, l'inconscient, qui, comme le rappelle Derrida, se tisse de différences, ne peut se traduire ou se transcrire, c'est-à-dire transposer son signifié, qui demeure le même tant dans l'inconscient que dans le préconscient, dans un nouveau signifiant situé dans le lieu du préconscient et du conscient. Comment une trace mnésique peut-elle apparaître *en personne* dans le présent de la conscience, si elle ne peut l'être dans l'inconscient? Ainsi, « puisque le passage à la conscience n'est pas une écriture dérivée et répétitive, transcription doublant l'écriture inconsciente, il se produit de manière originale et, dans sa secondarité même, il est originaire et irréductible.¹⁸⁰ » En raison de l'impossibilité pour l'écriture « consciente » ou « préconsciente » de se former à partir d'une traduction de

¹⁷⁶ *Id.*

¹⁷⁷ *Id.*

¹⁷⁸ Derrida, « La différance », p.21.

¹⁷⁹ Freud, *L'interprétation des rêves*, p.522.

¹⁸⁰ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.314.

l'écriture inconsciente, elle se donne comme une matière originale bien que secondaire par rapport à l'inconscient.

3) Retard, après-coup, supplément

Tâchons d'explicitier le lien qui unit l'écriture « consciente » à l'écriture inconsciente, car c'est à partir de ce lien qu'apparaissent les concepts de *retard* et d'*après-coup*. Émettons une première distinction entre 1) l'écriture « consciente » ou « préconsciente » que nous nommerons, en suivant Derrida, le *texte présent* et 2) l'*écriture inconsciente*. Le *texte présent* se réfère à des données produites par l'inconscient mais qui apparaissent à travers des travestissements émis par le préconscient. Cette dissimulation se donne comme l'essence du *texte présent*. Ce qui apparaît dans le présent de la conscience est la parure, le travestissement du signe inconscient. Dans le rêve cité plus haut, le rêveur lit comme *texte présent*, le fait qu'une *tête* est coupée. Ce qui apparaît dans le présent de la conscience, dans les limites du *texte présent*, est la dissimulation de la peur de la castration. Le dévoilement de cette dissimulation se produit *après-coup*, à *retardement*, au-delà de la présentation dans le présent de la conscience. « Toujours déjà, c'est-à-dire dépôts d'un *sens qui n'a jamais été présent* [Nous soulignons], dont le présent signifié est toujours reconstitué à retardement, nachträglich, après coup, *supplémentairement* [...].¹⁸¹ » Le *texte présent* présente un signe, par exemple une tête tranchée, qui se donne pour lui-même et non pour autre chose. Ce n'est qu'*après-coup* que le déguisement est enlevé et que le signe « tête coupée » renvoie au signe « pénis ». ¹⁸² Jamais le *texte inconscient* n'apparaît

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² Derrida fait référence dans son article *Freud ou la scène de l'écriture*, mais sans le citer, à un passage de *L'interprétation des rêves* où Freud décrit le processus de retardement. Citons ce passage qui nous semble éclairant pour la suite des choses : « Mais il est de fait que les processus primaires sont donnés dès le début, alors que les processus secondaires se forment peu à peu au cours de la vie, entravent les processus primaires, les recouvrent et n'établissent peut-être sur eux leur entière domination qu'à notre maturité. Cette apparition tardive des processus secondaires fait que le fond même de notre être, constitué par des impulsions de désirs de l'inconscient, reste à l'abri des atteintes et des inhibitions du préconscient, dont le rôle est restreint une fois pour toutes à indiquer aux impulsions de désirs venue de l'inconscient les voies qui les mèneront le mieux à leur but. Ces désirs inconscients seront, pour tous nos efforts psychiques ultérieurs, une contrainte que ceux-ci devront accepter et qu'ils pourront tout au plus tenter de détourner et d'élever avec eux vers des buts plus nobles. C'est

dans le présent de la conscience, toujours il vient à *retardement*, *après-coup*, dans un *appel du supplément* : « L'appel du supplément est ici originaire et creuse ce qu'on reconstitue à retardement comme le présent.¹⁸³ » Le jeu de renvoi du texte vers l'extérieur de celui-ci se fait à l'encontre de la présentification dans le présent d'une essence du foyer de sens. Ce qui se présente dans le présent de la conscience ne se renvoie plus uniquement à lui-même, mais à une autre chose qui est à l'extérieur du texte présent et à l'extérieur de toute présence. La peur de la castration n'apparaît pas *comme telle* sous la forme d'un « pénis tranché », mais bien sous le signe de la « tête coupée ». Ce signe présent dans la conscience ne renvoie pas à lui-même, à l'évidence de son sens premier, il renvoie plutôt à un signe extérieur à lui-même qui se trouve à l'extérieur de la présentification. L'apparition dans le présent de la conscience du signe « tête coupée » ne signifie pas qu'à travers ce présent tout a été dit et que la seule signification littérale du signe donné *comme tel* épuise tout le potentiel significatif de ce présent, mais bien que ce présent se forme au-delà de son apparition à la conscience, dans un effet de retardement et de supplémentarité. Derrida illustre cet effet de retardement :

« Le *maintenant* B serait en tant que tel constitué par la rétention du *maintenant* A et la protention du *maintenant* C; malgré tout le jeu qui s'ensuivrait, le fait que chacun des trois *maintenant* reproduit en lui-même cette structure, ce modèle de la *successivité* [Nous soulignons] interdirait qu'un *maintenant* X prenne la place du *maintenant* A, par exemple, et que, par un *effet de retardement* [Nous soulignons], inadmissible pour la conscience, une expérience soit déterminée, dans son présent même, par un présent qui ne l'aurait pas précédé immédiatement mais lui serait très largement « antérieur ». ¹⁸⁴ »

Le « contenu latent » du présent, ce qui n'apparaît pas dans le présent de la conscience, surgit *après-coup* et affecte la composition même du présent. L'effet de retardement fait apparaître un contenu indépendant de la présentification du présent de la conscience, c'est-à-dire un contenu qui se donne au-delà de la successivité temporelle. La critique derridienne de la temporalité husserlienne, même celle des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, s'attarde à déconstruire la successivité linéaire du passé, présent et futur. En *compliquant* le schéma temporel par

aussi à ce *retard* [Nous soulignons] qu'est dû le fait qu'une partie de notre matériel mnésique demeure inaccessible à l'investissement préconscient. » Freud, *L'interprétation des rêves*, p.513.

¹⁸³ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.314.

¹⁸⁴ Derrida, *De la grammatologie*, p.98.

l'application d'une interdépendance du passé, du présent et du futur par les concepts de rétention et de protention, Husserl conserve le schéma linéaire temporel. D'après ce schéma, tout ce qui apparaît à la conscience se donne dans le présent, rien ne peut apparaître à la conscience sans apparaître une première fois dans le présent. Ce schéma temporel ne laisse donc aucune chance à un contenu inconscient de se « localiser » dans l'espace psychique du sujet. Tout ce qui est, est apparu consciemment grâce au présent de la conscience, aucun contenu inconscient ne peut avoir intégré l'espace psychique sans être précédemment apparu à la conscience. Husserl écrit :

« C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu « inconscient » qui ne deviendrait conscient qu'après-coup (*Nachträglich*). La conscience (*Bewusstsein*) est nécessairement être-conscient (*Bewusstsein*) en chacune de ses phases. De même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même ainsi la donnée originaire est déjà consciente –et sous la forme spécifique du « maintenant»– sans être objective (...) la rétention d'un contenu inconscient est impossible (...) si chaque « contenu » est en lui-même et par nécessité « originairement conscient », il devient absurde de s'interroger sur une conscience ultérieure qui le donnerait.¹⁸⁵ »

Derrida commente ce passage : « Elle prescrit [la dominance du maintenant] donc le lieu d'une problématique confrontant la phénoménologie à toute pensée de la non-conscience qui saurait s'approcher du véritable enjeu et de l'instance profonde de la division : le concept du temps.¹⁸⁶ » Il ajoute : « Ce n'est pas un hasard si les *Leçons* sur la conscience intime du temps confirment la dominance du présent et rejettent à la fois l'« après-coup » du devenir-conscient d'un « contenu inconscient », c'est-à-dire la structure de la temporalité impliquée par tous les textes de Freud.¹⁸⁷ » Ce qui se développe chez Freud en tant que temporalité est la possibilité pour un « contenu inconscient » de s'introduire dans l'espace psychique sans apparaître dans le présent et ainsi d'échapper à la linéarité du schéma temporel de la successivité. Le *maintenant* B ne peut être suivi que du *maintenant* C et suivre le *maintenant* A, c'est-à-dire qu'à chaque contenu, représenté par les lettres A-B-C, se fixe un présent, un maintenant, un étant-présent conscient qui s'insère dans un schéma obligatoirement linéaire : A est obligatoirement suivi par B et B pas C, etc. Ce schéma linéaire est cooriginaire tant pour la possibilité pour un présent d'être le point-limite, le point-source pour toute

¹⁸⁵ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p.160-161.

¹⁸⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.70.

¹⁸⁷ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.70-71.

expérience, que de l'impossibilité pour un contenu non-conscient de se présenter à la conscience.

Cet effet de retardement ébranle la croyance à un présent originaire comme point constitutif de toute expérience. Dans un ultime passage, Derrida écrit : « Que le présent en général ne soit pas originaire mais reconstitué, qu'il ne soit pas la forme absolue, pleinement vivante et constituante de l'expérience, qu'il n'y ait pas de pureté du présent vivant, tel est le thème, formidable pour l'histoire de la métaphysique, que Freud nous appelle à penser [...].¹⁸⁸ » La description de l'effet à retardement s'élargit donc au-delà des frontières de la névrose traumatique telle que décrite par Freud, elle s'inscrit dans toute expérience. Le présent ne peut se former qu'à retardement, que dans un renvoi à ce qui est extérieur à celui-ci. Le présent ne se forme que dans un *jeu de renvoi*. Exemplifions : « Notons-le : *Nachtrag* a aussi un sens précis dans l'ordre de la lettre : c'est l'appendice, le codicille, le post-scriptum. Le texte qu'on appelle présent ne se déchiffre qu'en bas de page, dans la note ou le post-scriptum. Avant cette récurrence, le présent n'est qu'un appel de note.¹⁸⁹ » Que nous dit cet exemple? Le texte présent, le texte conscient, n'a de valeur que dans le jeu de renvoi qu'il instaure avec ce qui ne s'est jamais présenté à la conscience comme présent. Le renvoi au post-scriptum, au supplément, signifie que le texte présent-conscient ne se suffit pas à lui-même et que le recours à la note de bas de page, au post-scriptum supplée à l'originalité du présent. « Le post-scriptum qui constitue le présent passé comme tel ne se contente pas, comme l'ont peut-être pensé Platon, Hegel et Proust, de le réveiller [le sens] ou de le révéler dans sa vérité. Il le produit.¹⁹⁰ » *L'effet à retardement crée la signification du présent.* La signification se donne ainsi *après-coup*, au-delà de la simple présentification d'une essence dans le présent de la conscience. « C'est donc le retard qui est originaire.¹⁹¹ » Il aura fallu qu'à l'origine, l'origine diffère elle-même, qu'elle renvoie à autre chose qu'elle-même pour être. À l'origine, il ne peut y avoir que la différence et non l'identité. *Au commencement, il y eut la différence.* L'origine ne peut être l'origine

¹⁸⁸ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.314.

¹⁸⁹ *Id.*

¹⁹⁰ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.317.

¹⁹¹ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.302.

qu'en renvoyant à une autre origine ou à un autre signe. Jamais elle ne peut ni ne put apparaître *une* et *simple*, jamais elle n'apparut comme une *origine présente*, saisissable une fois pour toute et en chair et en os. Elle dut s'inclure dans un réseau de différences et dans un jeu de renvois pour signifier ce qu'elle signifie. Comme le dit Jean-Luc Godard : « Or un seul mot, tout seul, c'est déjà le silence.¹⁹² » Pour Derrida, la signification ne se donne que dans un jeu de renvois admis par un réseau de différences : « Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par jeu systématique de différences.¹⁹³ » L'origine n'est qu'en raison de sa filiation avec le réseau de différences qu'elle forme avec toutes les autres significations possibles. Au commencement, il ne peut y avoir que le deux, qu'une multiplicité, car de l'un ou de la simplicité ne peut naître la différence.

