

Faculté de philosophie, arts et lettres

**Le Messianisme désertique et la question
de la possibilité de la justice dans la
pensée de Jacques Derrida**

Auteur : Vladimer Jalagonia

Promoteur : Marc Maeschalck

Année académique 2019-2020

Intitulé du master ; Master en philosophie

Finalité spécialisée : Philosophie allemande et française dans l'espace européen.

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTE DE PHILOSOPHIE, ARTS ET LETTRES
ÉCOLE DE PHILOSOPHIE

LE MESSIANISME DÉSERTIQUE ET LA QUESTION DE LA
POSSIBILITÉ DE LA JUSTICE DANS LA PENSÉE DE JACQUES
DERRIDA

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **Maître en Philosophie**
Sous la direction du Pr. M. MAESSCHALCK
Par Vladimer Jalagonia

ANNE ACADEMIQUE 2019-2020

Table des matières

Introduction.....	6
I ^{ère} Partie La Messianicité du Spectre.....	10
Chapitre I : Déconstruction et le problème de la justice.....	11
Chapitre II : L'ontologie du spectre	19
Chapitre III : L'Injonction de Marx	27
II ^{ème} Partie : De l'archi- écriture à l'économie de la violence	39
Chapitre IV : L'altérité de l'autre et la violence de négativité	40
Chapitre V : De L'archi-écriture.....	52
Chapitre VI : La fonction de « sans » et l'économie de la violence	66
III ^{ème} Partie : Déconstruction et indéconstructibilité de la justice : politique, histoire, messianisme...	76
Chapitre VII : Politisation de l'éthique et l'histoire	77
Chapitre VIII : Le creux dans la légitimité du droit.....	88
Chapitre IX : La déconstruction, la messianicité et la disproportion de la justice.....	97
Conclusion.....	108
Bibliographie	112

Introduction

Le problème de la justice se lie inséparablement à l'eschatologie messianique et devient le fil magistral de l'approche des questions politiques ou éthiques dans les œuvres tardives de Derrida, où la notion de spectre, surtout thématifiée dans *Spectres de Marx*, loin d'être seulement aléatoirement connectée rend plutôt possible saisir la structure interne de ce que Derrida appelle la messianicité. Afin de marquer l'apparition paradoxale et l'indécidabilité structurale de ce qui en faisant son apparition se dérobe, en se visibilisant s'invisibilise etc., la fonction du « sans » est capitale : l'apparition spectrale est « apparition *sans* apparaître »¹, est « là *sans* être là »². C'est ainsi que la définition propre du « messianisme désertique » appelle également à ce rôle paradoxal du « sans » : elle est « messianique *sans* messianisme »³ en tant qu'« attente *sans* horizon d'attente »⁴. Le rôle irréductible du « sans » n'est évidemment ni pleinement négatif ni seulement affirmatif, mais plutôt à la fois négatif et affirmatif. La promesse de la justice prise dans la forme du « messianisme désertique » par son affirmation s'inscrit donc dans la précipitation d'une tentative critique contre l'injustice en vue de la justice du futur. Mais parallèlement, par la négation, elle se distingue de cette détermination concrète et laisse ainsi l'horizon ouvert sur l'au-delà. Ce n'est pas une ouverture parmi d'autres, mais l'ouverture pure de l'horizon de l'« au-delà », laquelle permet la formulation de la possibilité de la justice, qui est toujours déjà en *à-venir* et donne de cette manière non seulement un élan à la déconstruction (suivant un type du questionnement qui tente de désautoriser la légitimité d'une structure hégémonique), mais qui reste également au-delà de la déconstructibilité. C'est ce qui définit « l'indéconstructibilité de la justice »⁵ comme la condition de la possibilité de la déconstruction en général.

Le fait que ces nouvelles terminologies (que sont le spectre, la messianicité, la justice), occupent une place centrale après la publication de *Force de Loi*, alors qu'elles sont tantôt totalement absentes, tantôt constituent seulement la part marginale des premiers textes, pose

¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 256. C'est nous qui soulignons.

² *Ibid.*, p. 165. C'est nous qui soulignons.

³ *Ibid.*, p. 124. C'est nous qui soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 267. C'est nous qui soulignons.

⁵ Jacques Derrida, *Force de Loi, le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 35.

une question légitime de savoir s'il s'agit de quelque chose comme d'un tournant dans l'œuvre de Derrida. Notamment, la différence ne signifie pas seulement un changement dans l'ordre thématique (entraînant une nouvelle terminologie) au sens où la problématique politique et éthique deviendrait terminale, mais elle indique aussi qu'un nouveau concept, celui de l'indéconstructibilité de la justice, fait son apparition, ce qui, en fait, complique la question.

La déconstruction, loin d'être seulement un certain mode d'interprétation pour délimiter, disloquer, expliciter la contradiction implicite (ou violemment dissimulée) sur laquelle les textes, appartenant à la tradition, se basent, signale surtout un événement produit dans un mouvement impossible à contrôler depuis une structure, égale et identique à elle-même. L'événement de la déconstruction marque exactement le dérangement systématique de l'intention d'auto-réalisation de cette structure qui en vient ainsi à être comprise et inscrite dans un mouvement qu'elle ne contrôle plus. De cette manière, en tant que méthode d'analyse (qui cherche la trace dans les textes marqués par cette démesure), la déconstruction est précédée ou rendue possible par ce mouvement qui ouvre toujours déjà la possibilité de déplacement de l'assurance définitive. Du moment que ce mouvement (que Derrida qualifiait de plusieurs manières : différence, archi-écriture, archi-trace, etc.) est précisément la condition de possibilité de la production de ce qui s'annonce comme ordonnant ce mouvement. Rien ne lui échappe, ce qui signifie que la possibilité du système repose sur l'impossibilité de sa pureté ou de son atemporalité. La pureté d'un concept provient de la contamination de cette pureté. La déconstruction est dès lors aussi le mouvement même qui constitue, par exemple, une pure dichotomie en déconstruisant la séparation radicale qui structure cette dichotomie. Mais, alors, comment précisément cet « au -delà » et l'indéconstructibilité de la justice pourraient-ils être pensés avec cette esquisse (pour le moment générale et seulement approximative) de la déconstruction ? N'est-il pas exact de dire que l'indéconstructibilité de la justice a mis en garde le mouvement de déconstruction et ainsi le limite ?

Le texte qui suit se situe sur cette différence, qui est pour nous seulement apparente. Il abordera la nouvelle thématique de Derrida (justice, messianisme, spectralité, etc.) à partir

de l'élaboration de la déconstruction formulée dans ses premiers textes et essaiera de montrer pourquoi le mouvement de déconstruction est indispensable pour ce que l'on nomme l'indéconstructibilité. Mais, la question doit ici se reformuler en prenant la forme plus difficile : à partir de quel point serait-il possible d'articuler la continuité ? Qu'est-ce qui pourrait permettre de penser tout à la fois la focalisation (croissante) de la politique après *Force de Loi*, d'une part, et la présence marginale du problème de la politique dans les premiers textes de Derrida, de l'autre ? Il est évident que ces questions n'exigent pas seulement une élaboration théorique ou conceptuelle, mais également une certaine posture ou même position qui servira de choix stratégique en vue de traverser cette contradiction et de viser une continuité intrinsèque. Afin de répondre à cette double exigence stratégique, contrairement à certains commentateurs qui l'ignorent habituellement, nous nous proposons de privilégier la logique du « sans ».

Dans la première partie, nous nous engagerons dans la lecture de *Spectres de Marx* où, à partir de la figure du spectre, le messianisme émancipatoire et la justice inconditionnelle occupent la place principale. Malgré le fait que cette question de la justice repose explicitement sur l'élaboration levinassienne de l'éthique et ouvre ainsi déjà la possibilité de tracer un certain parallèle avec les premiers rapprochements de Derrida avec Levinas, la question de la rapport de la déconstruction avec l'indéconstructibilité de la justice demeure encore et même s'élargit vers celle de savoir s'il serait possible de combiner la politique, maintenant indispensable, avec le problème de la justice, voire de l'éthique, pour autant que quelque chose de ce genre existe chez le jeune Derrida. C'est précisément à partir de la fonction du « sans » qu'il sera possible d'interpréter, dans la deuxième partie, les premières œuvres de Derrida en vue d'y montrer la présence indubitable, mais, en même temps, implicite, de la politique et le caractère indispensable de certaines conceptualités élaborées dans les années soixante, qui sont proprement saisissables pour les thématiques postérieures à *Force de Loi*. Dans la troisième partie, on tentera de tirer les conséquences de cet effort de politisation en éclairant la relation du messianisme émancipatoire avec l'histoire et en nous

penchant sur la question concrète de la violence du système du droit. C'est de cette manière que pourra être traité directement le thème de l'indéconstructibilité de la justice ⁶.

Je voudrais ici remercier mon promoteur Marc Maesschalck, pour son accompagnement, son attention et son aide importante. Le mémoire est dédié, comme un geste de remerciement, à Françoise Dastur, pour ses conseils et encouragements théorétiques, grâce à lesquelles j'ai osé entreprendre la tâche que je me suis imposée dans le texte suivant.

⁶ Etant donné la problématique du texte suivant, nous n'allons pas nous échapper à commenter ici ou là les textes des auteurs discutant de la question d'un changement possible dans le développement de la pensée derridienne, mais puisque ce que nous intéresse principalement ici est la façon de penser les thèmes des textes tardifs à partir des conceptualités de la première œuvre de Derrida, nous nous limitons à suivre l'itinéraire de Derrida lui-même. D'autre part, malgré l'approche directe par Derrida des mots négatifs et la manière dont ils sont employés dans la pensée de Maurice Blanchot (Jacques Derrida, « Pas » in *Parages*, Paris, Galilée, 1985, pp. 19-117), nous n'allons pas nous en servir afin d'arriver à ce que nous avons posé en tant qu'objectif de ce mémoire et ainsi nous essayerons de plutôt privilégier les textes dans lesquels les thématiques de la violence, la justice et la politique sont directement ou implicitement traitées.

I^{ère} Partie

La Messianicité du Spectre

Introduction :

Tandis que le spectre du communisme (« *Gespenst des Kommunismus* »), chez Marx, bouleverse, comme nous allons le voir, l'ordre hégémonique en introduisant la promesse de la justice absolue, Derrida la radicalise en reformulant la signification de la justice à partir de l'insistance sur le concept même de spectre. Si le spectre est ce qui est « apparition sans apparaître », cette fonction du « sans » s'avère indispensable pour décrire ce que veut signifier la messianicité de la justice, c'est-à-dire l'être-promesse de la promesse de la justice. Afin d'articuler le lien entre la messianicité et la justice, dans la première partie, l'on essaiera principalement d'explicitier ce que Derrida appelle « un certain esprit du marxisme » auquel la déconstruction se déclare non seulement foncièrement fidèle, mais représente également en tant qu'inspiration originaire de la déconstruction et dans cette mesure, nous nous trouvons déjà engagé dans la nécessité d'expliquer comment interpréter le visage tardif de la déconstruction depuis les premières œuvres de Derrida. Dans le **premier chapitre**, nous essayerons de placer l'apparition de la notion d'indéconstructibilité de la justice dans la problématique de la continuité-discontinuité de la pensée derridienne après *Force de Loi*, alors que le **deuxième chapitre** esquissera quant à lui le déploiement marxien du rôle du spectre dans la logique téléologique, c'est-à-dire ontologique qui, pour Derrida, n'est autre que l'horizon conjuratoire de ce qui échappe fondamentalement à la binarité d'être/non-être, de ce qui demeure présent en étant non-présent, visible en étant invisible. C'est pour reprendre cette logique paradoxale de la transcendance du spectre, dans laquelle s'articule l'interprétation derridienne de la justice, que le **troisième chapitre** partira de la lecture derridienne du texte de Marx où l'ontologie du spectre est foncièrement ébranlée par la spectralité elle-même, pour montrer l'accueil derridien de l'injonction marxienne de la justice en l'installant dans la double nécessité de l'inscription (en tant que construction, programmation, phénoménalisation, etc.) et de la déconstruction de cette inscription. C'est ici que l'on commence à penser tout à la fois la transcendance de la justice par rapport à sa détermination concrète et à la nécessité de la déconstruction indéfinie.

Chapitre I : Déconstruction et le problème de la justice

Dans les premiers pages de *Force de Loi*, le texte généralement considéré comme inaugurant le « tournant éthique », après lequel les questions politiques ou éthiques seraient donc directement abordées et thématiques, Derrida s'engage dans un « échange fictif »⁷ sur le lien possible entre la déconstruction et la question de la justice. Le commencement est brisé et partagé entre deux postures, c'est-à-dire celle qui affirme le rapport et celle qui efface le lien possible en insistant principalement sur l'absence « de règle, de norme et de critère assuré pour distinguer de façon non équivoque »⁸ et le point de référence certain à partir duquel la différence entre juste et injuste sera clairement décidé.

Etant donné que, depuis le tout début, les textes derridiens visaient à bouleverser, démobiliser et même effacer l'assurance de certains concepts et moments constituant l'histoire de la pensée, ce soupçon, vers l'implication politique de la déconstruction, qui a été enregistré dans l'absence de critère extérieur assurant le discours sur la justice est, en réalité, affirmé et confirmé par la déconstruction. Si l'histoire de ce que Derrida entend par « métaphysique de présence » est l'épocalité d'une certaine détermination qui assure et ordonne la dispersion en général (sous la forme de la temporalisation, du langage, du texte, de l'histoire, etc.), la déconstruction tente de basculer cette assurance par la voie de l'inscription de la transcendance dans le jeu de la dispersion. La présence ou l'immédiateté pure du présent pour le sujet présent à soi, la problème célèbre pour la démarche derridienne et thématique particulièrement dans ses textes inauguraux de la déconstruction, loin de se limiter justement à la définition temporelle, arrange ainsi les discours philosophiques et revêt ainsi des formes différentes⁹ : le devenir de l'histoire serait articulé selon l'orientation en elle-même extérieure de ce devenir, tandis que la primordialité de l'intériorité du sujet présent pour soi,

⁷ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 14.

⁸ *Ibid.*

⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, Paris, Edition du Seuil, 2014, pp. 410-411 : « L'histoire de la métaphysique, comme l'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* dans tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidōs*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendance, conscience, Dieu, homme, etc.) ».

rend le langage extérieur à la pensée, etc. C'est cette extériorité purement transcendante, donc non-contaminée par ce qui est mis en relation, que Derrida appelait « signifié transcendantal » : elle est signifiée parce qu'elle est par essence sans (la jeu de la) médiation et même si sa manifestation requiert un devenir quelconque (par exemple, pour le telos dans l'histoire), la vigilance (qui exprime le désir) s'avère nécessaire pour surveiller la frontière (*de jure*) entre les deux. Elle est transcendantale parce que c'est elle qui module, oriente, ordonne et constitue la dispersion, le devenir, etc. Ainsi, selon Derrida, la métaphysique de la présence serait définissable « comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible, d'un tel signifié »¹⁰.

Or en visitant et en « habitant *d'une certaine manière* » l'intériorité des textes formant « la métaphysique de la présence », en « empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion »¹¹, « la dé-construction du signifié transcendantal »¹², essaye de déplacer le principe qui détermine le dedans d'un mouvement depuis le dehors (apparemment) assuré. Même si elle n'est pas analysable dans le même registre que la pratique négative, « le travail de la déconstruction » efface certainement, en la contaminant, la pureté (de la différence, de l'extériorité, etc.), qui établit le point dirigeant le mouvement. L'effacement veut dire la relocation de la cohérence apparente du texte vers sa limite intrinsèque, où il (le texte), dirigé contre lui-même, se déforme et décompose devant le mouvement incessant. La déconstruction inscrit le signifié transcendantal dans ce mouvement, qu'elle ne commande donc plus et devient ainsi un effet constitué par ce mouvement général. De cette manière, le jeu (dans le langage, la temporalisation, le devenir historique etc.), qui était articulé (et assuré) autour de l'extériorité du « signifié transcendantal », après la contamination de cette extériorité, devient un jeu illimité : « On pourrait appeler *jeu* l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence »¹³. Le mouvement de ce jeu rend impossibles l'interruption et donc le règlement définitif du jeu.

¹⁰ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Les Edition de Minuit, 2015, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, pp. 38-39.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 70.

Derrida nommera ce mouvement de plusieurs façons (dont nous parlerons en détail ci-dessous) : différance, archi-écriture, mouvement de la supplémentation, de l'archi-trace etc. Mais, et ainsi on en arrive à la plus propre définition de la déconstruction, s'il n'y a pas de dehors qui ne serait pas toujours déjà inscrit dans le mouvement général, si cette cohérence d'une structure est produite par le mouvement lui-même, si le sujet se réveille dans le jeu interminable (et grâce à lui), cela veut dire également que le travail de la déconstruction s'instaure toujours déjà et a commencé. La tâche de la lecture, ou de la lecture « *d'une certaine manière* », a consisté à dé-sédimer la trace de cette déconstruction laissée dans le texte constituant la cohérence du système. Ainsi, si la déconstruction ne se limite pas à la lecture délimitant la tradition et ouvrant la conceptualité fixe vers le mouvement incessant, c'est parce que le mouvement lui-même, en construisant l'identité de la structure, l'inscrit aussi dans la rupture et sa dissension interne. La déconstruction sort ainsi du choix entre le subjectif et l'objectif et se pense dans la possibilité de l'auto-déconstruction comme l'évènement qui passe¹⁴ dans le devenir d'une structure¹⁵. La condition de l'auto-dérèglement et de la production de la négativité, inhérente mais toujours irrécupérable pour la structure, est le mouvement du jeu, exactement devant lequel la déconstruction en tant que lecture « *d'une certaine manière* » s'articule. La déconstruction est donc « toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre »¹⁶.

De cette façon, loin d'être une introduction innocente, l'échange fictif, tout à la fois résonne et évoque la réticence se mobilisant généralement contre cette démarche derridienne

¹⁴ Catherine Malabou, *La plasticité au Soir de l'écriture, Dialectique, Destruction, Déconstruction*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2005, p. 46 : « La déconstruction, *c'est ce qui a lieu*, la déconstruction parle plus d'une langue. L'opération de rupture transformatrice à l'œuvre en elle porte sur la manière dont la tradition est originellement structurée par une pluralité irréductible d'évènements et d'idiomes. Il s'agit donc de rompre avec l'unité ».

¹⁵ L'événementialité de cet évènement s'élargit à certains mouvements historiques, qui s'opposent aux définitions ou décisions cristallisées dans la pensée théorique et oblige celle-ci auto-reformulation, reconfiguration etc. C'est pour cette raison que nous trouvons qu'il s'avère difficile d'accepter la croyance habituelle selon laquelle ce que Derrida appelle la déconstruction ne pense pas sa propre condition historique. A titre d'exemple, voir Peter V. Zima, *Die Dekonstruktion*, Tübingen, Francke Verlag, 2016, p. 209.

¹⁶ Jacques Derrida, *Mémoires : pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 83 : « La déconstruction n'est pas une opération survenant après coup, de l'extérieur, un beau jour, elle est toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre, il suffit de savoir ou de pouvoir discerner la bonne ou la mauvaise pièce, la mauvaise ou la bonne pierre, la bonne se trouvant toujours être, justement, la mauvaise. La force dislocatrice de la déconstruction se trouvant toujours déjà localisée dans l'architecture de l'œuvre, il n'y aurait en somme, devant ce toujours déjà, qu'à faire œuvre de mémoire pour savoir déconstruire ».

consistant à inscrire toute la possibilité transcendante du jugement dans le jeu et ainsi, comme Derrida lui-même vient de l'indiquer, efface le critère ou le point de vue assuré. Il n'y aurait ainsi pas de transcendance qui ne serait pas toujours déjà incluse et effacée par le mouvement référentiel ou différentiel du jeu. C'est ici que le relativisme fait son apparition pour les critiques ou le lecteur des textes derridiens, ce qui fut le cas, notamment, avant *Force du Loi*. Le fait que la question politique soit bel et bien absente, au-delà de cette non-présence empirique, fortifie le doute pour les critiques et indique la possibilité, pour une certaine impossibilité intrinsèque de la déconstruction, de s'ouvrir à la question politique et de la traiter rigoureusement. Ce silence derridien devient ainsi, pour le critique, la manifestation de l'allergie et la limite intrinsèque de la déconstruction en face du défi politique¹⁷.

Les conceptualités qui émergent après ce que l'on appelle le « tournant éthique et politique »¹⁸, non seulement introduisent un changement de l'objectif de la déconstruction (la question politique et éthique devient l'occupation majeure de presque tous les textes postérieurs à 1989), mais revêtent également l'apparence de nouveaux concepts faisant totalement défaut dans les premières œuvres derridiennes. L'indéconstructibilité de la justice, par exemple, qui constitue le pivot aussi bien de *Force de Loi* que de *Spectres de Marx*, marque parfaitement cette séparation ou la différence (apparente) et alimente le soupçon selon lequel Derrida a « été finalement obligé d'abandonner ses thèses préalables sur le

¹⁷ Voir, par exemple, Terry Eagleton, « *Marxism and Deconstruction* », in *Marxism, and Crisis of the World, Contemporary Literature*, Vol. 22, 1981, No. 4, pp. 477-488. Malgré les publications, pendant ces dernières années, des séminaires de Derrida (par exemple, Jacques Derrida, *Théorie et Pratique Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Paris, Galilée, 2017) montrant son engagement avec la pensée de Marx, d'Althusser etc., il faut que l'argumentation ne se limite pas à l'indication empirique, parce que c'est justement la constitution inhérente de la pensée qui est habituellement critiqué.

¹⁸ Voir, par exemple, Jacob Rogozinski, *Faire part : Cryptes de Derrida*, Paris, Léo Scheer, 2005, p. 143 : « Elle s'énonce en deux thèses indissociables : 1) *il y a de l'indéconstructible* ; 2) *il y a du tout-Autre*. Appelons-les les thèses du tournant : il s'agit bien de thèses (et non de prothèses ou d'athèses), affirmées sans détour, sans ces réserves, ces dénégations plus ou moins rhétoriques qui agrémentent la plupart des prises de positions derridiennes et les rendent indécidables ou aporétiques. Comme elles sont posées, quasiment imposées sans discussion, on pourrait aussi bien les qualifier d'axiomes, de postulats, ou même d'actes de foi. Si elles reviennent toutes les deux à poser une limite absolue à la déconstruction, elles n'ont pas seulement une portée restrictive. Avec ces deux thèses, *il y va de l'Autre* : quelque chose d'autre émerge, un « nouveau » Derrida, un autre visage de la déconstruction... ».

caractère illimité du jeu textuel afin d'aborder les questions éthiques et politiques »¹⁹. Si la substitution est la référentialité sans fin où aucune présence proprement assurée ne pourrait s'exprimer, l'indéconstructible a donc mis l'illimité du jeu en garde et ouvre la possibilité, pour une certaine transcendance, de restreindre le mouvement de la différence. La question principale s'ouvre ici et consiste à savoir si ce que Derrida appellera d'indéconstructibilité de justice pourrait être pensé à partir du mouvement de la différence, de l'archi-écriture etc.