Résumons ce qui a été dit à propos du retard originaire avant d'en tirer les conséquences. Premièrement, nous avons décrit la formation de la mémoire (inconscient) en décrivant le jeu de trace ou de frayage. Cette description nous a permis d'« appréhender » deux différences constitutives de la structure de la mémoire. Première différence : la trace mnésique diffère elle-même constamment; deuxième différence, conséquence de la première : chaque trace mnésique diffère dans son parcours. Nous avons tiré une conséquence générale de ces deux différences : pour connaître une trace mnésique, le principe d'identité s'avère inutile et infondé. La trace mnésique ne s'« appréhende » que dans le jeu de renvoi émis par le réseau de différences. Deuxièmement, il a été question du passage de l'écriture de l'inconscient – écriture décrite comme *grammè* et *espacement* – à l'écriture de la préconscience ou de la conscience. Ce n'est que dans la description du texte présent-conscient que Derrida expose et élargit les concepts d'*effet à retardement* et d'*après-coup*. La signification du texte présent-conscient ne peut se donner que dans un effet de retardement, le signe

¹⁹² Tiré du film de 1961 *Le petit soldat*.

¹⁹³ Derrida, « La différence », p. 11.

présent renvoie nécessairement à un autre signe non-présent, la signification ne se forge que dans ce jeu de renvoi qu'instaure le retardement. Le présent ne représente plus l'instance originaire de la signification du signe, tout se joue dans le jeu de renvoi qu'inaugure le réseau de différences. « Le jeu de différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même.¹⁹⁴ » Ainsi, tant dans la description de la constitution de la mémoire (inconscient) que du passage de l'écriture inconsciente (mémoire) à l'écriture consciente (préconsciente), tout se ramène à un double jeu : le jeu de la différence et le jeu de renvoi qu'instaure la différence. Le concept de retard s'entremêle dans ce double jeu et entraîne avec lui une déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence, à commencer par le concept de temps. Le retard déconstruit le concept de présent et la successivité linéaire du temps en rayant la possibilité pour la signification de s'adjoindre à la présence d'une essence dans le présent de la conscience. Le présent perd son privilège d'instance originaire constituante de toute expérience possible. La figure originaire du présent se raye d'un trait et du même coup l'unité et la simplicité d'une origine *présente* se raye également, entraînant avec elle tout l'édifice de la philosophie de la présence. Le principe d'identité, le recours à l'essence d'un concept, le privilège du présent, le principe de contradiction qui sous-tend la logique, etc., tout s'ébranle devant le concept du retard originaire. Sous le jeu de renvoi du réseau de différences se déstabilise la croyance aux limites émises par la philosophie de la présence : soit la limite de l'essence d'un concept et la limite du présent comme lieu d'apparition de l'essence d'un concept.

La trace, l'espace et l'hymen

En décrivant le jeu de renvoi du réseau de différences, nous anticipions la définition derridienne de l'écriture. L'écriture généralisée proposée dans *De la grammatologie* ayant pour articulation la trace, fait référence « au propre de l'écriture » : *l'espace*. Le recours au réseau de différences de la mémoire freudienne, qui, comme nous l'avons décrite, en analysant la trace de la trace mnésique,

¹⁹⁴ Derrida, « Sémiologie et grammatologie » in *Positions*, p.37.

ne se définit que dans l'*entre*, entre cette différence-ci et cette différence-là, elle s'instaure entre chaque différence. La signification de chaque trace mnésique ne se définit que dans le *lien de différence*, que dans l'espace séparant chaque trace. Ce jeu de renvoi du réseau de différences est la définition de l'écriture comme *grammè* ou comme *trace*. Derrida préfère parler de l'*espacement*.

Décrivons l'espacement. Derrida écrit dans *De la grammatologie* :

« Si la trace, archi-phénomène de la « mémoire », qu'il faut penser avant l'apparition entre nature et culture, animalité et humanité, etc., appartient au mouvement de la signification [Nous soulignons], celle-ci est *a priori* écrite, qu'on l'inscrive ou non, sous une forme ou une autre, dans un élément « sensible » et « spatial », qu'on appelle « extérieur ». Archi-écriture, première possibilité de la parole puis de la « graphie » au sens étroit, lieu natal de l'« usurpation » dénoncée depuis Platon jusqu'à Saussure, cette trace est l'*ouverture* de la première extériorité en général, l'énigmatique rapport du vivant à son autre et d'un dedans à un dehors : l'espacement.¹⁹⁵ »

L'ouverture de la question du sens, sa remise en question, se révèle chez Derrida par une interrogation sur le rôle de l'espacement comme articulation de la trace. De plus, l'espacement donne, par son articulation, l'*ouverture* à toute expérience possible, que ce soit le langage (signification), la mémoire, le rapport à l'autre, etc. Mais qu'est-ce que l'espacement? Cette question nous ouvre la route vers une description de la « logique » de la trace et vers la *différance*; il serait plus juste de dire que dans la description de la trace se trouve déjà exposée la *différance*. Tenons-nous en pour l'instant à la description de la trace comme espacement.

« L'espacement [...] est toujours le non-perçu, le non-présent et le non-conscient.¹⁹⁶ » L'espacement est l'insaisissabilité même. Comment *saisir* ce qui ne se donne pas comme être? Un espacement saisissable, un espacement apparaissant dans le présent-conscient s'efface lui-même, car, comme nous allons le voir et comme l'écrit Derrida, l'espacement est indescriptible : « Le non-sens ou ce non-thème de l'espacement qui met le sens en rapport avec les autres [...] les empêchant aussi de se rejoindre jamais, aucune *description* ne peut en rendre compte.¹⁹⁷ » Ainsi, c'est à partir

¹⁹⁵ Derrida, *De la grammatologie*, p.103.

¹⁹⁶ Derrida, *De la grammatologie*, p.99.

¹⁹⁷ Derrida, « La double séance » (1970) in *La dissémination*, Seuil, p.308.

d'un « concept » indescriptible que Derrida rend compte de la signification et de l'écriture généralisée comme *trace*. L'espacement n'est pas, il ne se donne pas comme un étant-présent. Je ne peux pointer, toucher, circonscrire, dé-finir l'espacement, il est au-delà de l'essence et de l'être. Il se situe plutôt *entre* toute chose : dans la *pause*, le *blanc*, la *punctuation*, l'*intervalle en général*, dans l'*écart* séparant deux étants, etc. Aucun étant ne peut représenter cet *entre*, cet écart, qui divise chaque étant et qui du même coup donne une signification à chacun d'eux, car c'est bien dans l'espacement que se trouve « l'origine de la signification.¹⁹⁸ » Ce n'est que dans l'*entre* que se donne la signification, dans l'espacement qui sépare deux signes, c'est-à-dire dans le réseau de différences qui se déploie dans le jeu de renvoi. L'origine de la signification d'un signe ne se donne plus en tant que présence d'une essence dans le présent de la conscience, mais bien dans l'espacement qui divise en différence chaque signe. Au lieu de se tourner vers l'identité « essentielle » d'un signe en tant que signifié transcendantal, l'espacement trace par son intervalle le *lien de différence* qui inaugure la possibilité de l'identité d'un signe. L'explication de l'espacement se joue dans l'expression : *lien de différence*. La signification ne peut se donner que dans le jeu de renvoi du réseau de différences, c'est-à-dire qu'un signe ne peut se définir en lui-même indépendamment de tous les autres signes, il doit se *lier* aux autres signes et ainsi faire ressortir les différences qui le distinguent de ceux-ci. Ainsi par ce *lien de différence*, la signification ne joue plus dans les seules limites de l'*intérieurité* « conceptuelle » en-dehors de toute extériorité, tout se joue maintenant dans un *lien* à l'extériorité, à l'autre de soi. La signification visant l'intériorité, l'identité du signe, ne peut se donner que dans un mouvement vers l'extériorité. *L'intériorité n'est qu'en raison de l'extériorité*. Ce mouvement vers l'extériorité en appelle quant à lui à l'espacement, à l'*entre* qui se joue entre chaque différence. Le réseau de différences qui se tisse par le *lien de différence* et qui s'articule par l'espacement forme l'écriture qui, comme nous l'avons vu, se comprend par l'articulation par la trace.

La trace s'articule comme espacement, elle se positionne *entre* ce qui est, son apparition se conjugue avec sa disparition, elle s'efface elle-même tout en apparaissant.

¹⁹⁸ Derrida, *De la grammatologie*, p.99.

Ce que nous avons nommé la « logique » de la trace se donne dans cette rencontre des contraires : l'apparition se perd dans la disparition, l'effacement dans le trait, etc. L'espacement qui se donne comme ce qui est *entre* se tient obligatoirement *entre* chaque couple de contraires : entre le dehors et le dedans, entre la perception et la non-perception, entre le présent et le non-présent, etc. L'espacement comme articulation de la trace est donc pris dans l'*entre-deux*, dans l'*indécidabilité* entre deux concepts antinomiques. Derrida décrit cette « logique » de l'*entre-deux* en analysant le « concept » d'*hymen*. L'analyse de la « logique » de l'hymen nous plonge au cœur même de l'espacement. La trace comme espacement se donne ainsi dans une « logique » de l'*entre-deux* qui se décrit indépendamment de ce qui apparaît. Citons la définition que nous donne Derrida de l'*hymen* :

« « Hymen » (mot, le seul, qui rappelle qu'il s'agit d'un « spasme suprême ») signe d'abord la fusion, la consommation du mariage, l'identification des deux, la confusion entre les deux. *Entre* deux, il n'y a plus de différence, mais identité. Dans cette fusion, il n'y a plus de distance entre le désir (attente de la présence pleine qui devrait venir le remplir, l'accomplir) et l'accomplissement de la présence entre la distance et la non-distance; plus de différence de désir à la satisfaction. Non seulement la différence est abolie (entre le désir et l'accomplissement) mais la différence entre la différence et la non-différence. La non-présence, vide ouvert du désir, et la présence, plénitude de la jouissance, reviennent au même. Du même coup, si l'on peut dire, il n'y a plus de différence textuelle entre l'image et la chose, le signifiant vide et le signifié plein, l'imitant et l'imité, etc.¹⁹⁹ »

Par l'*entre-deux*, la distance ou la différence entre le dedans et le dehors n'existe plus : le dedans est le dehors ou pour le dire comme dans *De la grammatologie* : « le dehors est le dedans.²⁰⁰ » L'hymen marie, accole, joint les contraires dans un même tout, il annule la différence, il efface la distance *entre* les antinomies. Le dedans se donne comme dehors et le dehors comme dedans. La différence spécifique qui différencie l'identité de deux concepts n'existe plus, seule demeure l'identité « indifférenciable » des antinomies. Le principe de contradiction et la logique qui s'en déduit, est rayé par l'hymen : deux termes contraires se donnent *dans un même temps*. Bien plus, l'hymen raye les bases même du principe de contradiction en refusant le concept traditionnel de temps. L'hymen, en rayant la différence, raye du même coup la possibilité pour une temporalité de se former à partir de l'identité et de la *succession* de différents étants.

¹⁹⁹ Derrida, « La double séance », p.258.

²⁰⁰ Derrida, *De la grammatologie*, p.65.

« L'entracte ou l'entre-temps de l'hymen ne donne pas le temps : ni le temps, comme existence du concept (Hegel), ni le temps perdu ni le temps retrouvé, encore moins l'instant ou l'éternité.²⁰¹ » De même, devant la perte de l'identité et de la différence, l'être se voit rayé. Derrida est clair sur cette question : « Au bord de l'être, le médium de l'hymen ne devient jamais une médiation ou un travail du négatif, il déjoue toutes les ontologies, tous les philosophèmes, les dialectiques de tous les bords.²⁰² » La « logique » de l'hymen évince la question de l'être et du temps en excluant la différence. La question du temps, que nous avons débattue dans la première partie comme point limite d'apparition de l'essence, présent *saisissant*, *maîtrisant* l'essence, et celle que nous avons décrite affiliée à la trace et contredite par le retard originaire, peuvent se résumer en deux concepts antinomiques : saisissabilité/insaisissabilité. Le présent de la philosophie de la présence se donne comme *saisie* du foyer de sens, tandis que la trace, l'espacement et l'hymen s'accordent à l'*insaisissabilité* : jamais ces « concepts » se feront saisir par le présent de la conscience. « Ce que l'hymen déjoue, sous l'espèce du présent (temporel, éternel), c'est l'assurance d'une *maîtrise* [Nous soulignons].²⁰³ »

L'hymen comme lieu de l'entre-deux, échappe à toute maîtrise, à toute saisie, c'est pourquoi il peut nous sembler vain et insignifiant de décrire ce que nous aurons jamais la chance de définir *une fois pour toute* dans un concept stable. La définition ne se saisira jamais de l'hymen, de la trace et de l'espacement, aucun concept ne viendra circonscrire *une fois pour toute* ces « concepts », rien ne peut nous garantir de la validité de ce que nous parlons, jamais rien viendra nous rassurer sur la « vérité » de notre propos. De quoi parle-t-on lorsque nous décrivons ce qui n'existe pas, ce qui est au-delà de l'être ? Pourquoi s'entêter à décrire l'indescriptible ? La raison en est bien simple : toute notre expérience, que ce soit celle du langage, de l'autre, du temps, etc., se fonde à partir de ces « concepts » indescriptibles. L'espacement comme trace constitue l'origine, une origine sous rayure, de tout ce qui est, c'est-à-dire que l'origine de tout être se forme en tant que non-être im-maîtrisable et indescriptible. L'origine de

²⁰¹ Derrida, « La double séance », p.282.