Or Derrida ne cesse pas son « échange fictif » à la relation, traitement extérieur entre la déconstruction et le problème de la justice, et la radicalise vers la question de savoir si la déconstruction pourrait se penser en tant que possibilité de la justice :

Est-ce que la déconstruction assure, permet, autorise la possibilité de la justice. Est-ce qu'elle rend possible la justice ou un discours conséquent sur la justice et sur les conditions de possibilité de la justice ? Oui, répondraient certains, non, répondrait-on dans l'autre camp²⁰.

La radicalité de ces questions apparaît totalement au moment où est noté ce qu'aborde la question en soupçonnant la fonction de la conjonction « et » qui réunit depuis l'extériorité la déconstruction, d'un côté, et la justice, de l'autre ; autrement dit, c'est de la déconstruction en tant que possibilité de la transcendance de la justice (comme indéconstructible) dont il s'agit désormais. Sans répondre préalablement à cette question ici, on pourrait néanmoins déjà noter le problème par rapport auquel la déconstruction (semble-t-il) commence à être examinée. Il faut que l'on trouve le point d'approche à partir duquel la déconstruction se définit en tant que possibilité de ce qui est au-delà de la relation ou domination hégémonique et inspire, ou comme Derrida l'a dit, produit l'injonction de l'action pour la transformation.

Après *Force de Loi*, au moment où la fin officielle de l'Union Soviétique s'est traduite théoriquement par l'idée de la fin de l'histoire et le libéralisme capitaliste a été considéré en tant que l'ultime modèle de l'organisation sociale²¹, Derrida a publié *Spectres de Marx*, où cette question de la possibilité de la justice serait également centrale en lien avec la spectralité

¹⁹Peter Dews, « Déconstruction et Dialectique Négative : la Pensée de Derrida dans les Années 1960 et la Question du "Tournant Ethique" » in Patrice Maniglier, *Le Moment Philosophique des années 1960 en France*, Paris, Press Universitaires de France, 2011, p. 412.

²⁰ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 14.

²¹ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Macmillan, 1992, pp. 39-55.

du spectre. Le génitif de *Spectres de Marx* est double. D'un côté, avec la référence, au début du livre, à la fameuse scène de *Hamlet* où le fantôme du père mort rend visite à son fils pour lui demander de le venger, c'est la mort de Marx ou l'enterrement définitif du modèle marxiste de la société qui est foncièrement contesté. Derrida ne récuse cependant pas seulement le livre même *The End of History and the Last Man* de Francis Fukuyama²², mais indique aussi qu'il faut le lire en tant qu'un certain symptôme de « l'hégémonie sans précédent » s'instaurant en excluant *a priori* la possibilité d'une autre organisation sociale et ainsi l'avenir en tant que tel. C'est ainsi que le spectre multiple de Marx, qui revient et demande à établir, devant son spectre lui-même, la responsabilité qui ne se limitera pas à la pratique académique (qui, selon Derrida, constitue une nouvelle façon de neutraliser l'appel marxien), mais, en réalité et dans l'actualité aurait certaines conséquences (donc les spectres sont de le penseurs, Karl Marx). D'un autre côté, c'est également le spectre qui hantait Marx qui revient avec le spectre de ce dernier : l'injonction de critiquer, d'attaquer, de reformuler, délimiter, transformer la réalité hégémonique en justice absolue. Ainsi, le spectre représente aussi une injonction pour la justice en brisant et rompant la fermeture de l'avenir. De cette façon, Derrida écrit : « Il n'y aura pas d'avenir sans cela. Pas sans Marx, pas d'avenir sans Marx. Sans la mémoire et sans l'héritage de Marx. »²³. La déconstruction se déclare non seulement fidèle à cet héritage, mais elle s'inscrit aussi inévitablement dans celui-ci :

...la déconstruction des métaphysiques du propre, du logocentrisme, du linguisticisme, du phonologisme, la démystification ou la dé-sédimentation de l'hégémonie autonome du langage (déconstruction au cours de laquelle s'élabore un autre concept du texte ou de la trace, de leur technicisation originare, de l'itérabilité, du supplément prothétique, mais aussi du propre et de ce qui fut appelé l'exappropriation). Une telle déconstruction eût été impossible et impensable dans un espace pré-marxiste. La déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi *dans la tradition* d'un certain marxisme, dans un certain *esprit de marxisme*²⁴.

²² Derrida a consacré une partie considérable de son texte à l'analyse et la critique de la thèse de Francis Fukuyama, non seulement par le biais empirique, mais également théorique, en montrant que la situation globale du monde ne pourrait pas être analysée sans présupposer le texte de Marx. Voir Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, pp. 87-157.

²³ *Ibid.*, p. 36.

²⁴ *Ibid.*, p. 151.

Si nous reprenons différemment la question déjà posée, nous nous retrouverons confronté à trois questions formulées différemment. Premièrement : quel l'esprit de Marx ? Malgré le fait que, comme nous l'avons déjà noté obliquement, c'est au nom de l'injonction messianique de la justice absolue que Marx ne cessait jamais de critiquer l'organisation de la société moderne, il faut que nous précisions désormais ce qu'un « certain esprit du marxisme » veut signifier ici. Etant donné que le spectre est celui du communisme, il est donc la parole du messianisme émancipatoire, qui menace l'hégémonie tentant de fermer la porte de l'avenir et ainsi apparaît en tant que le dernier et l'ultime arrêt de l'histoire. De cette façon, la sentence « pas d'avenir sans Marx » pourrait être traduite par « pas de justice sans Marx » (les sujets de la première partie). Deuxièmement, quelle définition exactement de la justice ? Cette question est liée à la déconstruction en tant que la pensée « de l'indéconstructible justice » qui est « la condition indéconstructible de toute déconstruction »²⁵. Il est évident²⁶ que cette justice devrait être pensée à partir de la possibilité d'une certaine ouverture de l'avenir et de la possibilité du messianisme (que sera discuté dans la dernière partie). Et troisièmement, le fait que la déconstruction n'ait « jamais » été sans affinité, relation avec cette injonction messianique de la justice et radicalisation de celle-ci, donc qu'elle était toujours déjà engagée dans un « *certain esprit de marxisme* », nous oblige à ouvrir une perspective pour que le lien entre les premiers textes de la déconstruction et les thématiques tardives, en particulier la promesse messianique de l'indéconstructible justice, soit articulé et définissable (deuxième partie).

Notre objectif ne consiste ni à complètement rejeter (car il existe certainement de nouvelles questions et thèmes dans les textes derridiens après 1989), ni à totalement affirmer la discontinuité (à côté du fait que Derrida a lui-même rejeté « le tournant éthique » et mis l'accent sur la continuité, il nous semble inévitable et nécessaire de faire référence aux textes

Voir également Jacques Derrida, *Points de Suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 78 : « la déconstruction est déjà chez Marx, et déjà dans l'Idéologie allemande, et non seulement à l'« état pratique » mais sous son nom ; de surcroît, elle y est dénoncée comme insuffisante, seulement théorique ou idéale, au-dessous de la « subversion pratique ».

²⁵ *Ibid.*, 56.

²⁶ *Ibid.* : « ...la venue de l'autre, la singularité absolue et inanticipable de l'arrivant *comme justice*. Ce messianique, nous croyons qu'il reste une marque ineffaçable...de l'héritage de Marx ».

de 1967 pour penser les nouvelles problématiques), et d'essayer plutôt d'offrir une perspective dans laquelle aussi bien la continuité que la nouveauté se trouveront proprement reconnues.

Chapitre II : L'ontologie du spectre

La stratégie consistant à développer la lecture des œuvres de Marx à partir de la notion de spectre suit deux intentions qui s'entrecroisent intrinsèquement et se conditionnent : d'un côté, il s'agit de délimiter l'horizon ontologique, où le spectre ne sert qu'en tant que signe, temporairement en place, d'une certaine possibilité qui est en train de s'auto-actualiser. Si rien n'est accidentel dans l'apparence du spectre, c'est qu'il chuchote alors l'approche de la réalisation de la possibilité hantant l'ordre basé sur la propriété privée. Par la suite, d'un autre côté, dans la mesure où le spectre est ce qui insère l'« au-delà » et la transcendance dans la cohérence l'ordre hégémonique, et, de cette façon, bouleverse sa tranquillité, il est la promesse messianique de la justice appelant à l'engagement critique, aussi bien théorique que pratique, en vue de la réalisation ou de l'actualisation finale de la justice. En poursuivant et en s'engageant dans la lecture depuis la spectralité du spectre, ce n'est pas seulement la logique téléologique qui est remise en question, mais aussi, par conséquent, la définition de la justice qui serait parallèlement articulée et élargie.

Dans cette opposition entre « un certain esprit de Marx », c'est-à-dire celui qui a permis de penser le spectre au-delà de la présence promise et du signe temporaire (analysé dans le chapitre suivant), et une ontologie du marxisme, s'instaure la possibilité de différencier l'eschatologie messianique ou « messianisme désertique »²⁷ de la définition de la justice en tant qu'un telos tentant préalablement d'assurer le développement de l'avenir. Nous verrons que cette différence est celle entre « l'à-venir » et l'avenir/futur simple, où la définition de la transcendance derridienne en tant que « venue de l'évènement²⁸ » sera possible à saisir. Autrement dit, avec la « dématérialisation de Marx »²⁹, on en arrive à redéfinir la promesse de la justice. Nous commencerons par esquisser la progression historique où l'inévitabilité de la fin par la négation de la propriété privée est annoncée par le spectre du communisme.

²⁷ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

²⁹ Pierre Macherey, *Marx Dématérialisé ou L'esprit de Derrida* dans *Histoires de Derrida, Faire de la Philosophie 1965-1997*, Paris, Press Universitaires de France, 2018, p. 251.

La phrase qui ouvre le *Manifeste du Parti Communiste* : « *Ein Gespenst geht um in Europas- das Gespenst des Kommunismus* »³⁰, permet de saisir systématiquement la dynamique historique et économique qui ordonnent la nécessité inéluctable instaurée dans la logique de l'accumulation engendrée par l'établissement de la propriété privée. La division du travail est organisée simultanément par l'élargissement de l'écart entre ceux qui monopolisent la propriété privée et ceux, qui, à travers cette monopolisation, sont utilisés pour la reproduction de la prospérité. L'institution du système du droit et de l'Etat introduit dans l'histoire la tentative de la légalisation de ce qui est artificialité en tant que telle. Le déroulement de la dynamique historique de cette artificialité afin d'établir la réalité alternative libérée de cette logique de la propriété privée.

Lorsque Marx écrit « *Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt* »³¹, il est clair que le rôle transformateur de la bourgeoisie ne se limite pas seulement à changer la structure de la formation sociale (éducation, innovations techniques, etc.), mais également à simplifier ce qui était la réalité intrinsèque de l'histoire avant l'apparition du capitalisme : « *Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte der Klasskämpfe* »³². Cette simplification élargit et radicalise la contradiction et l'antagonisme entre deux grande classes sociales³³, et pose ensuite cette contradiction en tant qu'objet pour ceux qui ne possèdent rien d'autre que leur force de travail à vendre à ceux qui possèdent tout. La classe exploitée devient donc la classe consciente de sa position économique dans l'organisation existante. La fonction du spectre commence à s'annoncer dans ce devenir-simplifié de la contradiction et de la conscience de cette contradiction. Le rôle révolutionnaire de la bourgeoisie consisterait ainsi principalement dans la préparation de la condition de son dépassement total :

³⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Komunistischen Partei*, Berlin Indiebooks, 2017, p. 37.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *Ibid.*, p. 39.

³³ *Ibid.*, 40 : « Die aus dem Untergang der Feudalen Gesellschaft hergegangene bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die stelle der alten gesetzt. Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisien zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoise und Proletariat. »

Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoise die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich³⁴.

La transformation radicale, qui comporte la manifestation de la vérité de l'histoire, signifie principalement l'émergence du mode de production qui pourrait se reproduire seulement par l'accroissement interminable de la plus-value : la reproduction du capital requiert la production du capital de façon à ce que la différence entre la valeur nécessaire pour la production et le revenu reçu après sa réalisation s'accroisse, ce qui permet principalement à la reproduction d'accroître le plus possible sa plus-value. De cette manière, le système économique, articulé autour de la concurrence et de l'instabilité du marché, se reproduit lui-même en diminuant les salaires et en exploitant ainsi la force de travail. C'est la contradiction entre la production du capital et le prolétariat, qui enfin fait la loi de la logique économique de la modernité.

Pour la logique du capital ainsi décrite, le principe fondamental est celui d'une révolution permanente consistant dans le développement constant des moyens de production (pour maximaliser la productivité en minimisant le temps nécessaire), l'élargissement en permanence du marché, qui non seulement dans la situation locale efface le mode d'existence opposé à la logique de l'industrie, mais en même temps est toujours tourné vers la conquête de nouveaux territoires (pour établir une nouvelle place ou marché de réalisation de la marchandise, trouver des nouvelles forces de travail bon marché etc.). Selon Marx, la spécificité de la société civile et capitaliste, consiste précisément dans cette impossibilité, pour le capitalisme, de demeurer proche et tranquille de soi-même, elle a ainsi besoin, pour se reproduire, de se jeter constamment au-delà de sa limitation historique, technologique ou territoriale :

Die bourgeoise kann nicht existieren, ohne die produktionsinstrumente, also Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwahren zu revolutionieren...Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochenen Erschütterung alle gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen

³⁴ *Ibid.*, p. 54.

aus...Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnten Absatz für ihre Produkte jagd die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muss sie sich einnisten, über anbauen, überall Verbindungen herstellen³⁵.

Ce développement de la formation sociale, le dépassement de la limitation nationale, la délimitation du savoir (car la bourgeoisie ne pourrait plus se reproduire par le travail manuel, un certain nouveau type d'éducation s'avère nécessaire), etc., cette universalisation est alors marquée par le mouvement opposé, qui, en fait, la transforme en tant que mouvement abstrait, c'est-à-dire que l'universalisation ne correspond pas à l'universalisation véritable et réelle. L'universalisation est la particularisation du pouvoir actuel dans les mains de ceux qui possède les moyens de production et exclut ainsi le prolétariat. Ce mouvement contradictoire (à la fois universalisation et particularisation), intrinsèque de la bourgeoisie, représente ce qui est inscrit en tant que l'inévitable explosion de la logique du capitalisme. Ici être « *Eigentumlos* » du prolétariat ne signifie pas seulement la condition économique, mais également (à cause de cette condition) la dépossession de l'intérêt particulier et constitue ainsi la position universelle pour un changement véritablement révolutionnaire. Autrement dit, en s'émancipant elle-même de l'assujettissement économique, l'organisation sociale et politique peut se libérer de la particularité congénitale de la bourgeoisie et, en général, de la propriété privée.

C'est la proximité de cette dépossession possible qui est chuchotée par le spectre et qui de cette manière introduit la transcendance détruisant dans l'intériorité d'ordre hégémonique. Le spectre est toujours déjà là, hantant et menaçant la société basée sur la propriété privée, mais, c'est seulement après la révolution industrielle que les conditions seront établies pour la réalisation de la promesse de libération. Dans le processus de préparation de l'interruption radicale qui va apparaître, aucune recette principale ne serait plus possible, car la contradiction économique pousse à ses limites l'autoreproduction du capital et de l'idéologie. Cette irruption de l'actualité serait la condition de la possibilité de l'incarnation définitif du spectre.

³⁵ *Ibid.*, p. 43.

Loin d'être une occurrence causée simplement par des moments naturelles ou extérieures, la crise est plutôt gravée au cœur du capitalisme et est ainsi une manifestation de sa logique intrinsèque. Le décalage et l'écart dans l'interdépendance entre la réalisation de la marchandise (sa consommation) et la production du capital est une possibilité toujours présente, étant donné, d'un côté, la concurrence au sein du marché entre des bourgeois avec la tendance incessante vers le monopole, et d'un autre côté, la contradiction entre le capital et la force de travail. Autrement dit, la logique de marché elle-même minimalise le nombre de gens possédant le moyen de production (monopolisation) et maximalise la quantité des personnes sans travail, donc, sans argent, ce qui paralyse le marché. La crise devient, de cette manière, une manifestation ironique de la logique du capitalisme au sens où elle (la crise) n'est pas l'absence de produits, mais, au contraire, une surproduction, sans possibilité de réalisation :

In den Krisen bricht eine gesellschaftliche Epidemie aus, welche allen frühen Epochen als ein Widersinn erscheinen wäre-die Epidemie der Überproduktion... warum ? Weil sie zuviel Zivilisation, zuviel Lebensmittel, zuviel Industrie, Zuviel Handel besitzen³⁶.

Cette contradiction inhérente au capitalisme, qui apparaît explicitement dans le cas de la crise, produit également une suspension de la fonction de l'idéologie. La réalité se dit et se pose directement pour le sujet et c'est ce même sujet qui intervient afin de générer le changement (*Umwälzt*³⁷) révolutionnaire. La possibilité du changement repose, parallèlement à la logique de la production préparant la scène pour la révolution, sur une certaine conception du sujet et de l'idéologie, qui, en fait, justifie le caractère inévitable de la révolution inscrit dans la logique de la production. Si la conscience n'est que la conscience de la réalité sociale, afin que la contradiction, inhérente à cette réalité, soit voilée, c'est le *reflet* renversant la réalité qui pousse à performer cette fonction. Grâce au recours à la

³⁶ *Ibid.*, p. 46.

³⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Zenodot Verlagsgesellschaft, 2016, p. 62 : « Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft. Seine Einrichtung ist daher wesentlich ökonomisch, die materielle Herstellung ».

métaphore optique³⁸, le concept idéologique signifie les abstractions renversantes qui visent ainsi à réaliser dans le monde fictif l'universalité impossible dans le monde réel. Elle est, comme Sara Kaufman l'indique, « l'appareil d'obscurité³⁹ » de l'erreur imaginaire, qui cache la vérité de la réalité immédiate (*Unmittelbar*) :

Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und Ihre Verhältnisse wie in eine Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht die Phänomen ebensowohl aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem Unmittelbar Physischen⁴⁰.

L'apparition de la crise, la radicalisation de la contradiction et la division de la société en deux groupes sociaux, sont ce qui brise toute l'idéologie représentant la réalité autrement. En étant un simple supplément de l'effectivité, la tendance autodestructive de celle-ci arrache aussi l'idéologie. L'effectivité se déshabille elle-même et, comme Marx l'a affirmé, « *die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellungen mit ihren gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen* »⁴¹. Le concept de subjectivité et une certaine description de la relation entre la conscience et ce que Marx appelle la réalité supportent cette distinction stable entre la réalité et l'être-imaginaire de l'idéologie, qui a, enfin, permis l'interruption révolutionnaire. Très proche de ses adversaires idéalistes, à partir d'un certain concept du sujet⁴² et de la logique ahistorique de l'histoire, Marx détermine la possibilité, pour la promesse, d'être présence. C'est ainsi que le spectre du communisme ne représente aucune transcendance *a priori* impliquée par le concept même de spectralité qui, en fait, « habite

³⁸ Sur l'utilisation de la « métaphore optique » et son rôle (soit explicite, soit implicite) dans les œuvres de Marx, voir : Sarah Kofman, *Camera Obscura, De L'idéologie*, Paris, Galilée, 1973, pp. 13-37.

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, p. 16.

⁴¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, p. 43.

⁴² Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014, p.65 : « On pourrait même aller jusqu'à suggérer, sans jouer sur les mots, que c'est ce qui fait de Marx et de son « Matérialisme de la pratique » la forme la plus accomplie de la tradition idéaliste, qui permet de comprendre plus que toute autre la vitalité persistante de l'idéalisme jusqu'à nos jours. Justement parce que cette transposition est étroitement liée à la tentative de prolonger l'expérience révolutionnaire et de l'incarner dans la société moderne, avec ses classes et ses conflits sociaux. On se préparerait ainsi à comprendre que l'adoption du point de vue des prolétaires en insurrection « permanente » n'a pas eu tellement pour résultat de mettre fin à l'idéalisme que d'installer le dilemme du matérialisme et de l'idéalisme, la question toujours renaissante de leur différence, au cœur même de la théorie du prolétariat, et de son rôle historique privilégié. Mais avec ce dilemme, on peut s'attendre à ce que ce soit la philosophie, chassée par la porte, qui rentre par la fenêtre... ».

sans résider »⁴³, mais décrit plutôt le crépuscule, la noire soirée de la logique de la production toujours déjà imbriquée dans (ou depuis) son commencement. Il annonce simplement l'arrivée imminente de la négation juste de la négation injuste, et cette « négation de la négation »⁴⁴ incorporera et annulera le spectre lui-même. C'est ainsi que l'eschatologie messianique n'est que le mouvement téléologique de l'histoire dans lequel le spectre ne s'annonce pas lui-même, mais prédit la fin de ce mouvement réel de l'histoire :

Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus *die wirkliche Bewegung*, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung⁴⁵.

C'est à partir de cet avenir ainsi calculé, déterminé et décidé que « l'ontologie est conjuration »⁴⁶. Insister sur la spectralité du spectre et sur la présence de la négation dans cette présence (« visible de l'*in*-visible ») ne fait que souligner la transcendance absolue, à partir de laquelle on radicalise l'injonction critique de Marx, mais tout en préparant également la possibilité de penser la possibilité de la justice autrement que par la présence. Etant donné que la présence de la négation (*in*-visible) au cœur de la présence détourne toute la proximité et l'assurance idéologique, l'attente de la réalisation de la promesse se posera au-delà de tout savoir concret. La promesse messianique de la justice qui se dépasse et diffère de la définition concrète de cette justice. Cette formulation de la promesse depuis la spectralité du spectre et l'impossible présence, introduit ce que Derrida appelle « l'interprétation performative »⁴⁷ et fait ainsi glisser la description de l'historicité de

⁴³ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 42.

⁴⁴ Voir, par exemple, Karl Marx, *Das Kapital I*, Hamburg, Nikol, 2019, p. 706: « Die kapitalistische Produktions- und Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigenthum, ist die erste Verneinung des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigenthums. Die Verneinung der kapitalistischen Produktion wird durch sie selbst, mit der Nothwendigkeit eines turprocesses, producirt. Es ist Verneinung der Verneinung. Diese stellt das individuelle Eigenthum wieder her, aber auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Aera, der Kooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigenthum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Produktionsmitteln »

⁴⁵ Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, p. 26. C'est nous qui soulignons.

⁴⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 89 : « Cette dimension de l'interprétation performative, c'est-à-dire d'une interprétation qui transforme cela même qu'elle interprète, jouera un rôle indispensable dans ce que je voudrais dire ce soir. Une interprétation qui transforme ce qu'elle interprète, voilà une définition du performatif qui est aussi peu orthodoxe au regard de la speech act theory qu'au regard de la XIe des Thèses sur Feuerbach (« Les philosophes n'ont fait

l'histoire vers une autre direction que le point assuré pourrait articuler, au-delà de la logique de la production et de ce que le *telos* détermine.

qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer. » Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern) ».

Chapitre III : L'Injonction de Marx

En fait, après avoir témoigné des nombreux échecs de la révolution (1847-1852) et ainsi de l'articulation de l'idéologie sur le modèle optique et de motif matérialiste de la téléologie idéaliste, Marx essaye de tenir compte de la rechute historique et ouvre *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, le livre consacré à l'explication des tentatives révolutionnaires avortées, par la phrase célèbre :

Hegel bemerkt irgendwo, dass alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich so zu sagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das eine Mal als große Tragödie, das andere Mal als lumpige Farce⁴⁸.

C'est le concept de la farce, ou plutôt la possibilité de la farce, qui introduit la différence entre le modèle hégélien de l'histoire et celui de Marx. Dans la *Philosophie der Religion*, en se basant sur l'exemple d'*Antigone* (« *absoluten Exempel der Tragödie* »⁴⁹), Hegel se réfère à la tragédie en tant que manifestation de l'antagonisme radical entre deux positions divisant l'esprit objectif : entre ce qui annonce essentiellement la position particulière et ce qui représente la structure universelle de la société. La tragédie manifeste la limitation inscrite à la fois dans la particularité et l'universalité⁵⁰ qui pourrait être surmontée seulement par la réconciliation structurelle de deux positions, donc l'élargissement de la particularité vers l'universalité et l'inclusion de la logique particulière dans l'esprit objectif de l'universalité. C'est ainsi que l'esprit objectif obtient sa vérité actuelle. La transcendance de l'une serait maintenant incluse dans l'immensité de l'autre sans effacer sa spécificité : « *Der Schluß der Tragödie ist die Versöhnung, die vernünftige Notwendigkeit, die Notwendigkeit, die hier*

⁴⁸ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Frankfurt Suhrkamp, 2007, p. 9.

⁴⁹ G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 133-134.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 133 : « Auf eine plastische Weise wird die Kollision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegeneinander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, Antigone ; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Kollision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht. Kreon hat nicht Unrecht; er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Autorität der Regierung geachtet werde [n muß] und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht nur die eine der sittlichen Mächte, hat nur die eine derselben zum Inhalt. Das ist die Einseitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch beide Recht. Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben sie beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt ».

anfängt, sich zu vermitteln »⁵¹. Le statut esthétique de cette réconciliation où l'antinomie sera dépassée/relevée (*Aufheben*) définit la signification logique de la comédie et de cette manière, de la fonction de la tragédie en tant que « *vernünftiges Unglück* »⁵² serait rempli en actualisant la rationalité implicite dans la contradiction donnée. C'est donc la répétition de la même opposition dans un horizon délimité qui engendre la comédie⁵³. La radicalité des implications du concept de « *lumpige Farce* » indique précisément l'échec dans la répétition visant au dépassement révolutionnaire.

La répétition historique et l'emprunt mimétique, qui occupent une place centrale dans ce texte, articulent, d'un côté, la condition de constitution de l'histoire, qui, en fait, rend impossible la linéarité ou une successivité non-perturbée et, de l'autre, l'ouverture pour l'interruption révolutionnaire. C'est de cette manière que Marx a tenté de formuler la possibilité de la discontinuité dans la même ouverture que la continuité. La farce ne signifie que le retour ou la démonstration de la continuité inaperçue au cœur même de ce qui se disait en tant que discontinuité radicale. La frontière entre le fantôme de ceux qui sont morts, autrement dit le passé dépassé, et la présence historique s'animant vers le futur, est brouillé et c'est ainsi qu'aucune logique successive de l'histoire ne pourrait pas se mesurer avec l'historicité de l'histoire elle-même. L'horizon de l'histoire, en s'inscrivant dans un jeu interminable, ne se donne aucun savoir comme objet assuré. C'est, alors, l'autonomisation de l'histoire et donc, l'imprévisibilité de l'événementialité comme telle contre l'« onto-théo-archéo-téléologie verrouillée » qui « neutralise et finalement annule l'historicité »⁵⁴. Après avoir indiqué la possibilité de la farce et donné quelques exemples, Marx écrit :

Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller todten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.* p. 134.

⁵² G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 447.

⁵³ Sur la fonction du concept de comédie chez Hegel, son apparition différente pendant le développement de la pensée Hegelien, nous suivrons ici Niklas Hebing, *Hegels Ästhetik des Komischen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016.

⁵⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 125.

⁵⁵ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, p. 9.

La métaphore de « *lasten* » ne signifie ici rien de fortuit ou d'empirique. Etant donné que la constitution de l'histoire repose essentiellement sur l'héritage (« *überlieferten Umstanden* »), elle indique la nécessité inévitable (qui est surtout soulignée par l'exemple de l'apprentissage du langage où le retour répétitif à la vieille langue et donc à la traduction est inéluctable⁵⁶), qui divise la présence par l'incrustation de la mort. L'absence agit ainsi ineffaçablement pour constituer la présence, qui demeure immaîtrisable pour la « logique de l'effectivité » se formulant dans l'opposition simple entre la présence et l'absence. Si, comme le montre Marx, la ré-pétition est à l'origine de la constitution de l'histoire, le re-tour des fantômes appartient par essence à la possibilité même d'instituer une nouvelle organisation sociale. Les re de ré-pétition, re-production, re-tourne apparaissent donc dans une et la même ouverture. C'est à partir du règlement de compte avec la répétition inévitable que Marx distingue entre la révolution réussie et celle de la farce, qui en oubliant d'emprunter de matériel historique, se réveille devant le retour de ce que l'on avait pensé dépassé⁵⁷.

Si ces « *Totenbeschwörung* »⁵⁸, « *Totenerweckung* »⁵⁹ sont la possibilité nécessairement inscrite dans la répétition, qui efface la démarcation stable entre la révolution qui a échoué et celle réussie (car celle-ci est fondée sur la répétition et n'est ainsi pas préservée à jamais du retour), afin de marquer la singularité de la révolution communiste, Marx introduit une autre différence entre la révolution du passé, soit tragique, soit celle de farce, et la révolution de l'avenir, rempli par le prolétariat, qui ne cherchera pas son inspiration dans les fantômes du passé, mais trouvera une nouvelle énergie (« *neue Energie* ») dans l'avenir dépouillé du passé et des fantômes. Cette révolution-ci créera son point de départ lui-même à partir du

⁵⁶ *Ibid.*, p. 10 : « So übersetz der Anfänger, der eine neue Sprache erlernt hat, sie immer zurück in seine Muttersprache, aber den Geist der neuen Sprache hat er sich nur angeeignet, und frei in ihr zu produzieren vermag er nur, sobald er sich ohne Rückerinnerung in ihr bewegt und die ihm angestammte Sprache in ihr vergißt ».

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 11-12 : « Ein ganzes Volk, das sich durch eine Revolution eine Beschleunigte Bewegungskraft gegeben zu haben glaubt, findet sich plötzlich in eine verstorbene Epoche zurückversetzt, und damit keine Täuschung über den Rückfall möglich ist, stehn die alte Data wieder auf, die alten Zeitrechnungen, die alte, Namen, die Alte Edikte, die langst der antiquarischen Gelehrsamkeit verfallen, und die alten Schergen, die längst verfault scheinen ».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 11.

futur et par le biais du passé en tant que tel pour rendre possible le contentement en rompant avec les spectres du passé :

Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft. Sie kann nicht mit sich selbst beginnen, bevor sie allen Aberglauben an die Vergangenheit abgestreift hat. Die früheren Revolutionen bedurften der weltgeschichtlichen Rückerinnerungen, um über ihren eigenen Inhalt zu betäuben. Die Revolution des neunzehnten Jahrhunderts muß die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen. Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus⁶⁰.

La possibilité de la révolution ainsi décrite repose sur la structure obligatoire, qui s'élargit vers la demande de l'impossible. Si l'histoire est constituée par la répétition, cela veut dire que la mort (ou absence, incompréhensibilité des constituants multiples, relation souterraine, etc.) rend principalement la présence possible et qu'effacer cette participation ne fera qu'annuler la (possibilité de) la présence elle-même. Quand Derrida écrit, en commentant cette demande marxienne de la rupture absolue, que « ni des vivants qui ne fussent aussi des *mortels*, c'est-à-dire propres à porter en eux, c'est-à-dire hors d'eux, et devant eux, l'impossible possibilité de leur mort » et qu'« il faudra toujours que des mortels encore vivants enterrent des vivants déjà morts »⁶¹, c'est le devenir-mort de la vie qui est décrit. Autrement dit, la présence historique se montre en tant que - utilisons ici la conceptualité althussérienne- « surdéterminé »⁶² de l'effet de mes multiples contingences et depuis cette contamination de la proximité à soi par l'obscurité (historique) rend impossibles le

⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁶¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 187.

⁶² Le concept althussérien de « surdétermination » tente non seulement de penser la possibilité de la révolution au-delà de la logique économique et introduit de multiples déterminants, irréductibles les uns aux autres, tantôt absolument contingents, tantôt déterminables par certaines lois, mais articule également l'historicité et le dépassement révolutionnaire au-delà du pur et simple dépassement économique. Voir, par exemple, Luis Althusser, *Pour Marx*. La découverte, Paris, 2018, pp. 136-138: « Survivance » : voilà un terme constamment invoqué et qui est encore à la recherche, je ne dirais pas de son nom (il en a un !), mais de son concept. Or je prétends que pour lui donner le concept qu'il mérite, (et qu'il a bien gagné !) on ne peut se contenter d'un vague hégélianisme du « dépassement » et du « maintien-de-ce-qui-est-nié-dans-sa-négation-même » (c'est-à-dire de la négation de la négation) ... Car si nous revenons encore un instant à Hegel, nous y constatons que la survivance du passé comme « dépassé » (aufgehoben) se réduit simplement à la modalité du souvenir, qui n'est d'ailleurs que l'inverse de l'anticipation, c'est-à-dire la même chose ». Et un peu plus loin, Althusser ajoute : « la nouvelle société, issue de la révolution peut, à la fois par les formes mêmes de sa nouvelle superstructure, ou par des « circonstances » spécifiques (nationales, internationales), *provoquer elle-même la survie, c'est-à-dire la réactivation des éléments anciens*. Cette réactivation serait proprement inconcevable dans une dialectique dépourvue de surdétermination ».

commencement et le pur dépassement. Cette surdétermination, en articulant la constitution du temps historique depuis les multiples partages irrécupérables pour la présence pure, interdit de penser le passé en tant qu'absence et comme le moment tranquille de la présence. Cet enchevêtrement indispensable est ce qui, en dernière instance, pourrait constituer la répétabilité de l'histoire et le retour des spectres.

Affirmer que le jeu permis par l'inévitabilité de la répétition ne se laisse pas d'être contrôlé, c'est indiquer l'absence de centre autour duquel ce jeu pourrait être ordonné et régulé. Le *telos* de la révolution et l'idéal de l'organisation sociale sont inscrit dans ce jeu, et, en effet, permis par lui, qui signifie qu'ils n'ont pas protégé de mimesis détournant ni d'effacement ou de falsification idéologique dans la détermination du vieux monde avec lequel ils aspirent à rompre. Du fait que la non-contemporanéité radicale de la présence à soi-même est ce qui permet l'annonciation de l'injonction (de spectre) et la production de la critique envers toute autre ouverture de la politique, elle efface également la différence stable entre la présence et l'absence, qui rend possibles la réinscription et la suspension de sa transcendance. Autrement dit, le spectre du communisme et celui du passé sont rendus possibles par la même ouverture, où ne se cesse pas le jeu entre la véritable transcendance et la transcendance hallucinatoire de l'hégémonie (Marx distingue lui-même le communisme proprement révolutionnaire du communisme idéologique, réactionnaire etc.⁶³). Si la répétition est la condition de l'histoire et si l'anachronie entre deux formes de les spectralités se mélange dans cette répétition, la différence pure et assurée pour toujours signifiera l'effacement de la répétition et l'annulation de l'historicité elle-même. La chasse de la pure différence devient ainsi, comme Derrida le signifie, « retournement réflexif d'une conjuration »⁶⁴ et oblitération du spectre du communisme. La contamination originaire est ce qui rend la transcendance pensable, c'est-à-dire la pure transcendance impossible, qui, ensuite, exige la critique incessante de la détermination historique de la réalité sociale, en n'évitant pas seulement le piège du mimétisme, mais demeure attentive à la spectralité de la justice toujours déjà au-delà de son apparence déterminée.

⁶³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, pp. 67-74.

⁶⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 189.

Or si ce déséquilibre à soi-même est ce qui définit la déconstruction, elle serait à la fois la possibilité de la critique (car il maintient la possibilité d'ouverture depuis laquelle on poursuivra la critique) et la critique elle-même⁶⁵ (car il est questionnement de la réalité existant pour la justice). La radicalisation même de cette critique est la déconstruction (« ...cette radicalisation teintée de marxisme qui s'appelle la déconstruction... »⁶⁶). Si l'on voulait nommer cette justice communisme, ce dernier devrait rester toujours hors de lui pour être ce qu'il dit qu'il est : la justice, c'est-à-dire qu'il lui faudrait se déconstruire afin de permettre la critique déconstructive de la réalité donnée. La promesse de la justice devrait demeurer réellement transcendante et donc déborder toute détermination concrète de la société juste de l'avenir. De cette manière, même si le communisme, comme l'a dit Marx, n'est pas un idéal, en tant que justice elle ne peut être que le spectre fidèle à sa définition conceptuelle : « la spectralité, inséparable de l'idée de l'idée »⁶⁷. C'est ainsi que Derrida passe de l'avenir (qui est accessible au savoir) à l'à-venir, qui non seulement diffère indéfiniment, mais aussi, paradoxalement, arrive sans être attendu, elle est alors « attente *sans* horizon d'attente, attente de ce qu'on n'attend pas »⁶⁸ (donc reste principalement inaccessible pour le savoir et la programmation, absolument indéterminé). Nous précisons davantage, plus avant, dans les deuxième et troisième parties, cette esquisse générale de la justice.

Ainsi, pour que la transcendance soit pensable, elle devrait, paradoxalement, à la fois, s'inscrire dans l'intériorité du mouvement, qui la contamine, et rester disjointe de sa phénoménalité concrète depuis son altérité radicale. Elle est la transcendance du mouvement, qui n'est pas contrôlé par elle, de la même manière que son inscription concrète dans le mouvement n'épuise pas le caractère infini de l'idée de justice. La déconstruction se définit au bord de cette hésitation entre la transcendance, qui n'est rien en soi (comme si la question

⁶⁵ Voir, par exemple, Jacques Derrida, *Points de Suspension*, p. 60 : « Elle (la déconstruction) peut avoir, elle a eu des pouvoirs critiques et même scientifiques, elle les garde dans certaines limites. Elle est même essentiellement critique (mais la déconstruction n'est pas une opération critique, le critique est son objet ; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique c'est-à-dire décidante, à la possibilité ultime du décidable ; *la déconstruction est déconstruction de la dogmatique critique*) ». C'est nous qui soulignons.

⁶⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 151.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

était celle de sa phénoménalisation en tant que falsification dans la structure *a priori* de l'expérience), et la contenu ou détermination qui est nécessaire mais inadéquate par rapport à cette transcendance. Nous allons voir (notamment dans le septième chapitre) que c'est précisément à partir de l'ouverture silencieuse de l'archi-écriture qu'on pourrait poursuivre la double nécessité de l'apparence et de l'écartement (de l'apparence) avec la transcendance qui est ainsi indéconstructible en étant déjà la condition de la construction et, donc, de la déconstruction⁶⁹. Nous notons déjà ici que l'indéconstructibilité n'implique rien autre que la relation irréductible avec (la possibilité de) la déconstruction.

Le concept de spectralité réunit cette double nécessité contradictoire et accumule la force critique de « l'indéconstructible idée de la justice » : d'un côté, sans une apparence, le spectre ne pourrait être ni noté ni marqué, ce qui le rend toujours déjà ouvert pour la réinscription dans l'hégémonie par le mélange avec l'idée dominante (pour Marx, il s'agissait toujours des idées de la classe dominante et donc d'idéologie). D'un autre côté, le spectre est « là *sans* être là »⁷⁰ et demeure ainsi *au-delà* de la présence concrète. L'exigence de la « poésie » révolutionnaire (dont parlait Marx) pourrai être seulement inspirée alors depuis cette autorature inscrite par « sans » de la spectralité (« là *sans* être là »). Cet « au-delà », qui n'est, soulignons-le encore une fois, rien en elle-même, mais in-existence pure, est donc la condition de la déconstruction en général, et de l'auto-déconstruction de chaque incorporation concrète du spectre (c'est pourquoi la justice reste, pour Derrida, à-venir). Ici, de façon préliminaire, pourrait être indiquée la manière dont la déconstruction engendre la critique et la possibilité de la justice, qui demeurera impensable sans son « au-delà » véritable et de l'imprévisibilité de l'événementialité de l'évènement (comme promesse), c'est-à-dire,

⁶⁹ Alors que la notion de la trace ou de l'archi-écriture n'est pas directement traitée dans *Spectres de Marx*, qui a suscité une certaine critique (voir, par exemple, Warren Montag, « Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx » in *Ghostly Demarcations*. Verso, London, 2007, pp. 68-83) selon laquelle celle-ci non seulement s'oppose aux propositions faites dans *De la Grammatologie*, mais va même jusqu'à les renverser, Derrida a répondu *ainsi* : « ...quand il suggère que *Spectres de Marx* renverse ou contredit le propos de *De la Grammatologie* au sujet de la lettre ou de la trace. Je crois que la pensée de la trace est au contraire inséparable, et dès le début, littéralement (je pourrais en multiplier les signes explicites, tels qu'ils s'accumulent depuis trente ans) indissociable d'une pensée de la spectralité ». Jacques Derrida, *Marx & Sons*. Galilée, Paris, 2002, p. 78.

⁷⁰ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p.165. C'est nous qui soulignons.

son incommensurabilité avec tout le savoir déterminé (comme programme) : « le spectre est de l'évènement »⁷¹ .

C'est ainsi que la déconstruction installée par le spectre (dans la tranquillité de l'hégémonie et la transparence de la présence) est permise par la déconstruction inscrit dans le concept même de spectre, « apparition *sans* apparaître⁷² ». L'injonction de la permanence de l'appel à la justice indique déjà que la possibilité de la justice est pensée à partir de la transcendance qui ne se laisse pas être purement expédiée du mouvement (alors qu'il n'est pas le « signifié transcendantal ») ni totalement intégrée dans le mouvement, qui effacera la possibilité de la justice elle-même. C'est ce qui définit le caractère paradoxal de la transcendance paradoxale, son être au-delà lorsqu'elle est phénoménalisée, qui permet à la fois la justice débordant et l'irréductible présence de la violence, et ainsi diffère infiniment la justice, mais c'est la seule possibilité d'échapper à ce que Derrida appelle « la nécessité du pire » :

Être *out of joint*, que ce soit là l'être ou le temps présent, cela peut faire mal et faire le mal, c'est sans doute la possibilité même du mal. Mais sans l'ouverture de cette possibilité, il ne reste, peut-être, au-delà du bien et du mal, que la nécessité du pire. Une nécessité qui ne serait (même) pas une fatalité⁷³.

Cette inscription aporétique du spectre délivre la promesse eschatologique en la posant dans l'horizon de l'indétermination absolue, là où s définit justement la messianicité au-delà du programme émancipatoire de cette promesse : la messianité engendre en disproportionnant le programme et dans cette mesure, l'ouvre l'à-venir inaccessible pour le savoir concret. Il est, comme le spectre, au-delà de la détermination concrète historique de son apparence, mais, d'autre côté, inscrit dans le jeu historique où il fait son apparition, il est dépourvu de la possibilité d'ordonner l'histoire sans s'effacer dans/de l'historicité de l'histoire. C'est cette messianicité (visible mais aussi invisible) qui, à la fois donne un souffle à toute la critique actuelle, oblige à intervenir pour réformer et démobiliser de la contemporanéité de l'hégémonie existante ainsi qu'à se raturer soi-même. Elle devrait donc demeurer parallèlement concrète et formelle. En restant concrète, elle exige l'urgence, mais en étant la

⁷¹ *Ibid.*, p. 165.

⁷² *Ibid.*, p. 256. C'est nous qui soulignons.

⁷³ *Ibid.*, p. 57.

formelle, elle s'ouvre à l'indéterminabilité de l'à-venir et remplit la critique sur soi-même.

C'est ainsi que Derrida écrit :

Le messianique, y (textes de Marx) compris sous ses formes révolutionnaires (et le messianique est toujours révolutionnaire, il doit l'être), ce serait l'urgence, l'imminence, mais, paradoxe irréductible, une attente sans horizon d'attente⁷⁴.

L'injonction messianique de Marx est enregistrée et alors déchirée dans cette double nécessité contradictoire, auto-déconstruction de la messianicité en tant qu'« épreuve de l'indécidable »⁷⁵ qui ainsi rend possible l'infinité de la justice. Si la définition, c'est-à-dire l'apparence est inévitable, c'est, cependant, cette inévitabilité qui justement déborde cette définition particulière et de cette manière, la promesse messianique demeure ineffaçablement spectrale. L'auto-déconstruction de la définition concrète part de l'idée messianique de la justice infinie (et indéterminable), qui doit maintenir cette formalité pour produire l'horizon de l'événementialité messianique :

Apparemment formaliste, cette indifférence au contenu a peut-être le mérite de donner à penser la forme nécessairement pure et purement nécessaire de l'avenir comme tel, dans son être-nécessairement-promis, prescrit, assigné, enjoint, dans la nécessité nécessairement formelle de sa possibilité, bref dans sa loi. C'est elle qui disloque tout présent hors de sa contemporanéité à soi. Que la promesse soit de ceci ou de cela, qu'elle soit ou non tenue ou qu'elle reste intenable, il y a nécessairement de la promesse et donc de l'historicité comme à-venir. C'est ce que nous surnommons le messianique sans messianisme⁷⁶.

La structure du messianisme est essentiellement inscrite par la fonction économique du « sans » qui à la fois pense la nécessité de l'apparition et réveille la vigilance critique de celle-ci, qui maintient la promesse en la différant. L'injonction devrait demeurer toujours ouverte en tant que l'ouverture pure de l'ouverture en général et c'est la double prescription de l'injonction : « *il faut ce « il faut » et c'est la loi* »⁷⁷. Cette injonction double et déchirante impliquée dans la fonction du « sans » (« messianique *sans* messianisme », « être là *sans* être là », « apparence *sans* apparence », etc.) rend nécessaire l'« épreuve de l'indécidable » en

⁷⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 124. C'est nous qui soulignons.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

tant qu'« hésitations »⁷⁸ pour ouvrir la possibilité de la justice. Il est évident que cette impossible présence de la justice, qui apparaît dans l'histoire, ne fait que bousculer la téléologie⁷⁹, en ordonnant depuis son extériorité le jeu de la temporalisation et nous renvoie à une « autre pensée de l'histoire... au-delà du concept métaphasique d'histoire, et de fin de l'histoire. »⁸⁰. Mais d'où vient la justice ? Que veut dire la justice ? Qui est-ce qui inflige la responsabilité et annonce l'appel ou la demande de justice ? Derrida, en citant Levinas, répond : « La relation avec autrui - c'est-à-dire la justice »⁸¹. Cette affirmation de Levinas nous renvoie déjà aux premiers textes de la déconstruction derridienne.