²⁰² Derrida, « La double séance », p.265.

²⁰³ Derrida, « La double séance », p.282.

l'écriture ne peut se donner que dans la perspective d'un non-être indescriptible. Au lieu de se fonder sur la croyance à un foyer de sens dans lequel naît la « quiétude » de la maîtrise ou sur l'idée d'une Dieu régulateur de toute vérité, la trace comme espacement se fonde dans un non-lieu indescriptible et insaisissable.

Revenons à la « logique » de l'hymen.

« Rappel : l'hymen, confusion entre le présent et non-présent, avec toutes les indifférences qu'elle commande entre toutes les séries de contraires (perception/non-perception, souvenir/image, souvenir/désir, etc.) produit un effet de milieu (milieu comme élément enveloppant les deux termes à la fois : milieu se tenant entre les deux termes). Opérations qui « à la fois » met la confusion *entre* les contraires et se tient *entre* les contraires. Ce qui compte ici, c'est l'*entre*, dans l'espacement entre le désir et l'accomplissement, entre la perpétration et son souvenir. Mais ce milieu de l'*entre* n'a rien à voir avec un centre.²⁰⁴ »

L'effet de milieu de l'*hymen* provoquant l'identité des contraires nous rappelle et nous force à nous interroger sur le principe de contradiction qui refuse d'admettre la perte de la différence. Le point central que nous aimerions mettre en lumière est la filiation étroite entre la temporalité déduite du principe de contradiction et la question de l'être. Nous mettrons l'accent sur l'emploi récurrent, fait par Aristote, de l'expression « *en même temps* » et analyserons son lien tant dans le principe de contradiction comme tel que dans son rapport avec la temporalité générale. De cette analyse ressortira négativement ce que l'hymen n'est pas.

Au livre IV de la *Métaphysique*, Aristote formule le principe de contradiction ainsi : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en *même temps* [Nous soulignons] au même sujet et sous le même rapport.²⁰⁵ » Il ajoute : « [...] s'il n'est pas possible qu'en *même temps* [Nous soulignons], des contraires appartiennent à un même sujet [...] et si une opinion, qui est la contradictoire d'une autre opinion, est son contraire, il est évidemment impossible, pour un même homme, de concevoir, en *même temps* [Nous soulignons], que la même chose est et n'est pas

²⁰⁴ Derrida, « La double séance », p.261.

²⁰⁵ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b, 19-20.

[...].²⁰⁶ » Ce principe de contradiction, qui est le *principe le plus certain de tous* selon Aristote, n'est possible qu'à la condition de souscrire à la théorie aristotélicienne du temps. Deux attributs contraires ne peuvent appartenir à un même sujet dans *un même temps* : cette simultanéité dans un même sujet s'oppose, car elle apparaît dans *un même temps*, dans *un même instant* indivisible. La notion de simultanéité temporelle tient une place centrale dans le principe de contradiction, car pour Aristote le temps se divise en instant : chaque instant, ou chaque présent, se délimite par un début et une fin, chaque instant s'auto-affecte, s'isole des autres instants. Un attribut peut appartenir à un même sujet, mais dans un même instant; l'opposé de cet attribut ne peut apparaître dans ce même instant, il peut apparaître, mais dans un autre instant. « Or, l'instant est d'une certaine manière le même, d'une autre pas : en effet, en tant qu'il est toujours ailleurs, il est différent (c'est cela qu'était l'instant), mais ce qu'était à un certain moment l'instant est le même [...].²⁰⁷ » L'instant selon son contenu est toujours différent mais selon la forme toujours le même; cette différence dans le contenu est le produit du mouvement. Il faut la différence, le changement et le mouvement pour qu'il y ait de la temporalité. La théorie du temps d'Aristote se décline obligatoirement par l'étude comparée du mouvement et du temps, car le temps se définit comme suit : « le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur.²⁰⁸ » Le mouvement pour Aristote, si nous nous fions à la première définition qu'il en donne au livre III de la *Physique*, est : « l'entéléchie de l'étant en puissance.²⁰⁹ » Le mouvement se situe donc entre la puissance et l'acte d'un étant, par exemple : « lorsque le constructible, en tant que nous le disons tel, est en entéléchie, il est en train d'être construit, et c'est là la construction.²¹⁰ » La maison *en train* de se construire est en puissance, elle n'est pas encore en acte, elle se situe dans le mouvement de l'entéléchie qui tend vers l'accomplissement de la construction. Le mouvement compris entre la puissance et l'acte s'avère être le mouvement de l'indéterminé vers le déterminé, de ce qui n'est pas maison à ce qui *est* maison. De cette puissance à l'acte existe le mouvement de la matière et non de la forme. Aristote constate : « Or, la raison pour laquelle le

²⁰⁶ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b, 25-30.

²⁰⁷ Aristote, *Physique*, IV, 11, 219b, 11-15. (trad. A. Stevens)

²⁰⁸ Aristote, *Physique*, IV, 11, 219b, 1.

²⁰⁹ Aristote, *Physique*, III, 1, 201a, 10.

²¹⁰ Aristote, *Physique*, III, 1, 201a, 15-17.

mouvement semble indéterminé est ce qu'on ne peut le placer absolument ni dans la puissance des étants ni dans l'acte, car ni la quantité en puissance ni la quantité en acte n'est mue nécessairement, et le mouvement semble être un certain acte, mais inachevé [...].²¹¹ » Le mouvement se place *entre* la puissance et l'acte, l'étant en puissance n'est plus seulement en puissance, mais il n'est pas encore en acte, il est dans l'entre-deux de l'indétermination et de la détermination.

De cette détermination du mouvement comme entéléchie d'un étant en puissance, l'étude du temps permettra une saisie de l'indétermination de l'entéléchie. *Le temps mesurera le mouvement* : le mouvement perdra une partie de son indétermination grâce à la mesure émise par le temps. Cette mesure sera l'*instant*. C'est à partir de l'instant que le temps pourra se diviser en antérieur et postérieur. Le temps deviendra « nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur », il déterminera le mouvement par le nombre. Ainsi le temps sera l'unité de mesure du mouvement et ce par la mesure de l'*instant*.

De quelle manière se divise chaque instant? Chaque instant se divise par l'actualisation de l'entéléchie d'un étant en puissance. L'instant joint le mouvement d'actualisation d'une puissance. « L'instant accompagne le transporté comme le temps le mouvement, car c'est par le transporté que nous connaissons l'antérieur et le postérieur dans le mouvement [...].²¹² » Le transporté, qui est mouvement, se dirige vers son actualisation, il permet ainsi à l'instant, qui l'accompagne et qui le mesure, de diviser et de mesurer l'antérieur et le postérieur. Aristote propose de diviser le temps comme suit : « [...] le temps est un nombre non comme si l'on prenait le même point en tant que début et fin, mais plutôt comme les extrémités de la même ligne [...].²¹³ » L'instant limite les extrémités du mouvement, il mesure ainsi la durée du mouvement par le nombre. Aristote conclut à propos de l'instant : « Donc, en tant que limite,

²¹¹ Aristote, *Physique*, III, 2, 201b, 27-35.

²¹² Aristote, *Physique*, IV, 11, 219b, 23-25.

²¹³ Aristote, *Physique*, IV, 11, 220a, 15-16.

l'instant n'est pas le temps, mais un accident; en tant qu'il est nombre, il est nombre; car les limites n'appartiennent qu'aux choses dont elles sont les limites.²¹⁴ »

Le principe de contradiction insiste sur le fait « qu'il était impossible, pour une chose, d'être et de n'être pas *en même temps* [Nous soulignons]²¹⁵ »; cette insistance sur la forme de la simultanéité temporelle nous pousse à interroger ce « en même temps », car il semble bien que cette simultanéité est la clé qui nous permet de mettre en doute le principe de contradiction et d'ainsi pouvoir instaurer la *logique illogique* de l'entre-deux. Que veut dire l'expression « en même temps »? Le temps pour Aristote -*le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur*- ne peut se détacher du mouvement. Le temps nombre le mouvement par la limite de l'instant qui est hors du temps. L'étant dans le temps, donc dans le mouvement nombré, se situe dans l'indétermination, entre une puissance et un acte. L'étant dans cet état n'est ni ceci ni cela, il est entre ceci et cela, nous ne pouvons lui appliquer une définition exhaustive, il est ceci et cela en même temps et nous ne pouvons départager ce qu'est le ceci du cela. Ainsi, comment pouvons-nous dire que cet étant dans le temps *est* ceci, comment pouvoir poser la question « qu'est-ce que ceci »? Le principe de contradiction stipule qu'une chose *est* une, elle est ceci et non cela, elle est ceci et non pas son contraire. L'expression « en même temps » ne peut donc prévaloir pour un étant dans le temps, mais pour un étant hors du temps. Or, l'instant, comme limite, est hors du temps, il borne la puissance et l'acte, il est le lieu du *repos* et de l'*être*. L'atteinte de l'acte est le *point culminant*²¹⁶ du mouvement de la matière vers la forme. Rendu à ce point, à cet

²¹⁴ Aristote, *Physique*, IV, 11, 220a, 21-23.

²¹⁵ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1006a, 2-3.

²¹⁶ Deleuze dans son ouvrage *Image-mouvement* décrit, en suivant Bergson, deux manières de reconstituer le mouvement : la manière antique et la manière moderne. Il décrit la manière antique de cette façon : « [...] pour reconstituer le mouvement, on saisira ces formes au plus près de leur actualisation dans une matière-flux. Ce sont les potentialités qui ne passent à l'acte qu'en s'incarnant dans la matière. Mais, inversement, le mouvement ne fait qu'exprimer une « dialectique » des formes, une synthèse idéale qui lui donne ordre et mesure. Le mouvement ainsi conçu sera donc le passage réglé d'une forme à une autre, c'est-à-dire un ordre de *poses* ou des *instants privilégiés*, comme dans une danse. Les formes ou idées « sont censées caractériser une période dont elles exprimeraient la quintessence, tout le reste de cette période étant rempli par le passage, dépourvu d'intérêt en lui-même, d'une forme à une autre forme... On note le terme final ou le point culminant (*telos*, *acmé*), on l'érige en moment essentiel, et ce moment, que le langage a retenu pour exprimer l'ensemble du fait, suffit aussi à la science pour le caractériser. » *Image-mouvement* (1983), Minuit, p.12-13. (Deleuze cite Bergson, *Évolution créatrice*, édition du Centenaire, p.774) Deleuze poursuit, toujours en suivant Bergson, en définissant la manière moderne de reconstituer le mouvement : « La révolution scientifique moderne a consisté à rapporter le mouvement, non plus à des instants privilégiés, mais à l'instant quelconque. [...] Partout, la succession mécanique d'instant

instant, l'être de la chose, par exemple la maison, est fixé dans la matière. Ainsi, à *cet instant*, nous ne pouvons affirmer qu'il y a une maison et qu'il n'y a pas de maison. À cet instant, il ne peut être question que de deux possibilités : soit qu'il y ait une maison, soit qu'il n'y ait pas de maison. À *cet instant*, en ce même point, le mouvement n'existe plus, c'est-à-dire que le changement dans la forme même de la maison ne peut survenir. L'expression *en même temps* signifie donc à *cet instant* précis où le mouvement cesse et du même coup où le temps se fige. Au-delà du mouvement et du temps, l'acte se donne comme un être qui existe en tant qu'être en repos comme un ceci et non un cela. En cet *instant* précis où l'acte détermine l'être d'un ceci comme ceci, ce même être ne peut prétendre être autre chose que ceci. À ce point culminant du mouvement, là où justement cesse le mouvement et le temps, la matière se fige et se *conserve* dans une forme déterminante qui est ceci et non cela.

C'est à la possibilité d'une cessation du mouvement et du temps, d'une *conservation* dans une matière *maîtrisée* par une forme donnée par une essence, que tend le principe de contradiction. Le lien entre la temporalité –là où se joue le mouvement comme entéléchie d'un acte- et le principe de contradiction –qui n'est que grâce à la possibilité pour un acte de se fixer hors du temps et du mouvement- apparaît dans toute sa clarté lorsque nous mettons l'accent sur l'expression *en même temps*. Le principe de contradiction repose sur la possibilité d'un *en même temps* comme arrêt du temps et du mouvement et comme achèvement d'une entéléchie en acte. Derrida, dans son article *Ousia et gramma*, analyse le rapport entre ce qui *est* –ce qui est acte- et le *temps* considéré comme ce qui est en-dehors de l'être : « [...] Pour être, pour être un étant, il faut ne pas être affecté par le temps, il faut ne pas devenir (passé ou futur). Participer à l'étantité, à l'*ousia*, c'est donc participer à l'étant-présent, à la présence du présent, si l'on veut à la présentité.²¹⁷ » Il ajoute : « Le temps est ainsi *composé* de non-étants. Or, ce qui comporte un certain né-ant, ce qui compose avec la non-étantité ne

quelconques remplaçait l'ordre dialectique des poses [...]. *Image-mouvement*, p.13. Selon Deleuze, le mouvement antique se rapporterait à la photographie et le mouvement moderne au cinéma. Mais que ce soit l'un ou l'autre, le mouvement, et le temps qui y est rattaché, se forme à partir d'une limite comme instant qui est hors du temps.

²¹⁷ Derrida, « *Ousia et gramma* », p.44.

peut participer de la présence, de la substance, de l'étantité elle-même (ousia).²¹⁸ » Par l'étude de l'instant aristotélicien est apparu que le temps n'avait lieu que lors de *l'entéléchie d'un étant en puissance*, c'est-à-dire lors de l'état indéterminé d'une matière en train de se former. À ce moment précis, l'étant n'est ni ceci ni cela, mais il est en route vers son être. L'étant deviendra ce qu'il est en propre (son essence) lorsqu'il s'affranchira du temps et du mouvement et sera en acte. Cette atteinte de l'acte se produit dans *l'instant* qui se trouve être hors du temps. À ce point hors du temps, l'étant *est* ceci, il se définit par une essence qui se donne comme présence du foyer de sens. L'étant-présent qui se confond avec l'étant-instant, sert de *limite* temporelle et ontologique à tout ce qui est. Il doit y avoir une *limite* temporelle à tout ce qui est : un présent, un instant, un maintenant, pour déterminer hors de tout mouvement ce qu'est l'essence de chaque étant. Le principe de contradiction doit faire appel à une limite temporelle pour conserver sa prétention de règle logique indémontrable.

L'hymen en éliminant la différence, en fusionnant les séries de contraires, raye la possibilité pour un concept de se présenter pour lui seul et ainsi de se donner *une fois pour toute en chair et en os*. Le principe de contradiction qui se fonde sur la possibilité pour un étant d'être ce qu'il est, d'actualiser son essence, tranche, différencie chaque étant en concept unique. La différence entre chaque concept est nettement dessinée et elle se donne dans la négation de la temporalité, dans l'instant qui est intemporel. L'effet de milieu de l'hymen nie la possibilité pour un concept de se donner *en chair et en os* dans un instant intemporel. L'hymen « *est* » au-delà de la temporalité *comme telle*, car il élimine la différence et empêche ainsi la série de contraires. Nous n'avons pas affaire dans le cas de l'hymen à une négativité de la temporalité; la différence entre le positif et le négatif et entre le temps et le non-temps étant hors d'usage, comment pourrait-il y avoir une linéarité temporelle? L'entre-deux de l'hymen raye la temporalité et du même coup l'ontologie qui s'y rattache. Dans l'*entre*, aucun

²¹⁸ Derrida, « Ousia et grammè », p.43.

apparaître n'est possible *en chair et en os*, la possibilité pour une essence de se transmettre par le *présent*, dans l'*instant*, est contredite en raison de la rayure de la temporalité –qui comprend tant la temporalité linéaire que la négation de la temporalité, soit l'intemporalité- et de sa conséquence logique : la rayure de l'ontologie.

« On passe ainsi de la *logique de la palissade* [Nous soulignons], qui fera toujours le plein, à la *logique de l'hymen* [Nous soulignons].²¹⁹ » Une palissade est ce qui sépare un territoire en deux, il est le principe de la *différence* et de l'*identité*. De ce côté-ci de la palissade existe une certaine identité qui se différencie de celle présente de l'autre côté. En cet instant-ci, je suis de ce côté-ci de la palissade, je m'identifie à ce côté-ci; en un autre instant, je peux traverser la palissade et me retrouver de l'autre côté dans une autre identité. Cette traversée de la palissade se fait tant dans un changement ontologique –je *suis* devenu autre- que dans un changement temporel –je *suis* passé de cet instant-ci à cet instant-là. La logique de la palissade se définit donc comme le lieu de la différence et de l'identité et de l'ontologie et de la temporalité. L'hymen raye la différence et ainsi l'identité; il se donne dans l'*entre*, soit dans l'entre-deux liant les concepts entre eux. Cet entre-deux se situe dans le lieu de l'*indécidabilité*²²⁰ : l'*entre*

²¹⁹ Derrida, « La double séance », p.262.

²²⁰ Le recours au concept d'*indécidabilité* prend forme dans l'article *La pharmacie de Platon* dans lequel Derrida décrit le « concept » de *pharmakon* présent chez Platon. Il conclut : « L'« essence » du *pharmakon*, c'est que n'ayant pas d'essence stable, ni de caractère « propre », il n'est, en aucun sens de ce mot (métaphysique, physique, chimique, alchimique) une *substance*. Le *pharmakon* n'a aucune identité idéale, il est aneidétique, et d'abord parce qu'il n'est pas monoeidétique (du sens où le *Phédon* par le de l'*eidos* comme d'un simple : *monoeides*). Cette « médecine » n'est pas un simple. Mais ce n'est pas pour autant un composé, un *suntheton* sensible ou empirique participant de plusieurs essences simples. C'est plutôt le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l'opposition entre l'*eidos* et son autre ; ce milieu est *analogue* à celui qui plus tard, après et selon la décision philosophique, sera réservé à l'imagination transcendante, cet 'art caché dans les profondeurs de l'âme », ne relevant simplement ni du sensible ni de l'intelligible, ni de la passivité ni de l'activité. Le *milieu-élément* [Nous soulignons] sera toujours analogue au milieu mixte. » Derrida, « La pharmacie de Platon » in *La dissémination*, p.156. Cette référence à l'expression « milieu-élément » renvoie au *troisième genre* décrit par Platon dans le *Timée* : la *khôra*. Platon écrit : « Voilà quelque chose de fugitif et qui n'admet pas l'expression « ceci », « cela », « cet être » ou toute expression les désignant comme des réalités permanentes. » (49e) Le « porte-emprunte », la *khôra*, « n'est pas », elle n'est ni ceci ni cela, la différence identitaire n'est pas encore venue différencier les éléments. La *khôra* ne forme aucune différence distincte entre les quatre éléments (feu, eau, air, terre). « Ainsi, puis donc que ceux-ci n'apparaissent jamais chaque fois sous la même forme, duquel d'entre eux pourrait-on de façon définitive soutenir fermement que c'est « ceci », quoi que ce soit, et pas autre chose, sans se couvrir de honte ? » (49d) Comment pourrions-nous *décider*, hors de tout doute, que « ceci » est du feu, que « ceci » est de l'air, etc., si la différence entre chacun des éléments nous est pas donnée en toute clarté ? « On ne peut que leur donner des dénominations beaucoup plus sûres et parler de la façon suivante. De ce que nous voyons prendre tantôt telle forme tantôt telle autre, de feu par exemple, ne pas dire « ceci est du feu », mais toujours « ce qui chaque fois est tel ou tel, c'est du feu », ni « ceci est de l'eau », mais « ce qui toujours tel, c'est de l'eau », ni même « ceci », comme si c'était quelque chose de permanent, « est autre chose », pour rien de tout ce que nous pensons présenter comme quelque chose de permanent quand, par moyen de

n'est ni ceci ni cela, ni dedans ni dehors, ni temps ni non-temps, il est entre les contraires, il unit les contraires, raye la différence et instaure un régime de l'*indécidabilité* : est-ce dedans ou dehors, est-ce le temps ou le non-temps?²²¹ Ce jeu de l'entre-deux, du mariage entre la différence et l'identité, conserve la distinction des contraires mais tout en la contredisant. La distinction entre le dehors et le dedans se conserve et du même coup elle s'efface. Ni dedans ni dehors, ni la dialectique des deux, le dedans dans le dehors, le dehors dans le dedans, suppression de la distinction de la différence, de l'identité, de la possibilité pour un concept, un nom, de se donner pour ce qu'il est, dans son essence identitaire; l'hymen se joue dans l'*indécidabilité* entre le dehors et le dedans, dans l'*entre-deux* qui divise en unifiant, qui conserve en effaçant. L'espace comme trace ou la trace comme espace se déploie par cette « logique » de l'hymen.

Dans l'article *Comment ne pas parler. Dénégations* (1986), Derrida, dans un extrait tendant vers un résumé de ses dix premières années, joint dans une même série

désignation, nous employons le terme « ceci », « cela » ou « cet être ». » (49d-e) Règne, dans la *khôra*, l'indécidabilité des quatre éléments, tout se mêlant, s'entremêlent dans un magma indifférencié. Comme pour le *pharmakon*, les quatre éléments de la *khôra*, ne se laissant pas saisir et maintenir *une fois pour toute comme telle*, ils sont des *termes tournants* : à chaque fois que je viens pour en saisir un, par exemple le *pharmakon*, il se retourne et montre une seconde signification et ainsi de suite. Le concept d'indécidabilité se forme à partir de la possibilité des *termes tournants*. Cf : *Khôra*, Galilée, 1993. À noter que le concept d'indécidabilité sera repris par Derrida dans un contexte, celui de la justice. Cf : *L'autre cap*, Minuit, 1991 ; *Mémoires. Pour Paul de Man*, Galilée, 1988 ; *Spectres de Marx*, Galilée, 1993 ; *Force de loi*, Galilée, 1992.

²²¹ Nicolas de Cues décrit ce lieu de l'entre-deux dans son livre *De visione Dei vive de icona* de 1453. Il développe une métaphore ayant pour thème le mur de Paradis. Il existe trois positions possibles par rapport à un mur : devant, dedans et au-delà. 1) *Devant* : « Tant que je conçois le créateur comme celui qui crée, je demeure en deçà du mur de Paradis. » (p.58) Devant le mur du Paradis, j'accepte que le créateur soit créateur, qu'il crée l'*altérité*. L'altérité permet de constituer des oppositions et de former ainsi des concepts. Ce monde des concepts est le monde exilé du Paradis : [...] tout concept prend fin dans le mur du Paradis. [...] Ainsi, il est encore bien loin celui qui, voulant donner un moyen pour te rendre intelligible, t'aura attribué telle forme intelligible. Car de tout cela tu es séparé par un très haut mur. » 2) *Dedans* : « [...] tant que je conçois le créateur comme un être qui peut être créé, je ne suis pas encore entré au Paradis, mais je suis à l'intérieur du mur. » Cette entrée dans l'entre-deux séparant le Paradis du monde des hommes s'avère être le jeu des coïncidences. L'altérité et le jeu des concepts prennent fin dans le mur des coïncidences. « De là, la distinction qui existe dans le mur de la coïncidence –où la distinct et l'indistinct coïncident– devance toute altérité et diversité intelligible. » (p.71) « Je vois donc que le mur du Paradis où tu es, mon Dieu, la pluralité coïncide avec la singularité et que tu habites bien plus loin au-delà. » (p.70) Nicolas de Cues appellera cette distinction dans l'unité : l'unitrinitaire ou le triunitaire. Cette unitrinité se donne dans la distinction unitaire de l'aimant (Dieu), l'aimable (Jésus) et le lien entre l'aimant et l'aimable (l'Esprit Saint). À l'intérieur du mur, je perçois l'unité dans la distinction, je perçois l'aimant (Dieu) distinct de l'aimable (Jésus), tout en croyant à l'unité de cette distinction. 3) *Au-delà* : « [...] mais je vois avec toi qu'absolue est l'infinité à laquelle ne convient ni le nom de créateur créant, ni celui de créateur créé, et alors je commence à te voir sans voile et j'entre dans le jardin des délices, car tu n'es pas selon nos dires et nos conceptions mais, dans l'infini, tu t'élèves absolument au-dessus de tout-cela. » L'entre-deux séparant le monde des concepts et le Paradis produit un effet de milieu qui met en doute la distinction entre les concepts en unissant ceux-ci. La différence ne se donne plus que dans l'unité, la distinction entre les deux états devient *indécidable*.