Si c'est devant l'autre que la justice et l'injustice sont définies, la possibilité de la relation et, par conséquent, la violence ou la non-violence, ne tolère pas d'être articulée depuis la primordialité de la présence en tant que forme ultime de l'expérience et définition générale de l'être. La métaphore shakespearienne, sur laquelle ce livre est basé, « *time is out of joint* », signifie la présence écrasante du spectre pour la tranquillité de l'hégémonie ; en introduisant l'irréductible étrangeté de l'autre forme de l'organisation sociale et ainsi l'altérité de la justice, cette dislocation du temps est également l'ouverture à l'incalculable singularité de l'autre. Sans cette ouverture commune de la violence et de la justice, la violence, en l'absence de l'autre, ne pourrait pas se dire en tant que violence, ce serait ainsi, comme nous venons de le citer, « la nécessité du pire. Une nécessité qui ne serait (même) pas une fatalité ». C'est pour cette raison que « *time is out of joint* » signifie à la fois le mal (inégalité économique, abstractivité de l'ordre démocratique, etc.) et l'apparence du spectre messianique promettant la justice infinie. Dans ce « désajustement originaire »⁸², l'enchevêtrement entre la violence et non-violence est inévitable qui, en fait, ne introduit que radicalisation (de l'exigence) de

⁷⁸ *Ibid.*, p. 269 : « Cette hésitation messianique ne paralyse aucune décision, aucune affirmation, aucune responsabilité. Elle en donne au contraire la condition élémentaire. Elle en est l'expérience même ».

⁷⁹ *Ibid.* p. 64 : « Nous devons discerner ici entre l'eschatologie et la téléologie, même si l'enjeu d'une telle différence risque sans cesse de s'effacer dans la plus fragile ou la plus légère inconsistance - et d'une certaine manière sera toujours et nécessairement privé d'une assurance contre ce risque. N'y a-t-il pas une extrémité messianique, un *eskhaton* dont l'ultime événement (rupture immédiate, interruption inouïe, intempestivité de la surprise infinie, hétérogénéité sans accomplissement) peut excéder, à *chaque instant*, le terme final, d'une *physis*, comme le travail, la production et le *telos* de toute histoire ? ».

⁸⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁸¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 48.

⁸² *Ibid.*, p. 150.

la critique au-delà de la présence promise en tant que présence vivante. Si « out of joint » signifie alors l'injustice existante, la justice, en tant que négation de cette négativité, et comme l'ajustement de la tempe avec soi-même, ne ferait qu'annuler l'ouverture de la relation avec l'autre. C'est cette même ouverture de la violence et de la non-violence qui donc nécessite la fonction économique du « sans » afin qu'aussi bien l'imminence que l'horizon infini de la justice pourraient s'annoncer : il faut que toute détermination de la justice indique en elle-même une inadéquation fondamentale avec « une idée de la justice infinie »⁸³. Le rapport de la déconstruction, qui pense depuis cette ouverture (de la nécessité) de l'auto-oblitération de toute détermination concrète de l'idée de la justice, à la possibilité de la justice est ainsi irréductible⁸⁴.

Pourquoi la justice infinie ? « Infini parce qu'irréductible, irréductible parce que due à l'autre...elle est venue, venue de l'autre comme singularité toujours autre »⁸⁵. Mais, comment cette inspiration levinassienne, qui, en fait, introduit une différence claire entre l'éthique et, la science de la guerre, politique (au moins, dans (les textes avant) *Totalité et*

⁸³ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 55.

⁸⁴ Même si Derrida suit Heidegger dans l'interprétation de l'histoire de la philosophie et l'ontologie qui articule la question de l'être à partir de la conception banale du temps et, fondamentalement, de la présence de soi-même, il n'a jamais cessé de critiquer la démarche heideggérienne en notant que celui-ci est capturé par la tradition même à laquelle il avait ainsi essayé d'échapper. En fait, la tentative de Derrida dans *Spectres de Marx* évoque ce dialogue ininterrompu pour reformuler la possibilité de justice au-delà de la présence de l'être. Concrètement, en évoquant la célèbre analyse figurant dans *Der Spruch des Anaximandre* de *a-dikia* et *un-fug* selon laquelle la justice serait la récupération de *dikia*, donc suspension de la négativité (*a, un*), Derrida écrit : « Si de ce mot, « justice », l'on traduit encore ainsi *Dikè*, et si, comme le fait Heidegger, on pense *Dikè* à partir de l'être comme présence, il se confirmerait que la « justice » est avant tout, et finalement, et surtout proprement, l'adjoindement de l'accord : l'adjoindement propre à l'autre donné par qui ne l'a pas. Injustice serait la disjointure ou le disjointement... Ici viendrait notre question... la justice comme rapport à l'autre ne suppose-t-elle pas au contraire l'irréductible excès d'une disjointure ou d'une anachronie, quelque *Un-Fuge*, quelque dislocation « *out of joint* » dans l'être et dans le temps même, une disjointure qui, pour risquer toujours le mal, l'expropriation et l'injustice (*adikia*) contre lesquels il n'est pas d'assurance calculable, pourrait seule *faire justice* ou *rendre justice* à l'autre comme autre ? Un faire qui ne s'épuiserait pas dans l'action et un rendre qui ne reviendrait pas à restituer. Ici, dans cette interprétation de l'*Un-Fug* (à partir ou non de l'être comme présence et de la propriété du propre), se jouerait le rapport de la déconstruction à la possibilité de la justice, le rapport de la déconstruction (en tant qu'elle procède de l'irréductible possibilité de l' *Un-Fug* et de la disjointure anachronique, en tant qu'elle y puise la ressource même et l'injonction de son affirmation réaffirmée) à ce qui doit (sans dette et sans devoir) se rendre à la singularité de l'autre, à sa précédente ou à sa prévenance absolues, à l'hétérogénéité d'un pré - qui signifie certes ce qui vient avant moi, avant tout présent, donc avant tout présent passé, mais aussi ce qui, par là même, vient de l'avenir ou comme avenir : comme la venue même de l'événement. La disjointure nécessaire, la condition dé-totalisante de la justice, c'est bien ici celle du présent – et du coup la condition même du présent et de la présence du présent. » Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, pp. 54-55.

⁸⁵ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 55.

Infini), pourrait-elle se synchroniser avec la responsabilité, dont il semble tentant ici de se charger de la déconstruction? N'est-ce pas que l'inévitabilité de la violence et donc la guerre, sont ce qui est exigé par la fonction économique du « sans » pour réduire cette violence et permettre le rapport éthique dans son horizon infini ? Cette inévitabilité de la violence ne rendrait-elle pas également inévitable la politique, ce qui signifierait le devoir politique de l'inscription « sans »?

Ce « désajustement originaire », qui ouvre la relation avec l'autre et ainsi entrecroise la violence avec la justice, était appelé dans *De la Grammatologie* « ouverture non-éthique de l'éthique. Ouverture violente »⁸⁶ en tant que *l'archi-écriture* qui implicitement dirige lecture derridienne de Levinas dans *L'écriture de la Différence*. De cette manière, le thème de l'autre, la justice, la (non-)violence, figurant dans le texte tardif de Derrida, rend déjà possible la reconstitution de la continuité. Mais, au lieu de placer les similarités extérieures des textes côté à côté, nous suggérons la reconstituer à partir de la fonction du « sans », qui est, comme nous l'avons vu, le point central de *Spectres de Marx*, mais ni totalement explicite ni explique (ou seulement latéralement mentionné⁸⁷) par les commentateurs des premières œuvres de Derrida. Si pour le déchirement de l'anticipation déterminée, c'est-à-dire introduction de l'imprévisibilité pure de la messianité, la fonction du « sans » s'avère nécessaire, il faut que cette reconstruction montre et précise comment le rôle économique du « sans » préserve l'altérité de l'autre et se mesure devant l'enchevêtrement de la responsabilité éthique avec le devoir politique. De cette manière, en citant Derrida, « tout semble donc revenir à l'interprétation et à la logique du petit mot « sans »⁸⁸.

⁸⁶ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 195.

⁸⁷ Robert Bernasconi, Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism in *Research in Phenomenology*, Vol. 28 (1998), pp. 3-19, p.12 : « Of course, in order to appreciate what Derrida is saying it is necessary to recall the way he employs the logic of the term "without" (sans), a way which already owes a debt to Levinas as well as Blanchot. The "without" separates two terms that must be understood as belonging to heterogeneous orders. It does not say that the first term can 'exist' or persist in isolation from the second ».

⁸⁸ Jacques Derrida, *Marx & Sons*, p. 73.

II^{ème} Partie :

De l'archi- écriture à l'économie de la violence

Introduction :

Dans la partie précédente, nous avons décrit la fonction économique du « sans » qui, de cette manière, non seulement accueille l'injonction de la justice, mais fonctionne aussi en tant que possibilité de justice infinie : « sans » est tout à la fois la nécessité de la présence de ce qui génère la tentative critique de la réalité sociale et rappelle l'inadéquation essentielle de cette phénoménalité avec ce que la présence dit qu'elle donne. La justice demeure donc tout à la fois présente et inévitablement au-delà et ainsi débordant la présence : c'est pour cette raison que le spectre de la justice est « là *sans* être là » et que la promesse messianique est « messianique sans messianisme ». Le fait que la justice ne soit pas déterminable en tant qu'être, mais uniquement en tant que mouvement même de la présence et la destruction de cette présence, permet en réalité d'articuler ce mouvement incessant en tant qu'archi-écriture à la possibilité de la justice. D'autre part, dans *Spectre du Marx* et *Force de Loi* la définition levinassienne de la justice, c'est-à-dire la relation de ce qui est tout ou infiniment autre, est, comme nous l'avons indiqué, explicitement présente. C'est cette présence de Levinas, avec lequel Derrida n'a jamais cessé de régler ses comptes, qui nous a donné le fil directeur des nos lectures pour cette deuxième partie. Notre objectif était de préciser et d'imprégner la fonction économique du « sans » en l'installant directement dans le mouvement de l'archi-écriture. Dans cette optique, le **premier chapitre** visera à articuler la contradiction, selon Derrida, impliquée dans la description levinassienne, d'un côté, de « infiniment autre » ou d'« absolument autre », donc d'être autre d'Autrui sans spatialité en tant que telle et, d'un autre côté, de la relation langagière (avec l'autre) qui est foncièrement spatiale, indispensable pour le respect absolu et ainsi de la justice. Cette présence inévitable de la spatialité dans le langage, en tant que condition de la possibilité, est ce qui est précisément pensé par la notion d'archi-écriture, à l'explication de laquelle le **deuxième chapitre** sera consacré. Si selon Levinas, l'articulation de l'autre à partir de la négativité et donc son inscription dans la spatialité marque la violence envers l'autre, Derrida va montrer que *sans* cette inscription de l'autre, il n'y aurait pas d'apparition de l'autre, c'est-à-dire de justice : l'autre est *in-finement* autre. C'est ainsi que, dans le troisième chapitre, nous aborderons directement l'inévitabilité de la violence et thématiserons (la condition de) ce que Derrida appelle « l'économie de la violence » en vue de la double fonction du « sans » dans la description de l'autre, c'est-à-dire l'autre qui est *sans* présence (donc, par essence au-delà et inaccessible) pour le même, mais néanmoins ne pourrait pas être l'autre *sans* être toujours déjà inscrit dans le rapport spatial, donc langagier, avec le même.

Chapitre IV : L'altérité de l'autre et la violence de négativité

Etant donné que la conceptualisation derridienne de la justice implique un dialogue incessant avec l'entreprise levinassienne pour élaborer l'éthique au-delà du discours centralisé autour de l'identité et la proximité (de soi à soi), elle rend compte de l'articulation de ce que celui-ci appelait « Autrui ». Suivre cet engagement, marqué par un double mouvement, à la fois affirmant l'intention et citrisant la description de Levinas, et analyse la réélaboration derridienne de l'éthique levinassienne, sera substantiel, voire inévitable, non seulement pour se rapprocher le plus que possible de ce que Derrida appelle la justice et ainsi de ce que l'entrecroise avec l'appel messianique, mais également pour obtenir le point de vue sur le concept de négativité (ou plutôt quasi-négativité du « sans ») en le liant inévitablement avec celui de l'archi-écriture. Deux points de vue magistraux dirigent la lecture derridienne de Levinas dans *Violence et Métaphysique*⁸⁹ : d'un côté, la possibilité de l'objectif de Levinas de rompre avec la tradition et d'articuler ce qui demeurerait toujours assujéti ou dissimulé sous la logique formelle de la philosophie occidentale - séparation radicale, différence originelle, primordialité de l'autre, que sera interrogée par rapport à la conceptualité et au langage traditionnel et ainsi Levinas sera situé devant le problème de la « clôture » dans l'appareil conceptuel de la tradition philosophique. D'un autre côté, pourvu que la thématization de l'autre chez Levinas se nourrisse de l'expérience immédiate de la situation de face-à-face, Derrida intervient aussi du point de vue phénoménologique en interrogeant la phénoménalité de l'autre et de la relation de l'autre. Sans ignorer le premier moment, nous privilégierons plutôt le deuxième afin de saisir la manière dont Derrida thématise la (quasi-) négativité, l'altérité de l'autre, la possibilité de la justice, mais également dans le but de reconstituer le fil conducteur, qui dirige ses œuvres au cours de l'année 1967, afin de les utiliser pour articuler le thème du messianicité qui occupera une place centrale dans les textes apparaissant après le tournant éthique.

⁸⁹ Jacques Derrida, « Violence et Métaphysique, Essai sur la Pensée d'Emmanuel Levinas », in *L'écriture et la Différence*, pp. 117-229.

La réticence de Levinas s'oppose à la violence présente dans les systèmes philosophiques (en germes depuis son commencement en Grèce) qui se construit en dissimulant une certaine primordialité, en elle-même irréductible aux conceptualités de ces systèmes. Cette dissimulation ou cécité devant l'originalité ne constitue pas une violence parmi d'autres, mais définit l'essence de la violence en général, la violence de la violence en tant que telle. Le concept de totalité accumule tous les points et la force de sa critique vers la tradition (philosophique) qui est, en première instance, la fortification de la proximité du sujet vis-à-vis de lui-même en tant qu'identité absolue. Cette identité n'exprime pas l'effacement de toutes les non-identités possibles, mais fonctionne comme le principe ou la logique générale qui ordonne et prédétermine tantôt implicitement, tantôt explicitement le discours ou la description de ce qui dépasse le domaine de l'identité. Le principe même de ce discours méconnaît sa propre condition de possibilité et ainsi une certaine cécité est découverte derrière son fonctionnement. Chez Levinas le concept de totalité vise précisément à capturer le principe animant cette conceptualisation de l'autre en particulier et essaye également de mesurer la limite de la conceptualisation en général. Cette limite serait l'autre, l'altérité radicale de l'autre absolument séparé de l'ipséité du moi, qui mis ainsi en question la légitimité de la totalité en général.

L'être chez soi du sujet réflexivement donné pour soi articule le principe de la connaissance, qui définit tout comme un objet possible pour cette connaissance. La relation entre le sujet et ce qui n'est pas le sujet est formulée dans la division sujet-objet, où l'autre comme objet se constitue dans l'activité synthétique du sujet connaissant lui-même dans l'activité constitutive de l'objectivité. En tant que savoir, cette connaissance s'étire vers la puissance du « je peux » en subordonnant l'horizon du monde à ce savoir du sujet et de cette façon, l'objectivation de ce qui n'est pas l'encore là pour le sujet, se détermine dans ce lien entre le savoir et le pouvoir de saisir (*je peux* donc présentifie principalement ce qui est absent). En définissant l'autre en relation avec le moi, l'autre devient la modification du moi ; il est inscrit ainsi dans la logique de l'identité du moi où l'altérité *du* moi ne constitue que des parties *du* moi. L'identification de moi par moi fait la totalité du même que, dans la transparence du regard, possèdent ceux qui se montrent en tant que l'autre *que* le moi. L'autre *du* Même n'est

pensable qu'en tant que l'identité qui traverse toutes les divergences, en produisant des « identifications dans le divers »⁹⁰ et en unifiant ainsi les multiples sous « une présence de soi à soi »⁹¹. C'est précisément de cette façon qu'il est l'autre *du* le moi :

Tout est ici, tout m'appartient ; Tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est com-pris. La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi-est la *manière* du Même⁹².

C'est cette logique générale, modifiant l'autre comme l'autre du moi qui détermine *l'apparence* ou la dissimulation de l'altérité et donc la logique intrinsèque de la totalité en tant que le même, donc la « logique formelle » construite à partir de l'identité et le principe de la non-contradiction. Comme cela apparaît déjà clairement, la position critiquée ici est principalement celle de la phénoménologie husserlienne où l'ego, surveillant phénoménologiquement le déroulement de sa vie intentionnelle et prenant tout sous sa lumière de la connaissance théorique, instaure la possibilité de l'objet dans la division magistrale noétique/noématique et fait ainsi l'autre justement le résultat de la constitution intentionnelle du sujet. Il n'existe pas d'altérité véritable dans la modification égologique, mais seulement une absence relative. L'altérité relative veut dire chez Levinas, *l'altérité négative*. Mais au-delà de cette égologie de la phénoménologie, qui articule la relation entre connaissant et connu sur la dichotomie entre sujet et objet et aborde ainsi généralement l'être sous la domination du sujet, Levinas reprochera également à l'ontologie le fait que, malgré la limitation de cette activité constitutive et spontanée du sujet, elle pose la neutralité de l'être comme primordiale par rapport aux étants. Avec son principe fondant (ou « truisme », comme l'appelle Levinas), selon lequel « pour connaître *l'étant*, il faut avoir compris l'être de l'étant »⁹³, l'ontologie annule la singularité de l'autre dans neutralité et généralité de l'être. « L'ontologie comme philosophie première », qui se base sur l'impersonnalité de l'être sans visage, devient ainsi, pour Levinas, « une philosophie de la puissance »⁹⁴. Avec ce geste, la

⁹⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité*, Paris, Seuil. coll. Livre de Poche, 2006, p. 30

⁹¹ *Ibid.*, p. 24.

⁹² *Ibid.*, p. 27.

⁹³ *Ibid.*, p. 36. Voir également Emmanuel Levinas, « L'ontologie est-elle Fondamentale ? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Janvier-Mars 1951), pp. 88-98, pp. 88-91.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 37.

différence principale entre la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggérienne est posée devant leur origine commune de l'assimilation de l'autre. Le savoir (soit de l'être de l'étant, soit de l'objet par le sujet méditant) est le pouvoir sur l'autre, la compréhension est la possession : « je pense » revient à « je peux »⁹⁵. La critique levinassienne de la tradition philosophique ne s'arrête pas à l'attaque envers le théotisme de la phénoménologie ou l'universalisme de l'ontologie, en montrant comment elle a répétitivement construit et assuré un système autour de « l'autarcie d'un moi »⁹⁶, mais indique en même temps comment l'allergie théorétique vers l'altérité de l'autre se fait complice de la détermination de l'institution politique ou sociale⁹⁷. Comme l'indique Derrida, la critique de Levinas développe « une lecture non-marxiste de la philosophie comme idéologie »⁹⁸.

Levinas ne s'engage pas dans le débat contre la tradition philosophique pour montrer la non-vérité totale de cette tradition philosophique critiquée du fait de sa naïveté face à l'altérité de l'autre, mais, il s'agit surtout, en affirmant l'intention propre husserlien et heideggérien, de descendre jusqu'à une origine plus originaire que celles du phénoménologique et de l'ontologique. C'est le visage de l'Autre qui réoriente le même vers l'expérience plus radicale que celle de l'objet⁹⁹ ou généralité de l'être. La rencontre avec l'autre est plus fondamentale au sens où elle montre ce qui ne pourrait jamais devenir l'objet¹⁰⁰. Cette altérité de l'autre n'est pas récupérable dans l'identité de la généralité de l'être et de la totalité de la logique formelle, qui, en précédant toute objectivité en général, devient alors la source plus originaire de la vérité en général.

⁹⁵ *Ibid.* Voir aussi Jacques Derrida, *Écriture et Différence*, p. 136 : « Voir et savoir, avoir et pouvoir ne se déploient que dans l'identité oppressive et lumineuse du même et restent, aux yeux de Levinas, les catégories fondamentales de la phénoménologie et de l'ontologie. Tout ce qui m'est donné dans la lumière paraît m'être donné à moi-même par moi-même ».

⁹⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité*, p. 37.

⁹⁷ Sur la traduction de l'assimilation de l'altérité dans la Totalité dans la forme politique, « pouvoir anonyme », voir par exemple Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 38.

⁹⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 145.

⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 197 : « La relation entre Moi et Autrui n'a pas la structure que la logique formelle retrouve dans toutes les relations. Les termes en demeurent absolus malgré la relation où ils se trouvent. La relation avec Autrui est la seule où pareil bouleversement de la logique formelle puisse survenir ».

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 72 : « La relation avec le visage, n'est pas la connaissance de objet ».

Or afin de signifier « l'expression » de cette incommensurabilité, irréductibilité de la transcendance absolue, c'est-à-dire de l'infini, Levinas l'appelle « épiphany »¹⁰¹, qui renverse surtout le principe du rapport à l'autre. Le Même accueille l'épiphany de l'autre, de ce qui le surpasse totalement et avec cette transcendance véritable, alors métaphysique, impose la relation irréductible à la capacité constitutive du sujet : « C'est donc *recevoir* d'Autrui au-delà de la capacité du Moi » qui est « un rapport non-allergique, un rapport éthique »¹⁰². C'est cette séparation absolue avec absolument autre comme Autrui (« L'absolument Autre, c'est Autrui. »¹⁰³) qui rend cela impossible à conceptualiser à partir de la notion dérivée de la logique de l'identité, où la séparation entre le Même et l'Autrui serait toujours déjà capturée dans le principe de la contradiction et la négation. Par conséquent, Levinas, au tout début de *Totalité et Infini* prend la caution et écrit dans le chapitre intitulé « la Transcendance n'est pas la négativité » :

La négativité est incapable de transcendance. Celle-ci désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance, comme cela se produirait pour les relations intérieures au Même... Elle est avant la proposition négative ou affirmative, elle instaure seulement le langage où ni le non, ni le oui ne sont le premier mot¹⁰⁴.