de « concepts », de « termes », l'écriture, la trace, l'hymen, le supplément et la *différance*, en mettant l'accent sur le motif qui les relie tous :

« [...] ceci, qui s'appelle X (par exemple le texte, l'écriture, la trace, la différence, l'hymen, le supplément, le *pharmakon*, le *parergon*, etc.), ce « n'est » ni ceci ni cela, ni sensible ni intelligible, ni positif ni négatif, ni dedans ni dehors, ni supérieur ni inférieur, ni actif ni passif, ni présent ni absent, pas même neutre, pas même dialectisable en un tiers, sans relève (*Aufhebung*) possible, etc. Ce n'est donc ni un concept ni même un nom, malgré l'apparence. Cet X se prête, certes, à une série de noms, mais il appelle une autre syntaxe, il excède même l'ordre et la structure du discours prédicatif. Il « n'est » pas et ne dit pas ce qui « est ». Il s'écrit tout autrement.²²² »

Ainsi, la « logique » de la trace ou de l'espace que nous avons décrite à travers l'hymen est celle-là même qui opère la *différance* et toute la série de « concepts » qui se déduisent de celle-ci. Cette « logique » tend à la rayure de la différence comme principe de l'identité et conséquemment à la rayure de la copule « est », elle déjoue le principe de contradiction, c'est-à-dire la temporalité qui admet un instant, un maintenant, un présent dans lequel se présente l'essence et l'ontologie qui se rattache à cette temporalité. La trace, l'espace, l'hymen ne « sont » pas, ne se donnent pas dans le présent de la conscience, ils ne signifient rien de présentable *en chair et en os* : ils sont *indécidables*. Rappelons-nous de la rayure et de sa définition : « S'efface en restant visible, se détruit en se donnant à voir [...].²²³ » Ce trait visible de la rayure représente « physiquement » sur le papier la « logique » de la trace, de l'espace, de l'hymen. En rayant un terme, par exemple « concept », je nie ce terme tout en le laissant visible-lisible, je lis « concept » *en même temps* que je le nie. Cette double activité (conserver/rejeter) se déroule dans *un même instant*, aucune des deux activités ne se donne pour ce qu'elle est, *en même temps* le terme « concept » renvoie à l'effacement et à la conservation. La rayure illustre donc parfaitement l'indécidabilité qui se retrouve dans la trace, l'espace et l'hymen.

²²² Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », p.146.

²²³ Derrida, *De la grammatologie*, p.38. Déjà cité.

La « logique » de la trace nous aura permis d'éclairer le lien unissant la trace, l'espace, l'écriture généralisée et l'hymen. De ce lien, nous pouvons tirer le fait suivant : tous ces ~~concepts~~ renvoient à une même ~~logique~~, à une même ~~ontologie~~ négative, tous ne *sont pas*. De ce fait, s'institue une déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence. Comme nous l'avons pressenti, cette déconstruction s'effectue principalement par une déconstruction de la temporalité traditionnellement admise en philosophie. Ce recours à la question de la temporalité et de sa position insigne dans la déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence, nous est apparu dans toute sa portée lorsque nous nous sommes attaqués à la question de la temporalité de la trace *comme telle*. De ce point de départ, deux réponses s'offraient à nous :

—premièrement, la complexification de la temporalité traditionnelle entreprise par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Derrida à plusieurs occasions a recours au vocabulaire husserlien de la temporalité (rétention, protention). Comme nous l'avons noté, le schéma temporel husserlien ébranle les limites du passé, du présent et du futur et du même coup met en doute la possibilité pour une essence de se présenter dans le présent de la conscience. Cependant, cette complexification ne suffit pas à la déconstruction derridienne et ce pour deux raisons : 1) ce schéma respecte la *successivité linéaire* de la temporalité traditionnelle en refusant l'existence de « contenu inconscient », et 2) le privilège du présent, comme point-source, origine de tout ce qui apparaît *pour soi en chair et en os*, est maintenu.

—deuxièmement, déjà dans la critique de la temporalité husserlienne pointe ce que Derrida emprunte à Freud pour en faire, au-delà de la pensée freudienne, son « propre » « concept » et qu'il nomme le *retard originaire*. Toute la déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence est la conséquence du retard originaire, car c'est à partir de ce « concept » que se donne la trace et l'espace comme possibilité de la signification. La déconstruction de la temporalité traditionnelle a pour

conséquences que le présent perd son privilège de point originaire et que la successivité linéaire se voit contredite.

Tentons de refaire le chemin parcouru. Du retard que nous trouvons chez Freud et qui se lie à la question de l'inconscient et du passage après-coup au travers du symptôme d'un contenu inconscient à la conscience, Derrida retient deux éléments : 1) le fait que le symptôme ne se donne que comme déguisement cachant une signification que l'analyse peut démasquer, et 2) ce travail d'analyse permet dans un *effet de retardement*, le dévoilement du déguisement. Ce qui se présente à la conscience comme présent se donne comme symptôme qui peut, après-coup, par le travail d'analyse, se dévoiler *comme tel*. Ce qui apparaît dans le présent ne se donne plus *comme tel*, mais dans un jeu d'après-coup ou de renvoi. Le symptôme renvoie après-coup, dans un effet de retardement, à la signification qui s'y trouve cachée. Le présent perd ainsi son privilège de point originaire de toute expérience, car c'est maintenant par le retard que la signification se « donne », par le jeu de renvoi qui s'inaugure comme espacement. Le présent ne renvoie plus à lui-même, mais à un autre qui n'est pas le présent-passé immédiat mais un passé « très largement antérieur. » Ainsi, en dépossédant le présent du privilège qui lui est accordé depuis la « naissance » de la philosophie de la présence, le retard déconstruit la successivité linéaire du schéma temporel traditionnel. Le jeu de renvoi par le retard originaire permet à un passé, qui n'est pas le présent-passé immédiat, de s'inclure dans la chaîne temporelle, contredisant ainsi la successivité temporelle du présent-passé, présent-présent et présent-futur qui tous sont tributaires de la position originaire du présent.

La déconstruction de la temporalité traditionnelle par le retard originaire a permis de faire ressortir le ~~concept~~ qui est à l'~~origine~~ de la signification : l'espacement. L'écriture généralisée décrite dans *De la grammatologie* comme trace, s'articule par l'espacement, qui est, comme nous venons de le dire, la sortie vers l'autre, le jeu de renvoi du réseau de différences. L'espacement « est » ce qui est *entre* toute chose, la pause, le blanc, l'intervalle qui sépare, qui différencie les significations. La signification ne se « donne » plus dans le présent de la conscience, mais dans

l'espacement que permet le jeu de renvoi du retard originaire. L'espacement inaugure donc une nouvelle manière d'appréhender la signification. Celle-ci ne se donne plus comme présence du foyer de sens dans le présent de la conscience, mais dans le jeu de renvoi qui se forme à partir de l'espacement, c'est-à-dire à partir de la sortie vers l'autre du présent. La signification se joue dans le jeu de renvoi du réseau de différences.

L'analyse de l'*hymen* nous aura permis finalement de nous attarder à la « logique » interne tant de la trace que de l'espacement : la « logique » de l'*entre-deux*. Nous avons tenté, en suivant Derrida, de décrire l'*entre-deux* pour lui-même, c'est-à-dire au-delà de la dépendance à ses limites extérieures. Comment décrire ce qui est *entre*, ce qui se donne comme le vide entre deux étants? L'*entre* ne peut *être*, car s'il était, il ne serait pas *entre* deux étants mais bel et bien un étant. L'*entre n'est pas*, il joue entre ce qui est, il est insaisissable. L'*hymen* est ce qui institue l'*entre-deux* en brouillant les limites entre les concepts. Entre deux concepts, il n'existe plus de différence spécifique –le dehors est le dedans-, il y a *fusion* entre les contraires et *confusion* dans la différence des contraires. La différence s'efface, mais ne se résout pas dans un troisième terme qui serait le produit de la fusion des contraires. L'indécidabilité règne *entre* les contraires, la différence spécifique n'est plus, mais les contraires sont conservés, il n'est plus possible d'établir, hors de tout doute, une décision quant à la différence *entre* les deux. C'est ainsi que se forme la « logique » de l'*hymen* qui se confond avec celle de la trace, de l'espacement et de la rayure.

III

La différence

Comment en arriver à décrire la place même de la *différence* dans le texte derridien, voilà ce qu'est maintenant notre question. À partir de quelles prémisses pouvons-nous approcher la différence pour en décrire tout le potentiel ? Le texte derridien ne suit pas un parcours tracé par une argumentation qui se développe de concepts en concepts, mais plutôt un chemin qui se perd dans un dédale où tout s'enchevêtre. La différence se laisse prendre par ce chemin en zigzag ; elle revient constamment dans le texte derridien, à chaque fois accolée aux ~~concepts~~ soient de trace, d'espacement, d'hymen, de supplément, de *pharmakon*, etc. Tout laisse penser qu'elle ne peut se décrire seule, que nous ne pouvons fixer notre regard sur elle seule. À chaque fois que je mets la main sur elle, je me retrouve à décrire un enchevêtrement de concepts. Voilà la difficulté : jamais nous ne pouvons décrire la différence pour elle-même, elle renvoie à tout coup à un nœud de concepts insaisissable.

Ainsi, nous posons cette question : sous quel angle appréhender la différence ? À cette question se rattache une série de questions : peut-on appréhender la différence ? y a-t-il un angle privilégié pour décrire la différence ? est-ce que la question « qu'est-ce que la différence ? » se justifie dans le contexte de la différence ? finalement, est-ce que la forme de la question « qu'est-ce que » est adéquate à la différence ? Nous sommes devant les mêmes questions qui ont hanté Derrida lors de l'écriture de sa

conférence *La différence*. Citons un passage où se trouve exposées les difficultés de la description de la différence :

« Comment vais-je m'y prendre pour parler du *a* de la différence ? Il va de soi que celle-ci ne saurait être *exposée*. On ne peut jamais exposer que ce qui à un certain moment peut se présenter comme *présent*, manifeste, ce qui peut se montrer, se présenter comme présent, un étant-présent dans sa vérité d'un présent ou présence d'un présent. Or si la différence *est* (je mets aussi le « est » sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle. *Elle ne se donne jamais au présent* [Nous soulignons]. A personne. Se réservant et ne s'exposant pas, elle excède en ce point précis et de manière réglée l'ordre de la vérité, sans pour autant se dissimuler comme quelque chose, comme un étant mystérieux, dans l'occulte du non-savoir ou dans un trou dont les bordures seraient déterminer (par exemple en une topologie de la castration). En toute exposition elle serait exposée à disparaître comme disparition. *Elle risquerait d'apparaître : de disparaître* [Nous soulignons].²²⁴ »

La difficulté qu'a Derrida d'exposer la différence s'explique par le fait qu'il est impossible pour celle-ci de se montrer *comme telle* dans le présent de la conscience. La différence *n'est pas*, elle ne peut se donner et se saisir comme étant ou comme concept. Comme l'écrit Derrida, la différence, tout comme la trace, disparaît en apparaissant, elle est ce qui n'*apparaît* jamais *comme telle*. Mais pourquoi la différence ne se laisse-t-elle pas saisir dans le présent de la conscience ? Pourquoi cette difficulté à décrire ce mot ? La réponse se trouve dans la définition même que nous donne Derrida de ce mot. Dans la conférence *La différence* et également dans l'entretien donné à Henri Ronse en décembre 1967 intitulé *Implications*, Derrida émet ce qu'il nomme lui-même une « analyse facile et approximative²²⁵ » de la différence. Cette analyse permet de « décrire » la différence en éclairant sous une même lumière la polysémie immaîtrisable qui la compose, et le lien unissant la déconstruction de la philosophie de la présence et la différence.

Derrida débute sa description sémantique, dans la conférence *La différence*, en notant qu'il existe deux sens distincts au verbe « différer ». Ainsi, Derrida apparente la différence au verbe différer et à sa double acception : soit comme acte de remettre à plus tard et comme acte d'être différent. C'est à partir de cette distinction au cœur

²²⁴ Derrida, « La différence », p.6.

²²⁵ Derrida, « La différence », p.7.

même du verbe différer que Derrida décrit la différance. Explicitons cette double signification.

Premièrement, différer, qui provient du verbe latin « differre », signifie « l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d'un mot dont je me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne : la *temporisation*.²²⁶ » « Différer » se donne comme *retard*, comme impossibilité pour un phénomène de se présenter dans le présent. Dans l'entretien à Henri Ronse, Derrida définit ce premier sens de différer comme suit :

« Premièrement, *différance* renvoie au mouvement (actif *et* passif) qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve. En ce sens, la différance n'est pas précédée par l'unité originaire et indivise d'une possibilité présente que je mettrais en réserve, telle une dépense que je remettrais à plus tard, par calcul ou conscience économique.²²⁷ »

Dans ce passage, le lien entre le retard et l'origine devient explicite et l'expression *retard originaire* prend tout son sens. Le retard comme différé a toujours eu lieu, jamais il n'y eut de présent ou de présence dans le présent. L'origine une et simple, présente en chair et en os, saisissable comme telle, n'eut jamais lieu. À l'origine est le retard : le retard originaire. Déjà nous ressentons la nécessité de rayer l'origine, car si l'origine se donne comme retard originaire, il est absurde d'admettre encore le concept d'origine. Le retard originaire raye toute simplicité, toute possibilité pour une essence du foyer de sens de se présenter comme telle pour elle-même dans le présent de la conscience. Par le retard s'ouvre l'espace comme jeu de renvoi. Un concept ne se donne que dans l'espace qu'il instaure avec les autres concepts. La signification d'un concept n'est possible que grâce au jeu de renvoi que crée le retard, un concept seul n'aurait aucune signification, il ne pourrait renvoyer qu'à lui-même, aucune différence spécifique ne viendrait le définir. Ainsi le premier sens de différer renvoie à la question de la temporalité. La différance *diffère* continuellement, elle est toujours

²²⁶ Derrida, « La différance », p.8.

²²⁷ Derrida, « Implications » in *Positions*, p.17.

retard, elle ne se « donne » que comme détour continu. Jamais rien dans la différance n'arrive à *temps* dans le présent de la conscience, c'est-à-dire dans les limites étanches du présent. « Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du « désir » ou de la « volonté » [...] »²²⁸.

Le deuxième sens de « différer » se rapporte à la signification de la différence entre deux choses.

« L'autre sens de *différer*, c'est le plus commun et le plus identifiable : ne pas être identique, être autre, discernable, etc. L'agissant du différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un *t* ou un *d* final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie, et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, *espacement*. »²²⁹

La deuxième signification de différer fonde la possibilité de l'espacement, c'est-à-dire qu'elle fonde la possibilité pour tout concept de se différencier et d'ainsi former une signification. Comme nous l'avons noté dans notre analyse de la trace, l'espacement est la condition de possibilité de la signification. La différence qui se joue dans l'espacement *entre* chaque concept fonde la signification. C'est l'*espacement* entre deux concepts, c'est-à-dire l'entre-deux, qui se fonde sur la différence, que se donne la signification. Derrida mise ainsi sur l'action productive de la différance comme différence pour justifier la possibilité de la signification. Derrida, dans son entretien à Henri Ronse, met l'accent sur l'acte de production de la différance comme différence : « *Deuxièmement*, le mouvement de la différance, en tant qu'il *produit* [Nous soulignons] les différents, en tant qu'il différencie, est donc la racine commune de toutes les oppositions de concepts qui scandent notre langage, telle que, pour ne prendre que quelques exemples : sensible/intelligible, intuition/signification, nature/culture, etc. »²³⁰ La différance est l'acte de production de la différence, elle est l'origine des différences entre chaque concept. Cette différence n'est en rien différente du cinquième genre du *Sophiste* de Platon, c'est-à-dire l'*autre*. La particularité de Derrida par rapport

²²⁸ Derrida, « La différance », p. 8.

²²⁹ *Id.*

²³⁰ Derrida, « Implications », p. 17.

à l'autre du *Sophiste*, c'est qu'il l'affilie au différer en tant que retard. Le « a » de la différance derridienne rend manifeste cet accord entre la différence et le retard. Ainsi, au lieu de seulement traiter de la différence en tant qu'autre, Derrida lui ajoute une dimension temporelle. La différence en tant qu'autre qui produit la différenciation entre chaque concept doit également être en retard sur elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne peut former de différence éternelle. La différence crée de la différence entre chaque concept, mais elle ne forme pas de différence d'essence qui établirait un réseau de distinctions inaltérable. La différence entre concept se diffère elle-même, c'est-à-dire qu'elle est toujours en retard sur elle-même, elle est toujours différence de différence.

En établissant cet accord entre la différence et le retard, Derrida arrache la différence de son lien oppositionnel avec l'identité. Pour qu'il y ait identité, il doit y avoir de la différence, nous devons être en mesure de différencier ce qu'est ceci de ce qui est cela. La différance va au-delà de cette application de la différence en niant la possibilité pour un concept de s'identifier uniquement à lui-même dans une auto-affection pure. Comme pour la temporalité de la trace, la différance comme différence et retard raye la possibilité pour un étant de se présenter dans le présent de la conscience. La différance forme ainsi un jeu de renvoi (retard) du réseau de différence tel que nous l'avons décrit lors de notre analyse de la temporalité de la trace. Ce n'est que par cette « définition » de la différance que Derrida peut décrire l'articulation de l'écriture comme archi-écriture. Dans un entretien accordé à Julia Kristeva du 3 juin 1968, Derrida dit :

« Il s'agit de produire un nouveau concept d'écriture. On peut l'appeler *gramme* ou *différance*. Le *jeu des différences* [Nous soulignons] suppose en effet des synthèses et des *renvois* [Nous soulignons] qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. Que ce soit dans l'ordre du discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent. Cet enchaînement fait que chaque « élément » -phonème ou graphème- se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments de la chaîne ou du système. Cet enchaînement, ce tissu, est le *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte. Rien, ni dans les éléments ni dans le système n'est nulle part ni jamais simplement présent ou absent. Il n'y a, de part en part, que des différences et des traces de traces.²³¹ »

²³¹ Derrida, « Sémiologie et grammatologie » in *Positions*, p.37-38.

Le réseau de différences que crée la différance se constitue par le jeu de renvoi qu'institue le retard. Le jeu de renvoi du réseau de différences raye la possibilité pour une identité de se former dans un élément simple, c'est-à-dire hors de tout contact avec l'extérieur. Le retard comme jeu de renvoi et la différence comme réseau de différences produisent l'écriture comme *différance*. Ainsi, le jeu de renvoi du réseau des différences se resserre dans un seul « terme » la différance.

Cette double activité de la différance se produit dès l' « origine », c'est-à-dire qu'elle s'est toujours déjà produite. À l'origine, il y a la différance causée par le retard et la différence. Cette différence ne se donne que si déjà il existe la multiplicité et qu'un jeu de renvoi entre différence joue comme différance. Ainsi à l' « origine », il ne peut y avoir que la différance comme retard et différence. De nouveau dans son entretien avec Julia Kristeva, Derrida dit :

« Rien –aucun étant présent et in-différant- ne précède donc la différance et l'espacement [Nous soulignons]. Il n'y a pas de sujet qui soit agent, auteur et maître de la différance et auquel celle-ci surviendrait éventuellement et empiriquement. La subjectivité –comme l'objectivité- est un effet de différance, un effet inscrit dans un système de différance. C'est pourquoi le *a* de la *différance* rappelle aussi que l'espacement est *temporisation*, détour, délai par lequel l'intuition, la perception, la consommation, en un mot le rapport au présent, la référence à une réalité pensante, à un *étant*, son toujours *différés*.²³² »

Derrida met constamment l'accent sur la question du présent, de l'étant-présent, de la simplicité d'un élément, etc., quasiment à chaque passage où il est question de la différance, il insiste sur la question de la simplicité du présent. Cette insistance se comprend à la lumière de la question de l'origine de la philosophie de la présence. Le lien entre l'origine et le concept de simplicité, Derrida l'explicite lors de la période de questions suivant sa conférence *La différance*. Il dit : « La différance, tout d'abord, n'est pas une source, ce n'est pas une origine. Cette proposition se tire au moins de cette autre : *il n'y a pas de simple* [Nous soulignons]. On aurait tôt fait de montrer que le concept d'origine ne va jamais sans celui de simplicité.²³³ » Le simple ou le concept d'origine simple se déduit nécessairement de la question du présent comme lieu d'apparition de l'essence. Plus précisément, le simple renvoie à la question de l'*auto-*

²³² Derrida, « Sémiologie et grammatologie », p.40.

²³³ Derrida, *Bulletin de la société française de philosophie*, Juillet-septembre 1968, p.103.

affection de chaque présent. Comme nous l'avons répété à de nombreuses reprises, l'auto-affection instaure des limites étanches forçant chaque présent à s'auto-déterminer en tant qu'essence simple. Chaque présent renvoie à lui-même dans une simplicité originaire. Cette auto-affection pose la condition de possibilité de l'origine *une et simple*, d'une origine qui se présente en tant que simplicité dans la forme du présent et du même coup comme *première* apparition. Ainsi le concept d'origine et celui de simplicité se renvoient l'un à l'autre, ils sont cooriginaux. L'origine telle que nous l'avons décrite dans la première partie se réfère nécessairement à la simplicité, à la simplicité comme présent, comme essence et comme vérité de l'apparition d'une essence comme présence. La simplicité de l'origine produit la chaîne de concepts qui se forment à partir de la philosophie de la présence. Le sens propre, la vérité, le sens originaire, le sens constitué, la finitude, l'évidence, l'univocité, l'identité, la répétition, la réactivation, l'idéalité, tous ces concepts se déduisent de la simplicité de l'origine.

La différence raye l'origine comme simplicité, car il ne peut y avoir pour celle-ci de présent qui se donne en-dehors de tout jeu de renvoi, c'est-à-dire en-dehors de tout lien à ce qui est autre. Derrida l'exprime explicitement dans son article *Freud ou la scène de l'écriture* lorsqu'il traite du retard, il écrit :

« Il [le retard] fait droit à une double nécessité : reconnaître la différence à l'origine et du même coup raturer [rayer] le concept de *primarité* : on ne sera pas plus surpris par la *Traumdeutung* qui le définit une « fiction théorique » dans un paragraphe sur le « retardement » (*Verspätung*) du processus secondaire. C'est donc le retard qui est originaire. Sans quoi la différence serait le délai que s'accorde une conscience, une présence à soi du présent. Différer ne peut donc signifier retarder un possible présent, ajourner un acte, surseoir à une perception déjà et maintenant possible. Ce possible n'est possible que par la différence qu'il faut donc concevoir autrement que comme un calcul ou une mécanique de la décision. Dire qu'elle est originaire, c'est du même coup effacer le mythe d'une *origine présente* [Nous soulignons]. C'est pourquoi il faut entendre « originaire » *sous rature* [sous rayure], faute de quoi on dériverait la différence d'une origine pleine. C'est la non-origine qui est originaire.²³⁴ »

Un lien se marque entre la simplicité, le présent, la présence et l'origine ; une origine *une et simple*, condition de la philosophie de la présence, doit se donner dans les limites du présent. La différence comme retard et espacement raye la possibilité pour une origine *une et simple* de fonder *comme telle, une fois pour toute* en tant que

²³⁴ Derrida, « Freud ou la scène de l'écriture », p.302-303.

philosophie de la présence. *La simplicité n'existe pas dans la différence*, c'est-à-dire qu'elle est contredite par le retard originaire qui fonde, au-delà de la simplicité et de la présence, une ~~origine~~ sous rayure. À l'~~origine~~ n'est pas l'un, mais la multiplicité qui se donne au-delà de la forme du présent. La simplicité de chaque présent et du même coup de chaque essence apparaissant dans le présent, se raye devant l'~~origine~~ non-originaire de la différence comme retard originaire. Par cette origine, jamais rien n'apparaît dans la simplicité du présent, aucune essence du foyer de sens ne se présente à la conscience. Derrida résume bien la situation :

« Ce qui s'écrit *différance*, ce sera donc le mouvement de jeu qui « produit », par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différences. Cela ne veut pas dire que la différence qui produit les différences soit avant elles, dans un *présent simple* [Nous soulignons] et en soi immo~~di~~fié, in-différent. La différence est l'« origine » non-pleine, *non-simple* [Nous soulignons], l'origine structurée et différante des différences. Le nom d'« origine » ne lui convient donc plus.²³⁵ »

La non-simplicité de la différence affecte la totalité de la structure qu'elle fonde. La chaîne de concepts qui se rattachent à l'origine de la philosophie de la présence s'annule devant la non-simplicité de l'origine comme différence. Cette origine non-simple raye le concept d'origine présent dans la philosophie de la présence. Le foyer de sens comme lieu de l'essence, le présent comme lieu d'apparition de l'essence et la présence comme acte d'apparition de l'essence dans le présent, ces trois figures de l'origine en tant que simplicité sont rayées par l'~~origine~~ non-simple de la différence. L'~~origine~~ en tant que différence ne peut être que sous rayure.