La négativité d'altérité constitue seulement la différence intérieure du moi et le moi, selon Levinas, est le même¹⁰⁵. Au-delà de la négativité et de la différence, de la contradiction entre thèses/antithèses, une autre différence de l'altérité marque la rupture fondamentale, à laquelle devrait répondre la responsabilité primordiale d'une éthique où commandement est le regard de l'autre, qui n'est plus celui de l'ego monopolisant de l'espace. Ainsi, le rapport avec l'autre n'est pas l'expérience muette avec ce qui n'est pas le moi, mais avec sa *hauteur*¹⁰⁶ irréductible (et non-spatiale) de l'autre rendant le langage possible et adressant le discours

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 28 : « la négation du moi par le soi est précisément l'un des modes d'identification du moi. ».

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 86 : « La dimension de *hauteur* où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être à laquelle tient le privilège d'Autrui, le dénivèlement de la transcendance. Autrui est métaphysique ».

comme « un enseignement »¹⁰⁷. En accaparant l'autre sous la logique de l'identité, la violence en tant qu'impérialisme du même est annulée par cette rencontre originelle qui résiste foncièrement à la tendance de la totalisation. L'éthique en tant que la justice s'inspire donc là où la rencontre de la situation originale du « face-à-face » marque la rupture et impose le respect pour le visage de l'autre. Il est la condition de la non-violence :

Le visage où se présente l'Autre absolument autre ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre. Cette présentation est *la non-violence par excellence*, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. *Elle est paix*¹⁰⁸.

Par le biais de ce débordement de l'unité de la totalité, qui ne passe pas à cause de l'insuffisance du moi, mais précisément grâce à la séparation absolue de l'infinité de l'autre, Levinas renverse la hiérarchie des sciences. Le rapport du même à l'autre ne limite que la possibilité de la totalisation, qui donne au même, en le jetant hors de soi, le désir infini ou métaphysique, qui anime, selon Levinas, toute l'intention pour la vérité. Si la compréhension de l'être présuppose la relation de l'être avec l'étant, l'objectivité de l'être est précédée par l'impossible objectivisation de l'autre : « la compréhension de l'être déjà se dit à l'étant qui resurgit derrière le thème où il s'offre... « dire à Autrui » précède toute ontologie »¹⁰⁹. De cette façon, si dans la tradition, en raison de la réduction de l'autre en tant qu'idée d'au-delà véritable et totalisation du même, on avait réalisé la subordination de la métaphysique à l'ontologie, ici « la métaphysique précède l'ontologie » et établit ainsi la primordialité de l'éthique.

La tentative derridienne ne fait qu'affirmer en citrisant cette l'intention levinassienne : elle affirme la vigilance pour définir l'autre au-delà du privilège assigné à la présence dans, comme Derrida l'appelait, « la métaphysique de la présence », mais critique la frontière qui

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 222. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 39. Voir aussi Emmanuel Levinas, *L'ontologie est-elle Fondamentale ?*, p. 95 : « La relation avec autrui n'est donc pas ontologie ».

distingue fermement le même de l'autre et donc la violence de la non-violence. Cette frontière pure rend impossible de penser la phénoménalité de l'autre (ce qui ne signifie pas que Derrida affirme totalement la phénoménologie) et la possibilité de la violence en général. Du fait que cette critique vise à penser à la fois la condition de la possibilité de ce que Levinas appelle l'autre et, parallèlement, la structure eidétique aussi bien de la violence que de la non-violence, il s'agit donc de thématiser la condition de la possibilité de l'éthique levinassienne. Si celle-ci est, comme Derrida l'exprime, « méta-ontologie, méta-phénoménologie »¹¹⁰, la déconstruction serait alors méta-métaphysique¹¹¹, non seulement la science de l'éthique ou non-violence, mais également de la possibilité de la violence non-empirique. Le rejet par Levinas du concept de négativité serait le point privilégié par Derrida, qui essaiera de bousculer la différence pure ou, en utilisant le concept derridien, de contaminer la différence en maintenant tout à la fois l'affirmation du projet levinassien et son critique de la limite du concept de négativité. La différence contaminée, qui devient ainsi plus originelle que celle de Levinas, est ce que Derrida a appelé, dans la *De la Grammatologie*, l'« ouverture non-éthique de l'éthique ».

En soulignant la fonction de la parole en relation avec l'autre, Derrida se place dans la double définition contradictoire que, selon Derrida, Levinas a donnée à l'autre et à la relation avec l'autre. Premièrement, Autrui est infiniment autre et véritable idée de l'infinité, ce qui veut dire que sa représentation dans le même ne peut que trahir cette représentation ; Il échappe ainsi à toute conceptualisation qui, selon Levinas, appartient à l'horizon assimilant du moi¹¹². Le moi ne constitue pas l'infini, il se trouve devant la révélation immédiate (sans avoir aucune possibilité de réaliser le passage à cette infinité)¹¹³. L'expression d'infini est ainsi

¹¹⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 127.

¹¹¹ Pour la description de la déconstruction en tant que méta-métaphysique, voir Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 148 : The « Greater Fundamentality is why we have been able to insist on deconstruction been a critique – the thought of Levinas (or that of Heidegger or That of Husserl, etc.). Deconstruction is « more metaphysical » than Levinas's metaphysics. If Levinas's metaphysics is a « meta-phenomenology » or « meta-ontology », deconstruction is « meta- metaphysics ».

¹¹² Emmanuel Levinas, *L'ontologie est-elle Fondamentale ?*, p. 95 : «La religion est le rapport avec l'étant en tant qu'étant. Elle ne consiste pas à le concevoir comme étant, acte où Vêtant est déjà assimilé, même si cette assimilation aboutit à le dégager comme étant, à le laisser-être. Elle ne consiste pas non plus à établir je ne sais quelle appartenance, ni à se heurter à l'irrationnel dans l'effort de comprendre l'étant ».

¹¹³ C'est pour cette raison que Levinas privilégie l'exemple de Descartes et ses Méditations. Dans la troisième méditation, l'ego réfléchissant, après s'être dépossédé de l'engagement dans le monde et avoir suspendu son

l'expression d'une extériorité absolue (sans être définissable négativement comme non-intériorité) et la présentation de la séparation insurmontable. C'est cet « infiniment Autre », « absolument Autre » de l'autre (comme « infiniment séparé » « absolument extérieur ») que Derrida prend en compte quand il indique que pour Levinas l'autre est « *sans* report au même »¹¹⁴ (ici nous commençons déjà à approcher la fonction du « sans » dans la lecture de Derrida). Si la transcendance de l'autre n'est pas négative, donc relative, cela veut dire que son infinité est une infinité positive. Ce n'est qu'ainsi qu'il pouvait surmonter la finitude de la totalité et le même comme le moi. Cette infinité positive rend impossible l'articulation de son au-delà en tant que spatiale : L'autre « ne résulte pas d'une simple coupure, comme un éloignement spatial. Être séparé, c'est être chez soi¹¹⁵ ». Être dépourvu de relation avec le même veut dire alors être sans spatialité, tout autre que la finitude de la totalité : l'infinité métaphysique. Deuxièmement, le regard du « face-à-face », qui instaure le respect envers l'altérité de l'autre, ne fonctionnerait pas sans parole : selon Levinas, « la révélation est discours. »¹¹⁶. Le regard sans parole ne serait pas ce qu'il est, à savoir l'infinité de la transcendance, et c'est précisément le mutisme qui le privera de sa transcendance divine et subordonnera ainsi à la violence de la neutralité le formalisme et l'abstractivité, avec lesquels Levinas essaye assez fortement de prendre ses distances. Et c'est pourquoi la révélation du visage est nécessairement manifestation dans la parole ; non comme retardement ou simultanéité entre les deux, mais unité absolue (« Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours »¹¹⁷). Notamment que pour disloque du soliloque de l'égologie, qui se fonde sur l'exclusion du signe de l'intériorité de la pensée et ainsi, montre la primordialité de la situation éthique, selon Levinas, « *la pensée consiste à parler*¹¹⁸ », elle est toujours déjà dans le langage, le visage ne peut donc signifier rien d'autre que lui-même, il exprime directement ce qu'il est, infiniment autre et c'est ainsi que le commencement de parole

existence indubitable, plongé dans l'indubitable expérience de l'*ego cogito*, trouve l'idée de Dieu, et de l'infinité, qui, selon Descartes, ne pourrait pas être obtenue par la simple adjonction de la négation aux prédicats d'un être fini. Voir, par exemple, Levinas, *Totalité et Infini*, p. 10.

¹¹⁴ Jacques Derrida, *L'écriture et La différence*, p. 224.

¹¹⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 157.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

pourrait être le commencement du respect et de la justice (« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui le langage est justice »¹¹⁹). C'est seulement ainsi que le visage n'est pas un signe, mais la manifestation de lui-même dans/comme le discours. Ainsi la coprésence irréductible entre la pensée et le langage, d'une côté, et le visage de la transcendance, d'une autre, signifie que la transcendance se dit dans le langage, la relation de face-à-face est foncièrement linguistique.

C'est cette irréductibilité tout à la fois du langage, du rapport avec le visage et de la situation immédiate de face-à-face, d'un côté, et l'exclusion de la spatialité et la négativité, d'une autre, qui incruste, selon Derrida, la contradiction dans la description levinassien d'autrui.

La hauteur du maître, qui exige dans l'imposition de la parole le respect, n'appartient pas à l'espace, mais est l'origine de cet espace (L'autre « reste, par conséquent, au-delà du système »). Cette hauteur n'est pas la modification de l'« ici » ou du « dedans », c'est-à-dire inaccessible pour la relativisation de l'espace par la voie négative et c'est pourquoi elle est infinité et altérité absolue. Mais, pour que cette infinité positive de l'extériorité, « l'extériorité infinie de l'Autre », soit nommé, on ne peut que *dénier* ses propres descriptions utilisées pour saisir l'extériorité qui n'est pas une extériorité relative au moi. Autrement dit, il s'agirait simultanément d'une « non-extériorité » et d'une « non-intériorité »¹²⁰ de l'autre, qui rend ainsi la négativité irréductible pour se rapprocher de sa transcendance positive. Cette négativité soulignée par Derrida ne s'ajoute donc pas du dehors, elle appartient à l'impossibilité de penser autrement que négative l'infinité de l'autre : il est « in-fini »¹²¹. La positivité de l'infini est ainsi mise en rapport avec l'inévitabilité de la voie négative et Derrida se demande :

« Infiniment autre » ne signifie-t-il pas d'abord ce dont je ne peux venir à bout malgré un travail et une expérience interminable ? Peut-on respecter l'Autre comme Autre et chasser la négativité, le travail, hors de la transcendance comme le voudrait Levinas ?¹²²

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 234.

¹²⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et La différence*, p. 167.

¹²¹ *Ibid.*, p. 167. C'est nous qui soulignons.

¹²² *Ibid.*, p. 169.

Dans l'immédiateté de la relation se trouvent déployés le langage et la transcendance pure qui sont irréconciliables. Si le respect pour l'autre implique nécessairement le respect en tant que parole tournée vers la transcendance du visage, la spatialité devient plus irréductible à travers la spatialité du langage. « La structure « dedans-dehors », qui est, comme nous allons le voir, la possibilité du langage même, le jeu entre dedans-dehors, est « le langage lui-même¹²³ » et de cette façon, la finitude et la spatialité appartiennent à la possibilité même de l'autre, de la situation de « face-à-face ». L'autre est « inscrit »¹²⁴ dans la spatialité. C'est ainsi que l'infini « ne s'entend comme Autre que sous forme de l'in-fini »¹²⁵. Si la manifestation de l'autre est toujours déjà dans le langage et qu'il n'est pas l'autre *sans* ouverture du langage¹²⁶ (et qu'il n'y a pas de pensée avant le langage), l'autre *sans* espace (dans le jeu du langage) serait l'autre *sans* révélation, et donc l'autre *sans* l'autre, qui rend la totalité illimitable : ce serait alors la violence *sans* limite et *sans* possibilité de l'éthique. La parole ainsi pensée marquera donc le retour de ce qui a été exclu par Levinas en tant que possibilité de la violence : la négativité, la spatialité etc. La violence est *inscrite*¹²⁷ dans la séparation, tout comme l'autre est lui-même *inscrit* dans le système essentiellement spatial :

Langage, fils de la terre et du soleil : écriture. On essaierait en vain, pour le sevrer de l'extériorité et de l'intériorité, pour le sevrer du sevrage, d'oublier les mots « dedans », « dehors », « extérieur », « intérieur », etc., de les mettre hors-jeu par décret ; on ne retrouverait pas un langage sans rupture d'espace, langage aérien ou aquatique où l'altérité serait d'ailleurs encore plus sûrement perdue. Car les significations qui rayonnent à partir du Dedans-Dehors, de la Lumière-Nuit, etc., n'habitent pas seulement les mots proscrits ; elles sont logées, en personne ou par procuration, au cœur de la conceptualité elle-même. Cela tient à ce qu'elles ne signifient pas une immersion dans l'espace. La structure Dedans-Dehors ou Jour-Nuit n'a aucun sens dans un espace pur abandonné à lui-même et dés-orienté. Elle surgit à partir d'une origine comprise, d'un orient inscrit qui ne sont ni dans ni hors de l'espace. Ce texte du regard est aussi celui de la parole. On peut donc l'appeler Visage. Mais il ne faut plus, dès lors, espérer séparer le langage et l'espace, faire le vide de l'espace dans le langage ou dérober la parole à la lumière, parler pendant qu'une Main cache la Gloire. On a beau exiler tel ou tel mot (« dedans », « dehors », « extérieur », « intérieur »,

¹²³ *Ibidem.*

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹²⁶ Voir, par exemple, Levinas, *Totalité et Infini*, p. 70 : « Le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet : la révélation de l'Autre ».

¹²⁷ Jacques Derrida, *L'écriture et La différence*, p. 169.

etc.), on a beau brûler ou enfermer les lettres de lumière, le langage tout entier s'est déjà éveillé comme chute dans la lumière¹²⁸.

« La violence, c'est-à-dire injustice »¹²⁹ et l'absence de la violence comme justice passent dans la même ouverture de l'archi-écriture. Le mot « sans », qui impliquât la possibilité pure de la justice (parce que c'est l'autre « *sans* report au même » qui décrit l'autre comme non-appartenant à ce monde, à un système, à la spatialité en général), et qui n'est plus ici extérieure de la violence, ne serait pas effacée par Derrida, mais plutôt reformulé, renforcée, soulignée, mobilisée, etc. « Sans » devient, selon la lecture que nous proposons ici, ce que Derrida signifiera sous « la rature » ou « rature de rature », qui, en dernière instance, définira le lien irréductible de la déconstruction avec la possibilité de la justice en tant qu'« économie de la violence ». Mais, avant d'aborder cette question de l'économie de la violence et de reprendre la lecture derridienne de Levinas, la nécessité d'un certain détour s'impose déjà à nous. La structure du langage en tant qu'échange et jeu interminable entre dedans-dehors, qui pouvait rendre possible cette redéfinition de la fonction du « sans », ne constitue pas le thème explicite de *Violence et Métaphysique*, raison pour laquelle il nous faut parcourir certains textes publiés parallèlement à *L'écriture et la Différence*. C'est seulement ainsi que l'on pourra se rendre compte de ce qu'inscription de l'autre peut signifier pour Derrida.

Le jeu entre dehors/dedans, qui rend le langage possible, et le recours déjà multiple à la métaphore de l'écriture, évoquent le mouvement originel qui, main dans la main avec l'inspiration levinassienne, interroge et remet en question le privilège assigné à la présence comme présence à soi de soi dans la définition de l'être. Dans ce mouvement, la question de l'autre n'advient pas du dehors, mais, au contraire, constitue le point magistral de sa démarche en tant que telle. La « *différance* », ainsi prédéterminée, en tant que mouvement inapprochable par le biais de ce que Levinas signifiait comme la logique de la totalité, ne fait que formuler l'irréductibilité d'une certaine spatialité intrinsèque à la pensée, au langage et à la relation avec Autrui en général, et ne vise ainsi certainement qu'à penser et répondre à la contradiction déjà indiquée. Grâce à ce détour nous allons donc tenter non seulement de reconstruire ce qui constitue le point depuis lequel Derrida critique Levinas, mais également

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 166-167.

¹²⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 67.

de montrer dans quel registre Derrida reprend Levinas et, plus important, de préparer la conceptualité à partir de laquelle nous pourrions cerner la reformulation de l'éthique levinassienne par Derrida vers sa politisation (dans la troisième partie).

Chapitre V : De L'archi-écriture

Pour suivre la ligne découlant de la logique que nous essayerons de développer ici, il faut prendre le point de départ et la stratégie d'approche qui permettra de choisir parmi de la multiplicité de thèmes rassemblent « en *faisceau* les différents directions »¹³⁰ sous le concept de différence. Mais, déjà si, parmi certaines « substitutions non synonymiques »¹³¹ au terme différence (« trace », « supplément », « réserve », « *pharmakon* », « archi-trace », « archi-écriture » etc.), nous en prenons et commençons à les approcher du point de vue de l'archi-écriture, c'est parce que la thématique de la spatialité est y (stratégiquement) privilégiée et irréductiblement infligée. En fait la différence entre deux lettres, *e* et *a*, qui permet de penser ce qui rend possible l'expérience, le discours, le langage etc., et qui instaure donc la relation avec l'autre et l'établissement de la justice, n'apparaît qu'à partir d'une certaine irruption de la visibilité de dehors dans l'intériorité de dedans : la distinction *entre* la différence et la différence est inévitablement écrite, inscrite et n'est pas audible. Cet *entre* est ainsi par essence au-delà de l'accès de la voix. C'est ainsi que l'arche-écriture, qui est surtout formulée pour souligner cette incursion ou intrusion de la spatialité dans l'intériorité du sujet, accorde la possibilité d'articuler ce que Derrida a appelé « devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace. »¹³².

Or évidemment, afin que le dialogue entre le moi et l'autre remplisse sa fonction, il faut que l'autre réponde à une certaine structure irréductible de dialogue en tant que telle. Ainsi, Derrida écrit dans *La Voix et le Phénomène* :

Parler à quelqu'un, c'est sans doute s'entendre parler, être entendu de soi, mais aussi et du même coup, si l'on est entendu de l'autre, faire que celui-ci répète immédiatement en soi s'entendre-parler dans la forme même où je l'ai produit. La répète immédiatement c'est-à-dire reproduit l'autoaffection pure sans le secours d'aucune extériorité¹³³.

¹³⁰ Jacques Derrida, *Marges De La Philosophie*, Paris, Les Editions de Minuits, 2017, p. 3.

¹³¹ *Ibid.*, p. 13.

¹³² *Ibid.*, p. 14.

¹³³ Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 95.

Si l'autre se dit, se parle, il faut que cette condition minimale soit présupposé et accomplie. Le sujet qui s'écoute en se parlant dans sa proximité absolue est ce qui constitue l'apparence ou l'illusion de proximité et d'identité du même, et ainsi dissimule ce qui rend possible cette proximité justement par l'insertion de l'obscurité irréductible à la présence à soi. C'est cette obscurité d'un « passé qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais »¹³⁴, qui installe le dehors dans la présence à soi du même qui est appelé « espacement » par Derrida. En tant que présence absolue et donc sans obscurité, l'infinité positive ne peut « *ni se penser ni se dire.* »¹³⁵. Mais pourquoi cette exclusion ? Qu'est-ce qui entrelace l'acte réflexif consistant à comprendre-écouter avec la négativité et la finitude en tant que telle ? C'est-à-dire, pourquoi est-ce que « l'infini ne s'entend comme Autre que sous la forme de l'in-fini » ? Afin de répondre à cette question, il faudrait que nous reprenions le moment de « s'entendre-parler » dans l'acte vocal et l'analyse de sa complicité irréductible avec la spatialité et donc, pour Levinas, de la finitude. Autrement dit, nous devons expliciter l'*apparente* pureté de l'autoaffectation en question.

Comme Derrida l'a montré à plusieurs occasions, mais notamment dans *De La Grammatologie*¹³⁶, la complice entre d'un côté, la présence et la structure théorétique basée sur le privilège de la présence, que Derrida appelle, en suivant Heidegger, « l'onto-théologie métaphasique »¹³⁷ ou « logocentrisme »¹³⁸ et, d'un autre, la substance vocale est fondamentale et décisive. Le privilège de la voix dans la définition de l'être de vue du prisme de la présence n'est pas seulement un effet parmi d'autres, mais il y a là un partage constitutif. Ainsi, elle « n'est pas un simple signifiant parmi les autres »¹³⁹. La relation dominant/dominé

¹³⁴ Jacques Derrida, *Marges De La Philosophie*, p. 22.

¹³⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et La Différence*, p. 168.

¹³⁶ Pour éviter qu'il existe un doute sur notre stratégie consistant à lire côte à côte trois grands ouvrages publiés au cours de l'année 1967 et afin de répondre au soupçon que cette stratégie mélange des textes différents les uns des autres, nous proposons, évidemment, à côté de notre lecture, le commentaire de Derrida lui-même sur la relation entre *La voix et le Phénomène*, *L'écriture et la Différence*, et *De la Grammatologie* : « On peut tenir *De la Grammatologie* comme un long essai en deux parties (dont la soudure est théorique, systématique et non empirique), au milieu duquel on pourra brocher *L'écriture et la Différence*. La grammatologie y fait souvent appel... Sans doute aurais-je pu le (*La Voix et le Phénomène*) relier comme une longue note à l'un ou l'autre des deux autres ouvrages. » Voir, Jacques Derrida, *positions*, Paris, Les Editions de Minuits, 1972, pp. 12-13.

¹³⁷ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 21.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 22 : « logocentrisme qui est aussi un phonocentrisme : proximité absolue de la voix et de l'être, de la voix et du sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens ».

¹³⁹ *Ibid.*, p. 21.

entre deux moyens de significations, l'écriture et la voix, se reflète dans une certaine logique de la représentation où la spatialité, le dehors, la conventionalité sont strictement surveillés et exclus. Le privilège de voix est également, selon la description derridienne, le développement de la réflexion sur la signification, la garantie de la proximité absolue.

En définissant l'être et sa vérité comme la présence du présent (comme intuition et perception, phénoménalité directe en général), de la présence de soi à soi-même, la fonction du signe ne se limiterait qu'à être un substitut, donc à la place de quelque chose qui, dans la présence donnée, est absent : le signe remplace ce qui est absent et de cette manière seulement re-présente la présence qui n'est plus immédiatement présent. Un certain concept de temps est évidemment en œuvre ici et fortifie la logique articulant la fonction du signe en tant que moyen de remplacement de la présence, qui en elle-même, dans sa vivacité directe, n'a besoin d'aucun signe en tant que tel. La présence de la présence et du présent (perception directe d'un objet) est dépourvue d'absence et donc sans manque pour que le signe la comble. Dire que la présence transparente module le temps signifie aussi que le futur et le passé sont une modification de cette présence. La différenciation du signe entre la couche signifiée et le signifiant est nécessairement impliquée dans le concept de temps qui se module sur la simplicité et la transparence de la présence présente pour un sujet, également donne pour lui-même sans médiation irréductible. L'immédiateté constitue alors ici le cœur de l'argumentation.