Derrida hésite à caractériser la différence comme origine, il préconise davantage le recours à la rayure. Par cette rayure, il dit et contredit en même temps le caractère originaire de la différence, il affirme du même coup que la différence tout en étant originaire n'est pas originaire. Comme toujours, Derrida opte pour un double geste : affirmer et nier en même temps l'originarité de la différence. Ce double geste met en doute la possibilité même de la différenciation entre une origine et une non-origine. Une fois l'~~origine~~ rayée, il n'est plus possible de différencier l'origine de la non-origine, le concept d'origine est neutralisé. Pour Derrida, la déconstruction ne se

²³⁵ Derrida, « La différence », p.12.

joue que par cette neutralisation des concepts hérités de la philosophie de la présence. Il dit dans son entrevue à Henri Ronse : « Heidegger reconnaît d'ailleurs qu'il a dû, *qu'on doit toujours emprunter* [Nous soulignons], de manière économique et stratégique, les ressources syntaxiques et lexicales du langage de la métaphysique au moment même où on la déconstruit.²³⁶ » Derrida suit cette stratégie heideggérienne dans sa propre déconstruction de la philosophie de la présence. Cette stratégie se rapporte inévitablement à l'utilisation de la rayure.

Comme nous l'avons dit et répété, la rayure est ce qui efface tout en conservant. En ce sens, elle se rapporte à la même « logique » que les ~~concepts~~ de trace, d'espacement, d'hymen, de *pharmakon*, de différance, etc. La rayure efface tout en laissant lisible ce qu'elle efface. Une double activité antinomique se forme à partir de la rayure d'un mot : je raye un mot pour le faire disparaître, mais en même temps je le laisse lisible sous le trait. *En même temps*, le mot est dit et contredit.

Le fait que Derrida soumette l'origine à la rayure signifie qu'il abolit l'origine tout en la conservant. C'est ce double geste que nous avons mis en valeur dans le texte derridien des dix premières années. Pour le préciser, nous nous appliquerons à décrire le concept de *transgression*. La transgression se lie tant à la différance qu'à la déconstruction. La différance comme déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence se rapporte à la question de la transgression du terrain de la philosophie de la présence. La description du concept de transgression chez Derrida nous permettra d'insister sur le rôle de la rayure dans la déconstruction de la présence —déconstruction qui se donnera comme l'acte de la différance. Ce qui se dévoilera dans la transgression est le rôle de la rayure. Admettre la différance, c'est admettre la rayure comme déconstruction et comme transgression.

²³⁶ *Id.*

À la toute fin de la *Voix et le phénomène*, Derrida décrit la transgression de la philosophie de la présence :

« Pour ce qui « commence » alors, « au-delà » du savoir absolu, les pensées *inouïes* sont réclamées qui se cherchent à travers la mémoire des vieux signes. Tant que la différance reste un concept dont on se demande s'il doit être pensé à partir de la présence ou avant elle, elle reste un de ces vieux signes; et il nous dit qu'il faut continuer indéfiniment à interroger la présence dans la clôture du savoir. Il faut l'entendre ainsi et autrement. Autrement, c'est-à-dire dans l'ouverture d'une question inouïe n'ouvrant ni sur un savoir ni sur un non-savoir comme savoir à venir. Dans l'ouverture de cette question, *nous ne savons plus*. Ce qui ne veut pas dire que nous ne savons rien, mais que *nous sommes au-delà du savoir absolu* [Nous soulignons] (et de son système éthique, esthétique ou religieux) vers ce à partir de quoi sa clôture s'annonce et se décide. Une telle question sera légitimement entendue comme *ne voulant rien dire*, comme n'appartenant plus au système du vouloir-dire.²³⁷ »

Ce passage démontre très bien la difficulté de se déprendre de la philosophie de la présence. Comment pourrions-nous poser les jalons de l'au-delà de la philosophie de la présence lorsque nous sommes encore incapables de transgresser le langage qui s'y déduit? Comment décrire ce qui ne veut plus rien dire? Derrida est incapable de répondre à ces questions, mais il persiste tout de même à interroger cette clôture et cet au-delà de la clôture. L'au-delà, Derrida le décrit comme suit : « Ce qui excède alors cette clôture *n'est rien* : ni la présence de l'être, ni le sens, ni l'histoire ni la philosophie; mais autre chose qui n'a pas de nom, qui s'annonce dans la pensée de cette clôture et conduit ici notre écriture.²³⁸ » Cet au-delà est indescriptible et c'est à partir de cet indescriptible que le texte derridien se forme. La différance, en déjouant la saisie du présent, fait signe vers l'au-delà de la présence, vers l'indescriptible. Mais comme le dit Derrida, tant que la différance se comprend dans le sillage de la philosophie de la présence comme rayure de la présence, nous demeurons sur le terrain de la philosophie de la présence. La différance tend vers une sortie de la présence, mais elle demeure simultanément rattachée au langage de la présence; elle transgresse tout en demeurant liée à la présence. La différance raye la présence, elle raye l'origine de la présence, elle

²³⁷ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.115-116.

²³⁸ Derrida, *De la grammatologie*, p.405.

efface ainsi la présence tout en la conservant. Peut-on aller au-delà de cette position de l'*entre-deux* : entre la transgression et le maintien?

Derrida écrit dans *De l'économie restreinte à l'économie générale* : « Mais cette transgression du discours (et par conséquent de la loi en général, le discours ne se pose qu'en posant la norme ou la valeur de sens, c'est-à-dire l'élément de la légalité en général) doit, comme *toute transgression* [Nous soulignons], conserver et confirmer de quelque manière ce qu'elle excède.²³⁹ » Derrida ajoute mais cette fois en note de bas de page : « La plus grande force est celle d'une écriture qui, dans la transgression la plus audacieuse, continue de maintenir et de reconnaître la nécessité du système de l'interdit (savoir, science, philosophie, travail, histoire, etc.). L'écriture est toujours tracée entre ces deux faces de la limite.²⁴⁰ » Difficile de pas reconnaître dans ce passage le travail même de Derrida. Transgresser et maintenir, voilà les « deux faces de la limite » que Derrida juge nécessaire à toute déconstruction. L'écriture derridienne se tient toujours *entre* ces deux faces antinomiques. Il est hors de question pour Derrida d'uniquement *effacer* le discours à transgresser dans un geste de destruction qui anéantit d'un seul coup, sans conservation aucune, le discours transgressé. Derrida ne croit pas à la transgression pure et simple. Il est clair sur ce point :

« Il n'y a pas une transgression si l'on entend par là l'installation pure et simple dans un au-delà de la métaphysique, en un point qui serait aussi, ne l'oublions pas, et d'abord un point de langage et d'écriture. Or, de même dans les agressions et les transgressions, nous nous entretenons avec un code auquel la métaphysique est irréductiblement liée, de telle sorte que tout geste transgressif nous renferme, en nous y donnant prise, à l'intérieur de la clôture. Mais, par le travail qui se fait de part et d'autre de la limite, le champ intérieur se modifie et une transgression se produit qui, par conséquent, n'est nulle part présente comme un fait accompli. On ne s'installe jamais dans une transgression, on n'habite jamais ailleurs. *La transgression implique que la limite soit toujours à l'œuvre* [Nous soulignons]. Or la « pensée-qui-ne-veut-rien-dire », qui excède, les interrogeant, le vouloir-dire et le vouloir-s'entendre-parler, cette pensée qui s'annonce dans la grammatologie se donne justement pour ce qui n'est nullement assuré de l'opposition entre le dehors et de dedans. Au terme d'un certain travail, le concept même d'excès ou de transgression pourra devenir suspect.²⁴¹ »

Pour qu'il y ait un *travail de la limite*, nous devons nous trouver à l'intérieur de la limite à transgresser, nous devons travailler à partir du matériau interne à la limite. La

²³⁹ Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale (1967) » in *L'écriture et la différence*, p.403-404.

²⁴⁰ Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », p.404-405.

²⁴¹ Derrida, « Implications », p.21.

transgression se forme à partir du *travail de la limite*, c'est-à-dire de la connaissance des limites formant le lieu à transgresser. Mais d'un autre côté, le *travail de la limite* s'accorde avec la déconstruction même du concept de « limite ». Comme toujours chez Derrida, il y a un double jeu : le *travail de la limite* se constitue premièrement dans le sens de la connaissance des limites à transgresser, et deuxièmement, dans le sens de la déconstruction du concept de « limite ». Nous pouvons même ajouter un troisième sens, celui que nous avons esquissé dans notre introduction et qui s'est développé tout au long de notre mémoire, c'est-à-dire la déconstruction comme *travail de la limite*. Cette polysémie du *travail de la limite* se lie à la polysémie de la signification de la déconstruction. Ainsi se forme une connexion chez Derrida entre la transgression, le travail de la limite et la déconstruction. Il suffit de décrire l'un de ces trois concepts pour démontrer le lien qui les unit. Ce que nous aimerions avancer comme hypothèse est que ces trois concepts s'unissent entre eux par la *rayure*. La déconstruction brouille les limites ou la limite qui instaure la différence entre la philosophie de la présence et son autre; ce faisant, et comme Derrida le souligne, c'est l'opposition entre le dehors et le dedans —ou entre tous autres couples d'oppositions—, qui se donne comme incertain. La déconstruction trouble les oppositions en rayant la limite qui les différencie. Dans ce cas précis, la rayure annule la différence tout en maintenant les concepts qui se forment à partir de cette différence. Rendu à ce point de la déconstruction, le concept de transgression ne veut plus rien dire, il n'y a plus rien à transgresser. Derrida ne croit tout simplement pas à cette perte de différence, c'est pourquoi il ne croit pas à la transgression complète de la philosophie de la présence, mais bien à la position de l'entre-deux. *Derrida se tient à la limite* :

« J'essaie de me tenir à la *limite* du discours philosophique. Je dis limite et non mort, car je ne crois pas du tout à ce qu'on appelle couramment aujourd'hui la mort de la philosophie [...]. Limite, donc, à partir de laquelle la philosophie est devenue possible, s'est définie comme *épistémè*, fonctionnant à l'intérieur d'un système de contraintes fondamentales, d'oppositions conceptuelles hors desquelles elle devient impraticable.²⁴² »

La limite borne la différence entre la philosophie de la présence et son autre : Derrida écrit à partir de cette limite, dans la visée de cette limite. Par la déconstruction comme

²⁴² Derrida, « Implications », p. 14.

travail de la limite, Derrida tente de mettre en doute les limites constitutives de la philosophie de la présence. Les principales limites de la philosophie de la présence ont été décrites dans la première partie de notre mémoire. *Le foyer de sens*, le *présent* et la *présence* nous ont dévoilé les limites originaires constitutives de la philosophie occidentale. Le travail de déconstruction essaie de déjouer ces limites en les transgressant. Derrida est cependant conscient que cette transgression se fait dans le champ de la philosophie de la présence en raison du langage philosophique qu'il emploie. Cette transgression se fait en *rayant* les limites originaires et non en les effaçant. Ce trait porté à l'origine de la philosophie de la présence indique que nous connaissons les limites de la présence et que ces limites sont mises en doute. Comme l'écrit Derrida dans *De la grammatologie* : « Cette rature [rayure] est la dernière écriture d'une époque²⁴³ » ; au-delà de cette rayure, il y a la transgression.

Dans la conférence d'octobre 1968 intitulé *Les fins de l'homme*, Derrida donne deux possibilités de transgression :

« 1. tenter la sortie et la déconstruction sans changer de terrain, en répétant l'implicite des concepts fondateurs et de la problématique originelle, en utilisant contre l'édifice les instruments ou les pierres disponibles dans la maison, c'est-à-dire aussi dans la langue. Le risque est ici de confirmer, de consolider ou de *relever* sans cesse à une profondeur toujours plus sûre de cela même qu'on prétend déconstruire. L'explicitation continue vers l'ouverture risque de s'enfoncer dans l'autisme de la clôture.