Le signifié, ce qui est présent en présence, est extériorisé dans ce qui reprend la fonction de la communication. Au vu de la proximité de l'immanence dans la forme du cogito, de la conscience, la subjectivité/ la vie intérieure de l'âme, la place de la sensibilité de la signification serait toujours définie auparavant. A partir de cette hétérogénéité dans le concept de signe entre signifié et signifiant, intervient en parallèle « l'extériorité du signifiant » et, par conséquent, également « l'extériorité de l'écriture en général »¹⁴⁰. La division entre dedans et dehors implique, depuis le tout début, la normalité du dedans, de ce qui est moins dehors et donc de ce qui respecte le plus fidèlement la règle du dedans. L'être en dehors de l'écriture est son incarnation sensible, alors que le signifiant vocal maintient le

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

plus que possible la proximité. C'est ainsi que, comme le dit d'ailleurs Derrida, « le concept de signe (signifiant/signifié) porte en lui-même la nécessité de privilégier la substance phonique », car il est « la substance signifiante qui *se donne à la conscience* comme la plus intimement liée à la pensée du concept signifié. »¹⁴¹. C'est à partir de cette possibilité de se donner immédiatement à la conscience de « s'entendre » (du même coup) de « la voix phénoménologique »¹⁴² que la voix acquiert le telos de la signification.

Si le rôle de la signification consiste à exprimer ce qui précède l'acte d'expression, donc, ce qui est pré-expressif, la voix non seulement fournit le sujet avec cette fonction, mais, en même temps, produit la réduction de la distance. Elle est plus fidèle à la fonction assignée à la signification de représenter sans s'écarter de l'immédiateté de la présence. Etant donné que la voix est manifestation immédiate de la volonté du sujet, elle constitue l'appartenance mutuelle de la voix et du sujet vivant de la parole. C'est dans cette co-présence que réside la loi de l'expérience de la voix. Les deux moments de la voix, l'impossibilité d'être sans le sujet parlant et donc le fait qu'elle s'efface en même temps qu'elle est produite, font de la présence la modalité fondamentale de son apparence. Ne pas être hors du sujet signifie que l'expression animée par le « souffle »¹⁴³ demeure absolument proche et intime de la vivacité de l'acte du sujet et qu'ainsi « elle ne risque pas la mort dans le corps d'une signification abandonnée au monde et à la visibilité de l'espace »¹⁴⁴. Cette proximité sans spatialité, c'est-à-dire la relation de transparence à soi-même sans détour, implique que le sujet parlant « s'entend-parler » instantanément quand il parle. C'est ce que Derrida appelle « autoaffectation pure »¹⁴⁵ pour indiquer l'opération de la parole pendant laquelle le « sujet n'a pas à passer hors de soi pour être immédiatement affecté par son activité d'expression »¹⁴⁶. Si le signifié

¹⁴¹ Jacques Derrida, *Positions*, p. 32.

¹⁴² Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, p. 89.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 90 : « Mes paroles sont « vives » parce qu'elles semblent ne pas me quitter : ne pas tomber hors de moi, hors de mon souffle, dans un éloignement visible ; ne pas cesser de m'appartenir, d'être à ma disposition, « sans accessoire. » Dans *De la Grammatologie* Derrida a consacré à cette unité du souffle et de la voix l'analyse minutieuse et la tradition de la métaphysique qui condamne de façon répétée l'écriture et son empiricité et il a baptisé pneumatologie la condamnation qui constitue la tradition elle-même. Voir Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 29.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 90. C'est pourquoi, d'après Derrida, l'expérience consistant à « s'entendre-parler » semble diverger d'une autre forme d'autoaffectation. Par exemple, dans la case du touchant-touché, l'expérience exige que le sujet

est dans la présence et la présence est le telos de toute la signification, le signifié se reflète dans la voix sans tarder et sans danger. Même si la signification et le langage en général demeurent inévitable dans pour la parole, le privilège de la voix réside précisément dans l'opération d'autoaffectation pure qui produit la « réduction du langage »¹⁴⁷. Dans l'autoaffectation pure, en raison de la proximité de soi à soi-même, « le signifiant devient parfaitement diaphane » et quand la relation avec l'autre requiert que l'espace soit traversé, la demande de communication sera remplie en réduisant la distance de « entre ». La voix n'est pas allergique à l'espace, simplement il la traverse *sans* devenir visible et une partie de celle-ci.

Contrairement à cette complicité ou, plutôt, à la coïncidence entre la voix, la présence et la vie dans la tradition en tant qu'« avènement de l'histoire de la phonè »¹⁴⁸, c'est l'écriture qui est du côté de la mort¹⁴⁹. La nécessité de l'espacement dans l'écriture et l'incorporation de l'intention du sujet implique la séparabilité, à cause de cette corporalité ou la médiation spatiale, du sujet de sa signification. Mais en même temps, en raison de la nécessité constitutive de l'écriture qui la pousse (et l'oblige) à fonctionner sans la présence de l'auteur de la signification, grâce à laquelle elle peut se mesurer à une distance soit temporelle (et historique), soit spatiale insurmontable pour la présence immédiate du sujet. C'est cette séparabilité constitutive de l'écriture du souffle animant le sujet qui renferme un danger : l'aliénation de la présence du sujet et du signifié confié à l'écriture est toujours déjà possible¹⁵⁰. Cette possibilité de mort est ce qui permet à l'écriture de maîtriser la mort et de

introduise nécessairement la spatialité du toucher, qui, par essence, implique la proposition de la visibilité. En tant que substance invisible de la parole, la voix exclut cette nécessité. La voix retourne alors au sujet non seulement sans retard, mais aussi sans spatialité. La voix est essentiellement invisible.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁹ Voir Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 28 : « l'écriture représentative, déçue, seconde, instituée, l'écriture au sens propre et étroit, est condamnée ... (elle « énerve » la parole ; « juger du génie » par les livres, c'est « vouloir peindre un homme sur son cadavre », etc.). L'écriture au sens courant est lettre morte, elle est porteuse de mort. Elle essouffle la vie ».

¹⁵⁰ Dans son premier livre en guise d'introduction et d'interprétation du texte de Husserl sur l'origine de la géométrie, Derrida s'est attelé à montrer la double fonction de l'écriture, qui est la présupposition nécessaire de la constitution de la tradition en tant que telle, mais, également, ce qui rend possible la perte du sens originel qui a été confié à l'écriture. Dans le même sens, il est donc possible pour deux possibilités étrangères de communiquer entre elles et de s'entrelacer intimement. La possibilité d'une perte qui est la mort du sens est ainsi inscrite dans la possibilité de l'écriture, mais, sans ce risque, il serait impossible de constituer la tradition. Ainsi, la mort et la vie ne pourraient plus se distinguer l'une de l'autre et demeurer hétérogènes. Derrida

surmonter la distance (historique, temporelle, géographique), ce qui pour la voix, qui présuppose nécessairement la présence du sujet, reste impossibilité absolue. C'est pour toutes ces raisons que, dans l'onto-théologie, l'écriture (en tant qu'absence, morte, obscurité, spatialité etc.) était subordonnée à la voix ou à la substance phonique (immédiateté, spontanéité, vie, transparence etc.).

Evoquons ici le fait que si, selon Levinas, l'infinité de l'autre se définit comme positivement infinie et donc sans la présence de la finitude propagée par la négativité, la relation entre la parole et l'écriture serait toujours déjà décidée. D'après Derrida, aussi bien la possibilité de l'écriture que sa nécessité, impliquent invariablement un mouvement de temporalisation, donc le travail de la mort, qui, ne pourrait par conséquent pas s'accommoder à la pensée d'infinité positive en général. Dans la structure de la rencontre éthique avec autrui, telle que la décrit Levinas, l'écriture n'aurait jamais une fonction révélatrice de l'autre. N'oublions pas non plus que la première couche de la critique derridienne contre Levinas remet précisément en question la distance qui distingue Levinas de cette tradition philosophique qu'il a critiquée avec tant de zèle pour privilégier le principe d'identité à la révélation de la séparation et la différence. L'exclusion de la spatialité, à partir de laquelle Levinas a défini l'infinité, est donnée par la voix, alors que l'écriture oblige le sujet se place irréductiblement dans spatialité. Mais, selon Derrida, la possibilité même du langage et de la parole vivante n'exclut pas ce que l'on rassemble habituellement sous le nom d'écriture, mais, par contraire, présuppose en tant que sa condition de la possibilité, qui, par conséquence, radicalise la question posée dans le dernier chapitre sur la révélation linguistique de l'autre ¹⁵¹.

Or cette capacité de réduction de la médiation spatiale par la voix n'est, selon Derrida, qu'une apparence produite par le mouvement dissimulé par l'illusion de cette apparence même. Premièrement, l'opération de l'autoaffectation consistant à « s'entendre-parler » exige que la voix soit exprimée, annoncée dans le monde, et ainsi l'expérience consistant à s'écouter soi-

n'abandonnera donc jamais ce projet de 1962 et, comme nous le constatons ici dans notre analyse, il occupe une place centrale. Voir notamment Jacques Derrida, *L'origine de la Géométrie, Introduction*, Paris, Press Universitaires de France, 1962, pp. 69-123.

¹⁵¹ Pour le commentaire derridien sur la relation de la voix avec l'écriture chez Levinas, voir Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, pp. 148-151.

même implique l'unité de ce qui est dans le monde (sans devenir sa part visible¹⁵²), « le son » et son apparence pour le sujet, couche phénoménologique, « la voix ». C'est-à-dire que, pour l'être pour-soi du sujet, le sujet devrait sortir de lui-même et s'exprimer dans le monde. En ce qui concerne le sujet de la parole, pour devenir ce qu'il semble être, à savoir le sujet dans sa spontanéité et son immédiateté pure, il faut qu'il devienne objet de la parole : l'autoaffectation nécessite qu'il existe une différence entre le sujet parlant et le sujet réceptif comme séparation entre devenir-sujet et devenir-objet de sa propre parole¹⁵³). C'est cette séparation, où se produit le dépassement afin de retourner et d'être affecté par soi-même, instaure la possibilité du pour-soi du sujet. La présence dans l'expérience de « s'écouter-parler » est précédé par la séparation et la rupture entre les deux modalités de l'activité comme condition de la possibilité de cette présence. C'est-à-dire que, sans déjà ouvrir *l'espace* pour être hors de soi, le soi en tant que tel ne pourrait pas dire lui-même et devenir pour-soi. C'est pour cette raison que Derrida écrit que :

L'autoaffectation n'est pas une modalité d'expérience caractérisant d'un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique¹⁵⁴.

La différence en tant que séparation du soi est ce qui est *toujours déjà* passé et « la différence pure » en la divisant constitue la présence de « s'entendre-parler » : « L'autoaffectation comme l'opération de la voix supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi »¹⁵⁵.

¹⁵² L'invisibilité du son revêt ici une fonction stratégique et de pivot, puisqu'il ne s'agit pas d'engendrer la science empirique et de lui subordonner la phénoménologie, mais plutôt d'explicitier la différence qui n'est ni empirique ni phénoménologique comme condition de la possibilité de toutes les deux et leur différence impure. Voici, par exemple, ce que Derrida a écrit sur la relation entre le son et la voix : « Une science « mondaine » objective ne peut certainement rien nous apprendre sur l'essence de la voix. Mais, l'unité du son et la voix, ce qui permet à celle-ci de se produire dans le monde comme autoaffectation pure, est l'unique instance qui échappe à la distinction entre l'intramondanéité et la transcendance ; et qui du même coup la rend possible ». Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, p. 94.

¹⁵³ Si, selon Levinas, la parole éthique ne pourrait pas être *d'autrui*, mais seulement *à l'autre*, qui la fait passer exactement en dehors du système et du monde (donc dans un au-delà positif), ici devenir-objet de parole, parallèlement à être sujet de la parole reçue, implique la réinscription de l'autre dans le système. Ce retour au monde inscrit le sujet dans le monde, ce que Husserl appelait « die verweltlichende Apperzeption » (voir, Edmund Husserl, *Cartésianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012, pp. 98-101) et nous verrons que cette appartenance au monde, minutieusement thématisée par Husserl, devient un point de départ pour sa lecture de Levinas.

¹⁵⁴ Jacques Derrida, *La Voix et Le Phénomène*, pp. 97-98.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 97.

Nous verrons que c'est ce *toujours déjà* en tant qu'espace de l'archi-écriture qui est la condition de la présence en tant que telle.

En deuxième lieu, dans l'opération d'autoaffectation, la réceptivité de la voix requiert ce qui fait « l'originalité de la parole, par quoi elle se distingue de tout autre milieu de signification »¹⁵⁶, la temporalisation : la voix se déroule dans le flux temporel de l'expérience. Dès lors, nous n'avons pas seulement la séparation comme ouverture de l'espace, mais aussi temporalisation de cet espace. L'originalité de la ponctualité de la présence était ici la prémisse de la transparence de soi à soi, qui réduit ensuite la nécessité de la communication et donc, l'extériorité du signifiant par rapport au signifié. Malgré le fait qu'il suit « les admirables analyses »¹⁵⁷ de la phénoménologie husserlienne, qui a rompu avec l'illusion de la ponctualité de la succession des présences en montrant que les moments bien absents du passé primaire (rétention) et du futur primaire (protention) participent à la constitution du sens dans la présence, Husserl, selon Derrida, articulait le mouvement de temporalisation à partir de l'identité à soi de maintenant en tant que la forme originaire de la synthèse temporelle¹⁵⁸. La tâche pour Derrida consiste alors à inverser la relation entre la présence et ce qui échappe à l'articulation de la temporalité depuis l'immédiateté de la présence.

La temporalisation en tant que condition de la possibilité de l'expérience en général signifie que son mouvement n'attend rien d'autre qu'elle-même, définit aussi sa spontanéité pure. Le temps où se déroule le sujet n'est pas dépendant de ce sujet et ainsi, n'est pas « le prédicat réel d'un étant »¹⁵⁹. L'intuition du temps n'est pas alors réception de la chose empirique, mais l'auto-engendrement du temps par lui-même, qui reçoit l'expérience empirique en général. C'est ce qui veut dire pour Derrida que « le mouvement de temporalisation est déjà

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 73 : « Le concept de la *ponctualité*, du *maintenant* comme *stigmè*, qu'il soit un non une présupposition métaphasique, y (dans les textes de Husserl) un rôle encore majeur. Sans doute aucun maintenant ne peut-il être isolé comme instant et ponctualité pure. Non seulement Husserl le reconnaît..., mais toute sa description s'adapte avec une souplesse et une finesse incomparable aux modifications originales de cet étalement irréductible. Cet étalement reste néanmoins pensé et décrit à partir de l'identité à soi du maintenant comme point. Comme « point-source ».

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 98.

autoaffectation pure »¹⁶⁰. Afin que la présence devienne pour soi et réflexivement donnée pour soi-même, elle devrait s'inscrire dans la relation avec ceux qui sont nécessairement non-présents : la rétention et la protention. La scène pour l'apparition de la présence est rendue possible à travers la synthèse de ceux qui sont nécessairement différents et séparés de la présence. L'auto-production de la temporalisation requiert ainsi non seulement que la présence soit affectée par l'autre (qui, ensuite, remplace cette présence), mais aussi qu'elle devienne l'autre (rétention) : la présence comme la même « n'est la même qu'en s'affectant de l'autre, en déviant l'autre du même »¹⁶¹. Cette nécessité d'être « hors-de-soi » et d'être toujours déjà ouverte vers l'autre, qui, enfin, rend possible l'apparition de la présence, est inscrite dans la présence. Elle marque le « manque » qui requiert l'autre comme supplément. Mais s'il n'y a pas de présence sans l'ouverture de la présence vers l'autre, cela signifie donc que c'est cette ouverture qui est originaire. La présence en tant que dedans présuppose cette ouverture vers le dehors. Le manque, qui invite le dehors, en tant que possibilité du dedans, est originaire. Ainsi, ce manque devient, selon Derrida, un « manque originaire »¹⁶², où une autre présence en tant qu'un supplément suppliant la manque, serait toujours déjà demandé. C'est ainsi que le mouvement de la supplémentarité déviant originaire :

Le pour-soi de la présence à soi, traditionnellement déterminé dans sa dimension dative, comme autodotation phénoménologique, réflexive ou préreflexive, surgit dans le mouvement de la supplémentarité comme substitution originaire dans la forme de « à place de » c'est-à-dire, nous l'avons vu, dans l'opération même de la signification en général. Le pour soi serait un *à-place-de-soi* : mis *pour soi*, au lieu de soi. La structure étrangère du supplément apparaît ici : une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter¹⁶³.

Dire que la réflexivité de la présence surgit dans « le mouvement de la supplémentarité comme substitution originaire » (de *à-place-de-soi*) veut signifier que pour que la présence vivante puisse se replier sur elle-même dans sa disparition immédiate, il faut que la présence

¹⁶⁰ *Ibidem*. Sur l'impression originaire du Temps, de la nouvelle présence qui remplace la présence qui est maintenant, Derrida cite Husserl quelques lignes plus loin : « L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, c'est à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire ». *Ibid.*, p. 99.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶² *Ibid.*, p. 103.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 104.

soit répétée, retardée et différée, c'est-à-dire que pour rester proche de soi, elle doit se séparer vers l'autre et se retarder en devenant l'autre. Lorsque le même sort lui-même vers l'autre, *depuis cette distance* il se comprend réflexivement. Le mouvement actif de cette production se constitue à partir du désajustement originel du temps, de la séparation comme (spatialisation) de « l'écart »¹⁶⁴. Derrida inscrit la présence du « s'entendre-parler » dans ce schéma de la nécessité du retardement : puisqu'une présence, qui se dérobe au moment même où elle apparaît, exige que, dans la couche réceptive de l'opération, « s'entendre-parler » soit immédiatement répété et reproduit. Pour donner la présence dans son immédiateté, il faut que la présence soit *re-donnée*. La *ré-pétition*, en tant qu'activité de *re-tardement*, est donc la condition de la présence. C'est pour cette raison que, selon Derrida, l'immédiateté de la présence est premièrement apparent et leurre de cette immédiateté. Elle est simulacre, car l'immédiateté de la présence ne *se pense et ne se dit* qu'avec le mouvement actif de la production séparation et différence. Mais, si la présence ne pouvait apparaître qu'à partir de la séparation/différence signifie que la présence pleine ne pourrait jamais se donner directement ; elle est infiniment retardée. Le mouvement d'autoaffectation, dans lequel le sujet se trouve inscrit, ouvre la possibilité pour la relation à soi grâce à la médiation par la non-présence irréductible (-ment spatial), et *ainsi autoaffectation pure est toujours déjà impure*, où les actes de différer et séparer apparaissent en même temps, qui entrecroise le temps avec l'espace inséparablement :

L'espace est « dans » le temps, il est le hors-de-soi comme rapport à soi du temps. L'extériorité de l'espace, l'extériorité comme espace ne surprend pas le temps, elle s'ouvre comme pur « dehors » « dans » le mouvement de la temporalisation¹⁶⁵.

C'est pour désigner cette « causalité constituante, productrice et originaire »¹⁶⁶ que Derrida emploie le terme *différance*, qui tente précisément de penser ce qui est « à la fois » différence et retardement : « La différence est à penser *avant* la séparation *entre* le différer comme délai et différer comme travail actif de la différence »¹⁶⁷. En soulignant la fonction de ce « *entre* », ce concept stratégique pratique la *dés-identification* de tout ce avec quoi elle pourrait être

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶⁶ Jacques Derrida, *Marges De la Philosophie*, p. 9.

¹⁶⁷ Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, p. 104. C'est nous qui soulignons.

attachée ou mélangée : la différance n'est ni l'absence, ni la présence, ni l'activité, ni la passivité, ni le sujet, ni l'objet, ni l'espace, ni le temps, ni le dehors, ni le dedans, mais elle est ce qui produit ces différences en les contaminant (par exemples, la différence entre dedans/dehors, tempe/espace, ou comme nous allons la voir, signifié/signifiant etc.). L'altérité de l'ouverture produisant le présent et la différence dichotomique ne se dit que en utilisant cette conceptualité qui fait, depuis le tout début, de l'injustice son origine propre, qui requiert que cette dissimulation inévitable soit mise en garde. De cette manière, du fait que toutes les catégories engendrées par la différance ne prennent pas de façon erronée sa place, à raturer ces catégories est nécessairement demandé pour expliquer la différance : « 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 »¹⁶⁸. La différance ~~est~~ ce qui ~~est~~ *entre* les alternatives en tant que leur condition de possibilité. Elle ne pourrait s'identifier au sujet, parce que la présence du sujet à soi présuppose déjà l'ouverture de cette présence, donc l'ouverture de la possibilité pour la présence d'être connectée à l'absence. L'*ouverture et la rupture* du « entre » de la différance est ce que Derrida appelle *espacement*¹⁶⁹ en tant que « devenir-espace du temps et devenir-tempe de l'espace », qui, en dernière instance, non seulement est condition de sa propre dissimulation, mais également engendre le désajustement et donc le questionnement de celle-ci : elle est ce qui permet qu'une détermination particulière de l'espacement soit raturé. L'inévitabilité de la dissimulation est donc inévitabilité de la pratique de rature. Mais la fonction de la rature est sans doute essentiellement incomparable avec celle de l'effacement ou la négation simple. La rature est négation, mais *toujours déjà* plus ou moins que l'acte de nier. Notons ici seulement que c'est cette *ouverture* qui, selon Derrida, instaure la relation entre le même et l'autre, il convient

¹⁶⁸ Jacques Derrida, *Marges De la Philosophie*, p. 6. C'est nous qui soulignons.

¹⁶⁹ Voir Rodolphe Gâche, *The Tain of the Mirror Derrida and the Philosophy of Reflection*, London, Harvard University Press, 1986, p. 199: « Let us try to understand how differance as spacing renders possible spatiality and space in the common sense. Spacing is neither time nor space. Recall that the relation to an Other constitutive of a Self, whose minimal unit is the arche-trace, presupposes an interval which at once affects and makes possible the relation of self to Other and divides the self within itself. In the same way, differance as the production of polemical space of differences both presupposes and produces the intervals between concepts, notions, terms, and so on. In that sense, arche-trace ad differance, each in a different manner, are spacing. ».

que *la fonction éthique* de ce raturage et la négativité soient discutées, ce sur quoi nous reviendrons dans le chapitre suivant.

Reprenons maintenant la fonction de la signification et la relation de l'écriture à la parole vivante. Si l'immédiateté de la présence et la proximité de la voix sont possibles grâce à la différence comme séparation et détour, cela veut dire également que la présence est toujours déjà contaminée par l'absence insurmontable. La condition de la possibilité de la présence est alors simultanément la condition de son impossibilité. Le manque est toujours déjà inscrit dans la présence et ainsi la présence est toujours déjà dans le mouvement incessant de la substitution. La présence est en lieu de soi-même. Mais, si la signification, la communication linguistique et la fonction du signe ont été désignées comme substitutives de ce qui n'est pas présent dans la présence de l'immédiateté (c'est pour cette raison que, selon Derrida, dans la tradition métaphysique le langage était considéré comme secondaire, et l'écriture l'image de cet élément secondaire), après cette inscription de la présence dans le mouvement de substitution, le signifié apparaît en lui de l'autre signifié et elle devient le signe du signe. La possibilité de la signification et du signifiant ne s'ajoute pas du dehors au signifié, elle est déjà demande comme nécessité pour la production du signifié même. La présence est ainsi signe de soi-même. Le langage est dans l'intériorité de sujet et la voix communique à soi à travers l'espace qui le (le soi) sépare du soi-même en tant qu'autre. De cette manière, *l'espacement* est défini comme la condition de la possibilité de la présence à soi, qui inscrit donc l'espace dans l'intériorité du sujet et, fait ainsi la frontière entre le signe annoncé et le signe écrit trembler, qui ouvre la possibilité, non seulement d'emprunter une certaine métaphore graphique et de remettre autrement en question la possibilité du langage, mais, par ce questionnement, d'amener cette métaphoricité au-delà de la simple métaphore empirique. Nous en arrivons ainsi à ce que Derrida appelle *l'arche-écriture*.

Or en suivant et en analysant la linguistique saussurienne, Derrida définit la possibilité du signe et la signification linguistique du caractère différentiel du langage, où chaque signe tire son sens du contraste avec les autres signes : un signe est ce que l'autre n'est pas. C'est ce qui détermine l'aspect arbitraire du signe, le moment inséparablement connecté au caractère différentiel du langage. Si le signe est arbitraire, ce n'est pas parce qu'il est une manifestation

de la volonté libre et capricieuse du sujet, mais, au contraire, du fait qu'il présuppose la structure référentielle et générale du langage. C'est ainsi que le signe est immotivé, ce qui signifie qu'il n'existe pas de relation naturelle et directe entre signifiant et signifié. Chaque signe, étant donné cette structure référentielle, est marqué par l'absence de l'autre signe. Il est toujours déjà renvoyé à l'autre et ainsi installé dans la structure formelle ; l'autre n'est pas seulement impliqué dans chaque signe, mais cette marque de l'autre est ce qui principalement rend la présence du signe possible. L'institution du signe présuppose « le mouvement de trace » qui inscrit le dehors (de l'autre signe) dans le dedans (du signe donné). Ainsi, Derrida écrit :

L'absence d'un *autre* ici-maintenant, d'un autre présent transcendantal, d'une *autre* origine du monde apparaissant comme telle, se présentant comme absence irréductible dans la présence... L'« immotivation » du signe requiert une synthèse dans laquelle le tout autre s'annonce comme tel — sans aucune simplicité, aucune identité, aucune ressemblance ou continuité — dans ce qui n'est pas lui¹⁷⁰.

Chaque signe est une trace d'une autre et on ne peut pas penser institution de la trace sans présupposer l'espacement, sans « la rétention de la différence » dans chaque signe donné. Mais, l'institution du signe est institution de l'idéalité, car en tant que médium de la communication, le signe ne pourrait pas fonctionner comme tel sans être intersubjectivement disponible et répétable au-delà de l'intuition vivante d'un sujet signifiant et d'un objet signifié : pour être constitué comme signe linguistique il faut donc que la mort du sujet et de l'objet donc nécessairement impliquée¹⁷¹. Cette exigence du système linguistique constitue le caractère formel ou idéal du langage et ainsi « désubstantialise » le langage. Ce n'est pas la substance de la voix, mais son caractère formel et référentiel en tant que « le mouvement de la trace »¹⁷² qui définit et constitue le langage. Le fait que la voix pourrait fonctionner et produire l'expérience du « pour soi » seulement dans le système de la référentialité est affirmé autrement ici. Sans cette référentialité et l'espacement ni le langage ni l'expérience

¹⁷⁰ Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, p. 66.

¹⁷¹ Voir, par exemple, Jacques Derrida, *La voix et Le Phénomène*, p. 113 : « Que la perception accompagne ou non l'énoncé de perception, que la vie comme présence à soi accompagne ou non l'énoncé de *Je*, cela est parfaitement indifférent au fonctionnement du vouloir-dire. Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je*... ce n'est pas l'histoire extraordinaire de Poe, mais l'histoire ordinaire du langage ».

¹⁷² Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, p. 66.

réflexive ne pourraient apparaître. Mais le point principal pour Derrida est précisément que celui-ci implique nécessairement celle-là.

Réunissons ici les différentes nécessités constituant le langage, car sans spatialité, sans retardement, sans caractère différentiel, sans la possibilité de mort du sujet/objet, le langage et l'expérience réflexive du sujet ne pourraient pas se constituer. Selon Derrida, c'est l'écriture qui pourrait rassembler tous ces fils différents. Le concept de l'archi-écriture, qui accumule et affirme tout ce qui a été exclu sous le nom de l'écriture, est le mouvement général constituant la différence entre la langue parlée et la langue écrite, elle est ce qui enrachine le dehors dans le dedans, l'« œil et le monde dans la parole »¹⁷³. C'est « l'archi-écriture comme espacement » et comme « mouvement de la trace » qui est « le devenir-espace du temps et le devenir-temps de l'espace »¹⁷⁴.

Sans le mouvement de *l'archi-écriture* et de l'espacement, ni le langage ni la phénoménalité en tant que tels ne seraient possibles, ni en conséquence la relation avec l'autre. La parole de l'autre dirigée vers le moi n'implique pas seulement l'*espacement*, celui-ci est la condition de la possibilité de celle-là, ce qui veut dire, pour Derrida, que l'autre, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, est *inscrit*. L'archi-écriture est le désajustement originaire du temps (comme « time out of joint ») en tant qu'espacement originaire « ouvrant à la fois, dans une et même possibilité, la temporalisation, *le rapport à l'autre* et le langage »¹⁷⁵. Après l'explication de l'inscription de l'autre, nous pourrions reprendre les fils du dernier chapitre et aborder la reformulation derridienne de la possibilité de la justice en rapport avec la fonction du « sans ».

¹⁷³ Jacques Derrida, *La voix et Le phénomène*, p. 102.

¹⁷⁴ Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, p. 95.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 85. C'est nous qui soulignons.

Chapitre VI : La fonction du « sans » et l'économie de la violence

« La guerre est donc congénitale à la phénoménalité, elle est le surgissement même de la parole et de l'apparaître¹⁷⁶ ».

En réalité, l'objectif animant l'articulation du concept de l'archi-écriture ne fait qu'affirmer l'entreprise levinassienne. Ouvrir la possibilité d'articuler l'altérité et la différence au-delà du monopole du même, du privilège de la présence et de la logique formelle constitue clairement le cœur de la pensée de l'archi-écriture. Le concept de la trace, qui ouvre la voie à l'élaboration du mouvement de l'archi-écriture, s'entrecroise donc avec le projet levinassien d'élaborer le thème de l'altérité au-delà de l'ontologie et de la subordination de l'autre à la présence, et ainsi après avoir demandé « Pourquoi de la trace ? Qu'est-ce qui nous a guidé dans le choix de ce mot ? », Derrida répond explicitement :

Nous rapprochons ce concept de trace de celui qui est au centre des derniers écrits de E. Levinas et de sa critique de l'ontologie : rapport à l'iléite comme à l'altérité d'un passé qui n'a jamais été et ne peut jamais être vécu dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence¹⁷⁷.

Mais, le concept de l'archi-écriture représente en même temps la tentative d'aller plus loin et de penser ce qui, selon Derrida, est resté, chez Levinas, en tant que contradiction entre d'une côté, l'expérience immédiate du face-à-face et de la nécessité de la parole où Levinas décrit le rapport avec la « hauteur de l'Autre » (avec Vous, et pas tu) et, d'une autre côté, la description de son extériorité en tant que non-spatiale, au-delà de la négativité qui, comme l'a dit Derrida, « absout de sa relation avec le même »¹⁷⁸. L'archi-écriture, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, interdit de penser à la fois la relation vocale avec l'autre et la réduction pure de l'espace minimal. Celui-ci est nécessairement impliqué par le mouvement de l'autoaffection et donc par le dialogue avec l'autre. Et c'est ainsi que l'engagement direct et la donnée de la phénoménalité de l'autre marquent le retour de tous ceux qui ont été exclus par Levinas en décrivant l'altérité de l'autre : « l'expression

¹⁷⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 190.

¹⁷⁷ Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, p. 98.

¹⁷⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 185.

« infiniment autre » ou « absolument autre » ne peut à la fois être dite et pensée ; l'autre ne peut pas être absolument extérieur au même sans cesser d'être autre »¹⁷⁹. Avec cette demande minimale de la phénoménalité pour donner le droit de parler aussi bien *de* qu'*à* l'autre, la pensée de l'archi-écriture apparaît comme ce qui tente de résoudre la contradiction signalée.

Quelle que soit la représentation générale, et contrairement à une certaine interprétation¹⁸⁰, Derrida n'a jamais rejeté le fait de la présence ; au contraire, c'est justement à cause de ce fait que Derrida développe l'explication de la condition de sa possibilité et ensuite, montre que c'est précisément l'impossibilité de la présence pure, sa contamination originaire par le signe, qui rend la présence possible et donc impossible. Ainsi, la phénoménalité de la présence (et la phénoménalité en général) est donnée par la dissimulation du mouvement qui ne se prête pas, selon Derrida, à la phénoménologie de l'expérience. Mais, afin de montrer que « l'autoaffectation est une pure spéculation »¹⁸¹ et que la phénoménologie ne peut pas intrinsèquement se mesurer à l'archi-écriture¹⁸², l'analyse derridienne, comme nous avons tenté de le montrer, commence par une certaine phénoménalité. Pour ce débordement et inadéquation de la phénoménologie, « *la réduction phénoménologique est une scène* »¹⁸³. Si la grammatologie, la science de l'écriture, ne pouvait pas être une phénoménologie, celle-ci est néanmoins irréductiblement inscrite dans celle-là¹⁸⁴.

Or du fait que l'autre est pensé par la médiation de l'appréhension analogique du moi et décrit en tant que modification intentionnelle de l'ego réfléchissant, selon Levinas, la

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁸⁰ Voir, par exemple, Peter Dews, *op.cit.*, pp. 413-414.

¹⁸¹ Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, p. 214.

¹⁸² *Ibid.*, p. 85 : « L'archi-écriture comme espacement ne peut pas se donner *comme telle*, dans l'expérience phénoménologique d'une *présence* ».

¹⁸³ Jacques Derrida, *La voix et Le phénomène*, p. 102.

¹⁸⁴ Voir, par exemple, Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 87 : « Le Présent Vivant (lebendige Gegenwart) est la forme universelle et absolue de l'expérience transcendantale à laquelle nous renvoie Husserl. Dans les descriptions du mouvement de la temporalisation, tout ce qui ne tourmente pas la simplicité et la domination de cette forme nous paraît signaler l'appartenance de la phénoménologie transcendantale à la métaphysique. Mais cela doit composer avec des forces de rupture. Dans la temporalisation originaire et le mouvement du rapport à autrui, tels que Husserl les décrit effectivement, la non-présentation ou la dé-présentation est aussi « originaire » que la présentation. *C'est pourquoi une pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendantale que s'y réduire*. Ici comme ailleurs, poser le problème en termes de choix, obliger ou se croire d'abord obligé d'y répondre par un oui ou un non, concevoir l'appartenance comme une allégeance ou la non-appartenance comme un franc-parler, c'est confondre des hauteurs, des chemins et des styles bien différents. Dans la déconstruction de l'archie, on ne procède pas à une élection. »

démarche husserlienne de la cinquième méditation cartésienne se trouve alors fidèle à la logique de la totalité et l'identité du soi. Mais, n'est-ce pas le rejet de la phénoménalité de l'autre, qui l'installera dans l'espace et le rendrait donc irréconciliable avec l'altérité infinie, en parvenant à échapper à la logique formelle ? Ne serait-ce pas que c'est Levinas qui, en fait, « suit une logique formelle puisqu'il refuse d'appeler l'Autre *alter ego* »¹⁸⁵? Autrement dit, n'est-ce pas que penser la phénoménalité de l'autre et l'appeler *alter-ego* est ce qui apporte la véritable « impossibilité de traduire dans la cohérence rationnelle du langage mon rapport à autrui »¹⁸⁶ et conduise ainsi la logique formelle à sa limite ? Avec cette restauration de la voix de la phénoménologie transcendantale, Derrida met Levinas face à l'impératif selon lequel « *sans* phénomène de l'autre comme autre, il n'y aurait pas de respect possible »¹⁸⁷. Alors que « sans » servait à montrer l'infinité de l'autre, Derrida l'inscrit ici dans une tout autre direction et avec cette phénoménalité nécessaire, la finitude, déjà décrite par la voie de l'archi-écriture, commence à s'affirmer autrement.

L'appréhension analogique ne sert pas à faire de l'autre un moment de la vie interne de l'ego méditant et réfléchissant sur le déroulement du flux de son expérience originare. L'autre qui lui apparaît dans l'expérience ne se montre qu'indirectement, seulement en médiation de ce que Husserl appelle « *Körper* »¹⁸⁸. L'appréhension permet ici d'appréhender cette corporalité, qui est donnée d'abord en tant qu'un objet, comme « *Leib* », le corps vivant, et reconnaît en lui autre origine du monde, et donc impossibilité de son présentation immédiate et directe (ce qui, en fait, la distingue, d'un côté, du moi où la vie intentionnelle se montre immédiatement, et, de l'autre côté, des objets toujours présentables

¹⁸⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 186.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 178. C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁸ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 110 : «Nehmen wir nun an, es tritt ein anderer Mensch in unseren Wahrnehmungsbereich, so heißt das,primordial reduziert: es tritt im Wahrnehmungsbereich meiner primordinalen Natur ein Körper auf, der als primordialer natürlich bloß Bestimmungsstück meiner selbst (immanente Transzendenz) ist. Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muß der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben, und dann in einer Weise, die eine wirklich direkte und somit primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung,ausschließt. Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordinalsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die analogisierende Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann ».

dans la perception directe). Selon le concept même de « *Einfühlung* », en fonctionnant nécessairement par l'appréhension analogique, signale sur cette impossibilité et séparation abyssale, où altérité radicale de l'autre demeure, par essence, au-delà de l'horizon de mon expérience. La reconnaissance de la séparation et donc l'émergence du respect de l'autre, n'est pas du tout, selon Derrida, annulée chez Husserl, mais, au contraire, élaborée, justifiée et affirmé que « le phénomène du respect suppose le respect de la phénoménalité »¹⁸⁹.

L'autre ne pourrait pas être ce qu'il est, l'autre, sans accourir au sons sens à partir de moi en se séparant de moi. C'est-à-dire que le visage de l'autre me regarde comme je le regarde et qu'il est, de la même façon, autre et le moi que je suis autre et le moi pour lui. Reconnaître l'autre veut dire reconnaître l'autre comme autre ego, *alter ego*, en tant qu'autre origine du monde, autre ego transcendantal. « Refuser de voir en lui un ego en ce sens, c'est, dans l'ordre éthique, le geste même de toute violence »¹⁹⁰. La parole réciproque entre le même et l'autre, à partir de la logique de l'autoaffectation nécessairement impliquée dans cet échange mutuel, serait le devenir-autre du même (car le moi absolument identique à soi ne pourrait s'exprimer dans le langage, celui-ci, comme nous en avons discuté dans le précédent chapitre, ne tolère pas l'identité indivisible et sans altérité) et le devenir-même de l'autre (car l'autre ne pourrait pas répondre et s'engager dans le dialogue sans être déjà inscrit dans le mouvement de la temporalisation, espacement etc.). Si le même n'était que l'identité pure, la relation avec l'autre serait impensable et impossible et donc ni le rapport éthique, ni l'enseignement et alors ni la violence vers l'autre n'apparaîtraient en tant que tels. De la même façon, sans être un autre ego, un autre sujet de la même manière que je suis sujet de mon expérience subjective, il ne serait pas victime de la violence. Il y aurait donc la violence sans auteur et sans victime de celle-ci :

Le mouvement de transcendance vers l'autre, tel que l'évoque Levinas, n'aurait pas de sens s'il ne comportait, comme une de ses significations essentielles, que je me sache, dans mon ipséité, autre pour l'autre. *Sans* cela, « Je » (en général : l'égoïté), ne pouvant être l'autre de l'autre, ne serait jamais victime de violence. La violence dont parle Levinas serait une violence sans victime. Mais comme, dans la dissymétrie qu'il décrit, l'auteur de la violence ne saurait jamais être l'autre lui-même, mais toujours le

¹⁸⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 186.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 184.

même (ego) et que tous les ego sont des autres pour les autres, la violence sans victime serait aussi une violence sans auteur¹⁹¹.

Pour que la relation éthique soit pensable contre la violence, le même devrait être décrit en tant que l'autre et l'autre en tant que le même. Cette description n'efface pas la distance, au contraire, elle capture la logique paradoxale et élémentaire de la séparation. La phénoménologie transcendantale, que Derrida suit ainsi, capte cette symétrie transcendantale : l'autre est l'autre pour moi, ce qui signifie qu'il est l'autre « je » et que je suis « l'autre » pour l'autre « je ». Cette « symétrie transcendantale »¹⁹², à la fois contradictoire¹⁹³ et affirmative de l'intention levinassienne, accorde le droit de parler non seulement *de* l'autre (qui serait la violence), mais encore *à* l'autre (donc la justice) ; autrement dit, elle met en évidence la double possibilité de deux dissymétries, de la guerre et de la paix et ainsi, d'envisager la possibilité de deux dissymétries : « Aucune dissymétrie ne serait possible *sans* cette symétrie »¹⁹⁴. Husserl, en décrivant ainsi l'autre en tant qu'*alter ego*, « se donne le *droit de parler* d'infiniment l'autre comme tel », alors qu'en effaçant cette possibilité, Levinas définit la constitution de l'autre qui « parle *en fait de* l'infiniment autre »¹⁹⁵.

Cette symétrie, qui s'introduit par la demande de la phénoménalité et de l'expérience immédiate de rencontre du visage de l'autre, est ce qui « *inscrit* l'autre dans un système qu'il ne commande plus »¹⁹⁶, ce qui veut dire qu'il n'est plus ni infiniment ni absolument autre. La différence et la distance, séparant le même de l'autre, sont pensables par la symétrie entre deux « moi » et le donné de la phénoménalité de l'autre dans le même. Si le Logos est son domaine ultérieur, la présence, où se déroule toute la phénoménalité, si la lumière est ce qui est toujours en train d'annuler et de dissimuler l'altérité de l'autre, l'apparence de l'autre, permettant le rapport avec l'autre, est simultanément la violence comme la possibilité violente de toute violence factuelle en tant que telle : « La guerre est donc congénitale à la phénoménalité, elle est le surgissement même de la parole et de l'apparaître ». L'ouverture

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 249 : « le moi n'est pas transcendant par rapport à l'Autre dans le même sens où l'Autre est transcendant par rapport à Moi ».

¹⁹⁴ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, 184. C'est nous qui soulignons.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 183.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 169.

transcendantale de l'autre, sa phénoménalité primordiale, où commencent l'objectivation, l'illumination et donc la dissimulation de la séparation, est « la violence transcendantale »¹⁹⁷. Autrement dit, si la distance de l'autre n'ouvre pas *sans* phénoménalisation de l'autre et constitution présentative de de l'autre, cette nécessité de l'apparence marque aussi la nécessité et le caractère inévitable de la violence. Ainsi Derrida écrit :

la nécessité d'accéder au sens de l'autre (dans son altérité irréductible) à partir de son « visage », c'est-à-dire du phénomène de sa non-phénoménalité, du thème du non-thématisable, autrement dit à partir d'une modification intentionnelle de mon ego (en général) (modification intentionnelle dans laquelle Levinas doit bien puiser le sens de son discours), la nécessité de parler de l'autre comme autre ou à l'autre comme autre à partir de son apparaître-pour-moi-comme-ce-qu'il-est: l'autre (apparaître qui dissimule sa dissimulation essentielle, qui le tire à la lumière, le dénude et cache ce qui en l'autre est le caché), cette nécessité à laquelle aucun discours ne saurait échapper dès sa plus jeune origine, cette nécessité, c'est la violence elle-même, ou plutôt l'origine transcendantale d'une violence irréductible, à supposer... qu'il y ait quelque sens à parler de violence pré-éthique¹⁹⁸.

La lumière de la présence de la phénoménalité dissimule essentiellement la « dissimulation essentielle », c'est-à-dire que la présence ne tolère pas ce qui est par essence caché pour moi dans cette présence : altérité de l'autre. La violence est toujours déjà installée dans le présent : « Le présent vivant... est originairement et à jamais violence »¹⁹⁹. Si le rapport avec le visage est pensé par la voie de la nécessité du phénomène où l'échange vocal entre le même et l'autre trouve le lieu, qui, ensuite (comme nous en avons parlé dans le chapitre précédent) l'inscrit dans le système de langage et donc, dans l'espacement et la temporalisation irréductible, l'autre n'est pas positivement infini. C'est ce qui est au cœur de « la symétrie transcendantale ». L'extériorité de l'autre n'est pas sans spatialité et ainsi, la dissimulation originaire apparaît là où la phénoménalité de l'*in*-accessibilité est annoncée par la voix négative. Cette négativité appartient à l'impossibilité de dire l'autre autrement que par la voix

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 173.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 195.

négative : « l'altérité ne se pense que comme négativité, ne se *dit*, surtout, que comme négative »²⁰⁰, c'est-à-dire que l'autre « doit être *autre que moi*. »²⁰¹.

Mais c'est précisément en raison de cette inscription dans le système, que l'Autre « se prête au langage » et éveille la possibilité du respect et du désir métaphysique (donc, de la non-violence). Le débordement de l'autre, sa dissimulation dans la lumière de la présence, est aussi la possibilité d'accéder (depuis la distance) à l'autre. La nécessité de la phénoménalité comme la condition de la possibilité de la violence envers l'autre est donc dans l'ouverture elle-même la seule possibilité d'accueillir l'enseignement de l'autre, l'ouverture de la violence et de l'éthique dans une même possibilité. Derrida poursuit la citation ainsi :

Cette origine transcendantale, comme violence irréductible du rapport à l'autre est *en même temps* non-violence puisqu'elle ouvre le rapport à l'autre...C'est elle qui, par cette *ouverture*, laissera cet accès à l'autre se déterminer, dans la liberté éthique, comme violence ou non-violence morales. On ne voit pas comment la notion de violence (par exemple, comme dissimulation ou oppression de l'autre par le même, notion que Levinas utilise comme allant de soi et qui pourtant signifie déjà altération du même, de l'autre en tant qu'il est ce qu'il est) pourrait être déterminée avec rigueur à un niveau purement éthique, sans analyse eidétique-transcendantale préalable des rapports entre ego et alter ego en général, entre plusieurs origines du monde en général²⁰².