2. décider de changer de terrain, de manière discontinue et irruptive, en s'installant brutalement dehors et en affirmant la rupture et la différence absolues. Sans parler de toutes les autres formes de perspectives en trompe-l'œil auxquelles peut se laisser prendre un tel déplacement, habitant naïvement, plus étroitement que jamais le dedans qu'on déclare désert, la simple pratique de la langue réinstalle sans cesse le « nouveau » sur le plus vieux sol. On pourrait montrer sur des exemples nombreux et précis les effets d'une telle réinstallation ou d'un tel aveuglement.²⁴⁴ »

Derrida commente ces deux positions : « Il va de soi que ces effets ne suffisent pas à annuler la nécessité d'un « changement de terrain ». Il va de soi aussi qu'entre ces deux formes de déconstruction le choix ne peut être simple et unique. *Une nouvelle écriture doit en tisser et entrelacer les deux motifs* [Nous soulignons].²⁴⁵ » Derrida ne peut être plus clair. La déconstruction se joue dans l'*entre-deux*, soit entre le maintien et la

²⁴³ Derrida, *De la grammatologie*, p.38.

²⁴⁴ Derrida, « Les fins de l'homme (1968) » in *Marges*, p.162-163.

²⁴⁵ Derrida, « Les fins de l'homme », p.163.

transgression complète du terrain de la philosophie de la présence. En rayant l'origine, Derrida se situe entre le maintien et la transgression de la présence. *La rayure est le trait visible de la déconstruction*, elle montre directement sur le papier les conséquences de la déconstruction en explicitant : 1) la différence entre la déconstruction et la destruction pure et simple; 2) le rapport entre la déconstruction et le travail de la limite; 3) la position de l'entre-deux que provoque la déconstruction; et 4) l'indécidabilité qui naît de l'entre-deux.

Cette double activité de la rayure comme transgression et maintien se répercute sur la description même de la différence. La différence, qui se ~~donne~~ comme l'~~origine~~, déconstruit l'origine de la philosophie de la présence en rayant la possibilité de la simplicité. Admettre le retard et la différence comme ~~origine~~, déconstruit la possibilité pour une origine simple de se former et de fonder une philosophie de la présence. Cette déconstruction raye l'origine de la présence et inscrit la différence à l'~~origine~~. Cette différence en rayant l'origine transgresse et maintient les limites de la philosophie de la présence, car elle ne peut se décrire que dans les limites de la présence. Nous décrivons la différence comme ce qui déconstruit l'origine de la présence, nous ne la décrivons pas pour ce qu'elle est, et même si nous le voulions, la description de la différence s'avèrerait toujours une résurgence de la philosophie de la présence. Toute tentative de description de la différence se rapporte à la philosophie de la présence et justifie le maintien dans le terrain de la présence. Une véritable transgression ne laisserait de place à aucune description de la différence, à ce point aucune description ne serait possible, aucune prédication (S est P) ne pourrait se faire. Nous serions en-dehors du questionnable, de l'être, de la connaissance, etc.

Derrida admet une « ~~description~~ » de la différence et il la situe dans les limites de la philosophie de la présence. Même s'il insiste sur le non-être de la différence, il ~~décrit~~ la différence à travers les règles logiques de la présence. La différence n'est pas ceci, n'est pas cela, n'est rien, elle se positionne en-dehors de toute prédication, etc.; en ce

sens elle demeure dans les limites de la langue qui tient son origine de la présence. La différance se ~~donne~~ dans les limites de la présence. D'un autre côté, elle transgresse la présence en évitant toute saisie conceptuelle. Ce qu'elle ~~fonde~~ ne se ~~donne~~ plus comme faisant partie du terrain de la philosophie de la présence. En ce sens elle transgresse la présence.

Ce double geste de la différance (transgresser et maintenir) se comprend à la lumière de la rayure. En rayant l'origine, c'est-à-dire en transgressant et en se maintenant dans les limites de la présence, nous décrivons la position de l'entre-deux. Comment décrire ce lieu de l'entre-deux dans lequel se conjuguent les contraires tout en se maintenant indépendant l'un de l'autre? Sous la rayure le mot demeure toujours lisible, mais par le trait il se contredit. Par la rayure, nous sommes dans l'indécidabilité la plus totale et la description de la différance comme déconstruction et transgression de l'origine de la présence nous pousse dans la direction de cette indécidabilité. Par la différance, Derrida se situe dans cet entre-deux indécidable.

CONCLUSION

Comment s'en sortir sans sortir

Notre insistance à décrire la rayure, et plus particulièrement la rayure de l'origine, nous a permis, au-delà de la simple « genèse » de la différance, de mettre en valeur ce qui nous semble être la « position » de Derrida : soit l'entre-deux comme lieu de l'indécidabilité. Peut-être aucun autre concept derridien ne permet de mettre en avant-plan cet entre-deux. La rayure montre par un trait l'action de la déconstruction, c'est-à-dire qu'elle inscrit visiblement l'entre-deux qui se marque par la déconstruction. La rayure recèle ce double emploi : déconstruire l'origine de la philosophie de la présence et rendre visible la « logique » de l'entre-deux.

La « logique » de l'entre-deux a des répercussions sur l'ensemble des ~~concepts~~ derridiens. Aucun des ~~concepts~~ que nous avons analysés –la différance, la trace, l'espace, l'hymen- ne se laissent circonscrire par des limites imperméables. Pour preuve, la difficulté que nous avons à différencier, et ainsi à saisir, les concepts de différance et de trace. Où se situe la limite entre ces deux ~~concepts~~? Nous ne pouvons décider. Tout se recoupe, s'entremêle et se chevauche.

Cette caractéristique du travail derridien se donne comme l'œuvre de la déconstruction. La déconstruction met en doute les limites qui circonscrivent un concept ou un réseau de concept. Elle tente de mettre à jour l'équivocité qui se joue entre chaque concept. Saisir un concept et le définir : voilà ce que la déconstruction

déconstruit. Insistons sur l'image de la saisie. Prendre un concept, le prendre dans ses mains et le circonscrire complètement en sentant que nous le maîtrisons totalement, que rien ne nous échappe. La déconstruction s'attaque à cette saisie, à cette maîtrise qui circonscrit chaque concept et qui appose une signification univoque. Nous reconnaissons dans ce travail de déconstruction une transgression de la philosophie de la présence. Nous ne pouvons plus croire à la saisie et à la maîtrise de chaque concept, ne demeure que l'insaisissabilité et l'éclatement des limites.

Mais est-ce si simple? Avons-nous uniquement à *renverser*²⁴⁶ la philosophie de la présence et à inscrire le contraire (saisissabilité/insaisissabilité)? Est-ce que la déconstruction se pose uniquement comme étant un acte de destruction qui vise à anéantir l'adversaire? L'une des conclusions de ce mémoire consiste à affirmer que la déconstruction ne vise pas la destruction, c'est-à-dire l'anéantissement, mais bien la transgression dans le maintien. En déconstruisant l'origine de la philosophie de la présence, Derrida met en doute les limites émises par la tradition philosophique, il n'essaie pas de démolir et de faire disparaître ce qu'il déconstruit. La stratégie derridienne est beaucoup plus subtile et subversive. En déconstruisant, Derrida, comme il l'écrit dans *De la grammatologie*, ne « procède pas à une élection²⁴⁷ », c'est-à-dire qu'il ne tente pas de mettre en jeu un nouveau système qui irait à l'encontre de la philosophie de la présence. Admettre la différance comme l'origine non-originale de tout ce qui est, c'est mettre en place, au-delà de tout nouveau système, un ~~concept~~ qui ne peut appartenir à aucun système. La différance déconstruit l'origine de la philosophie de la présence en rayant la possibilité pour toute origine simple de se former et d'ainsi produire un système maîtrisable. En rayant ainsi l'origine, Derrida ne conteste pas seulement la validité de l'origine comme origine de la philosophie de la présence, mais il refuse la possibilité pour toute origine –que ce soit le sens originaire d'un concept ou d'un sujet- de se former en toute simplicité. L'enjeu central de la déconstruction se dévoile ainsi dans le refus d'admettre la simplicité. La rayure est la

²⁴⁶ À ce sujet voir : « Signature, événement, contexte » in *Marges*, p.392-393; ainsi que « Hors-livre » in *La dissémination*, p.10-11; et dans « Positions » in *Positions*, p.88-89.

²⁴⁷ Derrida, *De la grammatologie*, p.91. Cité en exergue.

marque visible de ce refus de la simplicité, car elle se ~~donne~~, comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, dans un double jeu « immaîtrisable ».

Ce double jeu de la rayure et de la déconstruction mène au concept fondamental d'indécidabilité. L'acte de rayer se lit immédiatement comme un geste indécidable : je lis le mot tout en sachant au même instant qu'il est rayé. Ce mot est-il aboli ou conservé? Nous devons nous poser la même question devant la déconstruction. En décrivant la différance, Derrida déconstruit le concept d'origine, il le nie, mais l'utilise tout de même pour nous faire saisir toute la portée de la différance. En affirmant que la différance est l'~~origine~~ de toute chose, Derrida utilise le concept d'origine, mais un concept d'origine modifié. Il en est de même avec le concept d'~~écriture~~. L'écriture conserve en quelque sorte sa signification de « vieux signes », pour reprendre l'expression de Derrida, mais elle tend également vers une autre signification. En déconstruisant, Derrida tente de faire transgresser les concepts de leur propre limite, mais tout en les maintenant dans leur signification antérieure.

La déconstruction de l'origine de la philosophie de la présence raye la ~~philosophie de la présence~~, c'est-à-dire qu'elle conteste sa légitimité, mais tout en sachant que son pouvoir demeure effectif. Cette rayure est le premier pas vers une transgression de la philosophie de la présence, elle représente l'état ou le lieu d'entre-deux. Pour parvenir à transgresser complètement la philosophie de la présence, nous devrions « parler » et « penser » avec « d'autres noms que ceux de signe ou de représentation.²⁴⁸ » Derrida tente d'aller au-delà, il force à chaque moment les frontières de la philosophie de la présence, mais il demeure toujours dans l'entre-deux, c'est-à-dire dans l'état d'indécidabilité. Nous pourrions résumer le questionnement de Derrida en ces mots du poète Ghérasim Luca :

COMMENT
S'EN SORTIR
SANS SORTIR²⁴⁹

²⁴⁸ Derrida, *La voix et le phénomène*, p.116.

²⁴⁹ Luca, G., « Paralipomènes » in *Héros-Limite*, Gallimard (*Poésie*), p.262.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1969.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Flammarion (GF), Paris, 2004.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991.
- ARISTOTE, *Physique*, trad. A. Stevens, Vrin, Paris, 1999.
- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962.
- DELEUZE, G., *L'image-mouvement*, Minuit, Paris, 1983.
- DERRIDA, J., *Apories*, Galilée, Paris, 1996.
- DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.
- DERRIDA, « La différance » dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 62, Juillet-septembre 1968.
- DERRIDA, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
- DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- DERRIDA, *Éperons*, Flammarion, Paris, 1972.
- DERRIDA, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994.
- DERRIDA, *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris, 1987.
- DERRIDA, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993.
- DERRIDA, *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991.
- DERRIDA, *Mal d'archive*, Galilée, Paris, 1995.
- DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Galilée, 1988.
- DERRIDA, *Positions*, Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA, *Psyché II*, Galilée, Paris, 2003.
- DERRIDA, *Schibboleth*, Galilée, Paris, 1986.
- DERRIDA, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
- DERRIDA, *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris, 1967.
- FREUD, S., *Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, P.U.F., Paris, 1967.
- FREUD, *Naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, P.U.F., 1969.
- FREUD, *Œuvres complètes*, vol. XVII, trad. J. Laplanche, P.U.F., Paris, 1992.

- GRANEL, G., « Jacques Derrida et la rature de l'origine » in *Critique*, 246, nov. 1967, tome XXII.
- HEIDEGGER, M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Gallimard, Paris, 1992.
- HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard, Paris, 1976.
- HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P.Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950.
- HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964.
- HUSSERL, « La philosophie comme prise de conscience de l'humanité » in *Deucalion*, trad. P.Ricoeur, Paris, 1946.
- HUSSERL, « Le monde du Présent Vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair » in *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, D. Bradelle, J.-F. Lavigne, Minuit, Paris, 1984.
- HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, P.U.F., Paris, 1962.
- LUCA, G., *Héros-Limite*, Gallimard (*Poésie*), Paris, 2001.
- NICOLAS DE CUES, *Le tableau ou la vision de Dieu*, Cerf (La nuit surveillée), Paris, 1986
- PLATON, *Philèbe*, trad. J.F. Pradeau, Flammarion (GF), Paris, 2002.
- PLATON, *Timée*, trad. L. Brisson, Flammarion (GF), Paris, 1992.