La non-phénoménalité de l'autre pourrait seulement apparaître dans la phénoménalité de l'autre. C'est la phénoménalité de la non-phénoménalité comme expérience du paradoxe : « phénomène de sa non-phénoménalité », de ce qui est par essence *sans* phénoménalité et ainsi divise et perturbe l'identité de la présence. C'est ce *sans* (de la « phénoménalité sans phénoménalité ») qui ouvre l'espace pour le respect et le désir, mais qui est, cependant, permis par la phénoménalité de ce *sans*. Autrement dit, *sans* la phénoménalité en tant que telle, la phénoménalité du « *sans* » n'existerait pas, il n'y aurait pas d'altérité irréductible de l'autre (ce qui signifie, pour Derrida, que « le phénomène du respect suppose le respect de la phénoménalité »). C'est ce paradoxe de la phénoménalité *sans* phénoménalité directe qui

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 186.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

²⁰² *Ibid.*, pp. 188-189. C'est nous qui soulignons.

inscrit « l'impossibilité de traduire dans la cohérence rationnelle du langage »²⁰³ et apporte « l'impossible, impensable »²⁰⁴ à la pensée en général. L'économie de la violence pourrait être délivrée en traversant cette impossibilité même en se laissant être installée dans la double nécessité contradictoire du « sans » : nécessité de la lumière et du respect de l'obscurité apparaissant seulement dans/grâce à cette lumière.

Or si la phénoménalité de l'autre entame la violence, si le langage ne peut le dire autrement qu'en renvoyant au même, donc négativement, le discours qui se déploie contre cette violence ne peut que « se faire violence, se nier pour cet affirmer, faire la guerre à la guerre »²⁰⁵ comme « violence contre violence. *Économie de violence* »²⁰⁶. La détermination de l'autre, qui est toujours déjà dissimulant, marque la nécessité, mais, selon Derrida, il appelle l'autre nécessité qui est engendrée à la fois grâce à et contre cette nécessité : la lumière, qui annule et incorpore l'autre, est violence, mais ouvre également la possibilité de détruire des déterminations acquises dans cette lumière (alors non-violence). La déconstruction, qui se pose devant cette double nécessité, serait la place de la justice en tant qu'économie de la violence. C'est-à-dire que si l'autre est pensable à partir de sa phénoménalité, qui, d'un côté, rend incapable le moi d'en parler autrement que de façon négative et la délivre ainsi à la violence transcendantale (comme dissimulation originaire), et d'un autre côté le rend symétrique à moi et en fait donc l'autre sujet mortel, l'objet de cette négativité originaire, il reste à « dire que la vraie extériorité est la *non*-extériorité *sans* être l'intériorité ». On ne parvient pas au-delà de la négativité, mais en utilisant la violence de la négativité contre elle-même, on *rature* la négativité. Pour que la violence soit économisée et que l'impuissance, l'incompatibilité, l'insuffisance de chaque détermination soient marquées, il faudrait que la négativité atteigne ses limites, contre elle-même et annonce *sans* dire ce qui est essentiellement indicible. La négativité devient ici autre que la négativité, une « négativité *sans* négativité »²⁰⁷, où le « sans » est ce qui dérègle la négativité contre elle-même. Etant donné que l'autre est plus que la négation de moi (non-moi), seul cette rature de la négativité

²⁰³ *Ibid.*, p. 187.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 192.

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 172.

²⁰⁷ Jacques Derrida, *La Vérité en Peinture*, p. 147. C'est nous qui soulignons.

(fourni par le « sans ») pourrait se rapprocher de la tâche visant à économie de la violence, en permettant donc l'éthique et la non-violence (dans l'irréductible violence).

Lorsque la discours s'ouvre de l'autre, le même toujours déjà commence s'annoncer ; être « *sans* rapport au même » ne serait donc possible *sans* être déjà en rapport avec le même. Le second point en tant que condition transcendantale rend possible le premier. Cette « violence transcendantale » ouvre ainsi la possibilité de l'éthique, l'ouverture « non-éthique de l'éthique ». Cette ouverture est ce qui est la source du fait de se battre et d'éviter « la pire violence » où la différence n'apparaît plus, tel est « le silence primitif et pré-logique, d'une nuit inimaginable qui ne serait même pas le contraire du jour d'une violence absolue qui ne serait même pas le contraire de la non-violence : le rien ou le non-sens pur. »²⁰⁸. « Cette vigilance est une violence choisie comme la moindre violence par une philosophie qui prend l'histoire, c'est-à-dire la finitude, au sérieux »²⁰⁹. C'est à cette ouverture comme *archi-écriture*, qui, comme nous l'avons cité à la fin du chapitre précédent, instaure « dans une et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage », que Derrida appelle « origine non-éthique de l'éthique » :

Reconnaître l'écriture dans la parole, c'est-à-dire la différence et l'absence de parole, c'est commencer à penser le leurre. Il n'y a pas d'éthique *sans* présence de l'autre mais aussi et par conséquent *sans* absence, dissimulation, détour, différence, écriture. L'archi-écriture est l'origine de la moralité comme de l'immoralité. *Ouverture non-éthique de l'éthique. Ouverture violente*. Comme on l'a fait pour le concept vulgaire d'écriture, il faut sans doute suspendre rigoureusement l'instance éthique de la violence pour répéter la généalogie de la morale²¹⁰.

La fait que l'autre n'est pas hors de système ne signifie que l'impossibilité de mettre en garde la production de la violence du système. Si l'autre n'est pas rien *sans* cette inscription, sa transcendance ne fera apparition autrement qu'arrachent ou déforment « d'une certain manière » cette inscription. L'archi-écriture comme ouverture non-éthique de l'éthique et de l'enseignement est ce qui rend à la fois possibles la détermination, la violence et l'économie de la violence. Ce qui se place dans la distance entre la nécessité de l'inscription et

²⁰⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 191.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 172.

²¹⁰ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 195. C'est nous qui soulignons.

l'inscription (« d'une certain manière » en tant que l'économie) de la nécessité est précisément la déconstruction (en tant que « philosophie qui prend l'histoire, c'est-à-dire la finitude, au sérieux ») qui se pense ou pose comme cette vigilance à laquelle on fait appel pour la justice et l'éthique. Si dans la parole vivante et le langage, l'autre est inévitablement pensé en rapport avec le même et est donc limité, la praxis de la déconstruction aborde cette inévitabilité pour conduire les signifiants à leurs limites par le biais de la rature : « on peut écrire par ratures et ratures de ratures : « la rature écrit, elle dessine encore dans l'espace »²¹¹. Même si la pratique de l'effacement du signifiant, connue tout au début comme trahissant l'altérité de l'autre et donc violente, demeure dans l'espace, cette spatialité est désormais prise en compte et devenue l'objet de l'économie de la violence, mais qui toujours déjà demeurant dans cet espacement : l'économie de la violence est à la fois demandée et produite par le mouvement violent de l'espacement de l'archi-écriture. La transcendance de l'autre, qui se dit seulement dans la double exigence du « sans », est permit par la déconstruction de chaque détermination donnée dans son phénoménalisation particulière. Autrement dit, si altérité de l'autre (et son « sans rapport au même) ne serait rien « sans phénoménalité », la transcendance de l'autre est rendu possible par la déconstruction de cette phénoménalité toujours déjà inadéquat à l'autre.

La pensée de l'archi-écriture aborde cette ouverture originaire et pense à la fois l'imposition de la détermination, de la présence, de la phénoménalité, de l'autre et la justice. En raison de cette simultanéité, la justice n'est jamais donnée dans la présence, elle vient de l'autre vers l'autre. Du fait que c'est à cette possibilité de justice qu'elle s'intéresse, l'archi-écriture n'est donc pas la pensée de la négativité, mais précisément de ce qui permet de remettre en question l'imposition inévitable de la négativité et de cette façon, de la de-formuler : « négativité sans négativité ». La pensée de l'archi-écriture non seulement indique sur l'imminente violence, mais également rendre cette fonction du « sans » en tant que l'ouverture d'économie de cette violence. Après cette reformulation, le concept de spectre, qui est la « présence sans présence », ou celui de messianisme, renvoyant à « la messianité sans messianisme », en tant qu'inscrit dans l'inévitable violence, apparaîtraient différemment.

²¹¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 166.

III^{ème} Partie :

Déconstruction et indéconstructibilité de la justice : politique, histoire, messianisme

Introduction :

Dans la partie précédente, nous avons vu que l'archi-écriture est ce qui ouvre la relation avec l'autre et ainsi, tout à la fois, instaure la violence inévitable, rend possible l'économie de cette violence et dirige ainsi la violence de la négativité (en tant qu'in-finité de l'autre) contre elle-même : « négativité *sans* négativité ». Afin de décrire cette économie de la violence, la fonction du « sans » s'avérait indispensable. Autrement dit, la différence pure, depuis laquelle, selon Derrida, Levinas articule l'altérité de l'autre, est rendue possible par la contamination de cette différence, mais ce qui contamine (et ainsi permet) la pure différence est également la possibilité d'annoncer la justice justement à travers l'économie (incessante) de la violence. Cette « pure impure différence » devient le point central de la troisième partie. Le **premier chapitre** abordera la relation de l'eschatologie messianique avec l'histoire à partir de la contamination origininaire de ce que Levinas, selon Derrida, différenciait radicalement, à savoir la politique par rapport à l'éthique, la violence de l'histoire par rapport à la justice de l'eschatologie messianique. De cette façon, ce chapitre tentera de penser l'inévitabilité de la politisation. Quant au **deuxième chapitre**, à partir de la fonction du « sans », il décrira la relation entre l'établissement de l'autorité du droit et l'incalculabilité de la justice. Enfin, dans le **troisième chapitre**, l'on tentera de tirer les conséquences de la politisation de l'éthique comme inscription de la promesse messianique dans l'histoire et on la rapprochera directement de la signification de l'indéconstructibilité de la justice en tant que condition de la déconstruction, ce qui sera formulé à partir du mouvement incessant de la différence, à savoir l'archi-écriture.

Chapitre VII : Politisation de l'éthique et l'histoire

« La politisation est interminable même si elle ne peut et ne doit jamais être totale ²¹² ».

Si le mouvement de l'archi-écriture est ce qui rend possible l'inévitabilité de la présence²¹³, elle est également ce qui disloque la présence présentement vivante et ainsi ouvre le rapport avec l'autre : c'est pourquoi il existe à la fois la violence (comme la violence contre l'autre) et l'horizon non-violente de la paix (car il y a l'autre qui fait l'injonction, appelle et est l'exigence de la justice). Du fait que « la guerre est congénitale » à l'ouverture permettant la rencontre avec l'autre, la possibilité de l'éthique s'accorde seulement à travers l'économie de la violence (où la guerre est faite contre la guerre). Dans cette ouverture non-éthique de l'éthique, où la guerre et la paix s'entrecroisent profondément, la politique, que Levinas décrit comme l'art de guerre et le totalitarisme du même fondé par le principe de la reconnaissance²¹⁴, ne se sépare plus de l'éthique. C'est cette l'impossibilité (de séparer définitivement la violence de la non-violence) qui appelle et inscrit la politique dans la possibilité de l'éthique, et Derrida, presque trente ans plus tard, l'exprimera directement : « La politisation est interminable même si elle ne peut et ne doit jamais être totale ». Le problème de la justice devient la réponse à cet appel et la structure du messianisme s'installe exactement dans cette réponse. Malgré le fait qu'elle ne soit pas élaborée extensivement de telle manière qu'elle serait le fait après « la tournant éthique », la mécanicité apparaît justement dans cette simultanéité de la violence et la non-violence et reprend donc la même ligne que la critique derridienne contre Levinas.

²¹² Jacques Derrida, *Force de Loi « Le Fondement mystique de L'autorité »*, p. 62.

²¹³ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 195 : « le présent vivant, forme absolue de l'ouverture du temps à l'autre en soi, est la forme absolue de la vie égologique ».

²¹⁴ Voir, par exemple, Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 5 : « L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre, la politique s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale. » ; ou encore, *Ibid.*, p. 58 : « la distance qui sépare bonheur et désir, sépare politique et religion. La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité ; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance. La religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance. Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle-même ».

La messianicité et la question de la justice, sont mises en rapport avec la double nécessité, analysée dans le chapitre précédent, de la situation paradoxale de face-à-face inscrite par « sans ». Le fait que l'autre ne pourrait pas être « sans » phénoménalité pour le moi parallèlement à l'exigence qu'il est ce qu'il est seulement en étant « sans » phénoménalité pour le même, définit la place aporétique de la messianicité, qui ne pourrait pas être « sans » être à la fois la plus proche et plus éloignée possible. Afin d'aborder la question de la messianité et de la justice et de prendre en compte l'interprétation qu'en donne le jeune Derrida (et ainsi suivre à la continuité de sa pensée), il faut que nous esquissions la pensée eschatologique de Levinas à partir de l'irréductibilité de la guerre.

Rappelons qu'à partir de l'analyse du privilège assigné à la neutralité de l'être sur le rapport avec la singularité de l'autre, l'ontologie heideggérienne a été accusée de se montrer en tant que réductrice de l'autre, Levinas va adopter vis-à-vis de l'histoire et de la conceptualisation de l'historicité en tant que la résidu neutre et général la même posture critique :

...une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini. Une telle relation est la métaphysique même. L'histoire ne serait pas le plan privilégié où se manifeste l'être dégagé du particularisme des points de vue dont la réflexion porterait encore la tare. Si elle prétend intégrer moi et l'autre dans un esprit impersonnel, cette prétendue intégration est cruauté et injustice, c'est-à-dire ignore Autrui. L'histoire, rapport entre hommes, ignore une position du Moi envers l'Autre où l'Autre demeure transcendant par rapport à moi²¹⁵.

Dans son articulation philosophique de la manifestation de l'esprit impersonnel ne diffère principalement pas de l'articulation banale du temps historique. La similarité entre l'histoire, d'une côté, en tant qu'« histoire des historiographes »²¹⁶ et, d'une autre, en tant que domaine du devenir du savoir absolu (donc en tant que spéculative) où l'opposition entre sujet et objet serait relevée en posant l'objectivité en général en tant qu'objet de la réflexion de sujet (et ainsi la réflexivité, qui sépare l'objet de le sujet, elle aussi sera relevée), consiste à privilégier l'identité et la neutralité de la totalité et, de cette manière, à l'assujettissement de l'infini dans la finitude de la totalité. La constante référence, chez Levinas, à la figure de l'Odyssée, insiste

²¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 47.

sur ce privilège attribué à la totalité en conceptualisant l'histoire comme le parcours de la retournement (enrichissant) à l'identité originaire. Dans sa forme ultime, la philosophie hegelienne de l'histoire exprime la nostalgie (d'Ulysse pour Ithaque) envers l'identité à l'œuvre dans la philosophie depuis la pensée grecque, qui transforme la philosophie d'histoire en « philosophie de l'unité »²¹⁷. Si l'historicité des historiographes engloutit la spécificité et singularité de l'autre dans le mouvement indifférent de l'histoire, la forme téléologique de l'histoire efface l'errance dans l'infini sans retour possible à la totalité identique. C'est ainsi que la différence entre errance et voyage est, pour Levinas, également la différence entre la séparation infinie et l'unité (seulement) enrichie²¹⁸. Et de cette façon si l'évidence de la présence est ce qui fonde et assure le savoir, la téléologie n'est que radicalisation, en l'élargissant, de l'assurance du savoir. Elle est donc foncièrement l'ontologie (au sens levinassien). C'est ainsi que, d'après Levinas, l'histoire veut dire totalité et système fini.

Or la différence, séparant l'apparition dans l'histoire de la non-violence du rapport avec l'infinité de l'autre, marque aussi la scission entre la politique et l'attitude religieuse. Après avoir indiqué le renversement de l'asymétrie éthique en symétrie violente, Levinas décrit ce renversement en tant que la condition de la violence comme politique et histoire :

Dès lors, l'indépendance du moi et sa position à l'égard de l'absolument autre, peut apparaître dans une histoire et une politique. La séparation se trouve enrobée dans un ordre où l'asymétrie de la relation impersonnelle s'efface, où moi et l'autre deviennent interchangeables dans le commerce et où l'homme particulier, individuation du genre homme, apparaissant dans l'histoire, se substitue au moi et à l'autre²¹⁹.

Si c'est l'histoire qui suspend le droit à la parole et si la présence de l'autre signifie l'absence « d'un tiers capable d'embarrasser moi et l'Autre »²²⁰, l'eschatologie est ce qui rompt la

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 104-105.

²¹⁸ Sur la comparaison entre errance et voyage, voir *Ibid.*, p.21 : « Le terme de ce mouvement l'ailleurs ou l'autre est dit autre dans un sens éminent. Aucun voyage, aucun changement de climat et de décor ne sauraient satisfaire le désir qui y tend. » et pp. 187-188 : « le Désir d'Autrui absolument transcendant. La maison choisie est tout le contraire d'une racine. Elle indique un dégagement, une errance qui l'a rendue possible, laquelle n'est pas un moins par rapport à l'installation, mais un surplus de la relation avec Autrui ou de la métaphysique ».

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 249-250. Ou encore : « La différence entre « apparaître dans l'histoire » (sans droit à la parole) et apparaître à autrui tout en assistant à sa propre apparition distingue encore mon être politique de mon être religieux. » *Ibid.*, p. 289.

²²⁰ *Ibid.*, p. 281.

neutralité de l'histoire et divise fondamentalement la totalisation de/en tant que l'histoire. Etant donné que l'expérience de l'autre est celle du bouleversement de la possibilité de recouper ou moduler l'autre dans l'évidence du savoir (au sens traditionnel), l'eschatologie répond à la concrétisation de l'expérience de la séparation et remet toutes les évidences de la totalité (et donc les savoirs assurés de l'histoire dans la forme de la téléologie) en question. Elle est alors la manifestation de la transcendance radicale, sans possibilité d'une quelconque récupération. Affirmer que « l'histoire n'est pas une eschatologie »²²¹ et que « l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l'ontologie de la guerre »²²², instaure la différence entre l'histoire et ce qui est au-delà de l'historicité en tant que telle. La voix de la paix messianique parle par-delà la violence qui est au sein de la guerre en tant qu'histoire et ainsi « L'eschatologie, en tant que l' « au-delà » de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir - il les suscite dans leur pleine responsabilité et les y appelle »²²³. Loin d'être une simple négativité transcendante, l'eschatologie déborde ainsi l'histoire:

Mais, réduite aux évidences, l'eschatologie accepterait déjà l'ontologie de la totalité issue de la guerre. Sa véritable portée est ailleurs. Elle n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être, *par-delà la totalité* ou l'histoire, et non pas avec l'être par-delà le passé et le présent²²⁴.

En tant que « *surplus toujours extérieur à la totalité* »²²⁵, l'eschatologie instaure donc le rapport avec la hauteur de l'autre et produit la paix dans la parole ; c'est ainsi que on introduit la différence radicale entre l'histoire et l'eschatologie, la politique et la religion. De cette manière, l'eschatologie levinassienne est une eschatologie du dialogue, de la parole et de l'expérience interminable de la séparation, s'opposant radicalement à l'histoire impassible (en tant que la téléologie élaborée ou l'historiographie empirique), c'est-à-dire sans dialogue. L'eschatologie messianique ou le « triomphe messianique²²⁶ » est un « triomphe pur » de

²²¹ *Ibid.*, p. 270.

²²² *Ibid.*, p. 6.

²²³ *Ibid.*, p. 7.

²²⁴ *Ibidem.*

²²⁵ *Ibidem.*

²²⁶ *Ibid.*, p. 318 : « Le triomphe messianique est le triomphe pur. Il est prémuni contre la revanche du mal dont le temps infini n'interdit pas le retour. Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique ? Le problème déborde le cadre de ce livre ».

l'infinité de l'autre. Rappelons ici l'analyse derridienne de l'altérité de l'autre et « la symétrie transcendante » fondée sur la nécessité de la phénoménalité, la direction vers laquelle Derrida orientera sa lecture de la justice et la messianicité devient dans certaine manière claire.

Alors que la pensée de l'altérité est le moment principal de l'archi-écriture, la différence ou la séparation pure, définit comme principe de la paix, n'est (comme nous l'avons vu) qu'effacement de cette différence et donc affirmation totale de « la pire violence », c'est-à-dire la violence sans visage de l'autre, la violence sans connaissance de la violence, la violence sans horizon de paix, sans interruption : la violence absolue. De cette façon, si la paix s'inscrit dans la violence, c'est parce qu'elle est basée sur l'économie de la violence permise précisément par l'apparition du visage. Cette nécessité de la phénoménalité de l'autre, ou la symétrie transcendante qui fonde la relation, est ce qui rend impossible la différence pure. Mais, et c'est le paradoxe dont parle Derrida, sans cette impossibilité, il n'y aurait pas d'irréductibilité de l'autre, de son altérité, et donc de la justice : la pure différence est rendue possible par la contamination de (la pureté de) cette différence. C'est ainsi que Derrida écrit : « la différence pure n'est pas absolument différente (de la non-différence) ... la différence absolue ne pouvait être pure qu'en étant impure »²²⁷. Si l'autre est ce qui commande, s'il ne pourrait pas commander *sans* se donner dans la phénoménalité et donc dans la violence (il n'y a d'horizon de paix sans cette violence (de la phénoménalité), c'est la différence, à la fois pure et impure, qui permet l'annonciation de l'injonction messianique de la justice.

Or de la même manière que l'eschatologie messianique, d'après Levinas, ne consume que l'expérience (du face-à-face), chez Derrida la différence entre l'histoire et l'eschatologie reflète également sa reformulation du rapport éthique. Etant donné que l'impureté de la différence ou la séparation, est la possibilité de l'altérité de l'autre et qu'ainsi, la différence absolument pure ne peut qu'effacer la différence, la paix messianique « par-delà l'histoire » (comme violence) annulera la différence éthique elle-même qui exige cette eschatologie :

²²⁷ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 227.

Ce triomphe messianique qui est l'horizon du livre de Levinas, mais qui en « déborde en cadre », ne pourrait abolir la violence qu'en suspendant la différence (conjonction ou opposition) entre le même et l'autre, c'est-à-dire en suspendant l'*idée* de la paix²²⁸.

L'eschatologie sans guerre, c'est-à-dire sans être déjà dans l'histoire et se produite comme l'histoire serait « l'eschatologie *sans* dialogue », « la nuit inimaginable qui ne serait même pas le contraire du jour »²²⁹. C'est l'exigence même de l'eschatologie qui la diffère infiniment, qui constitue le mouvement, à se transcender infiniment, en tant que l'histoire. La totalité parfaitement finie et égale à elle-même ne pouvait ni engendrer ni penser la possibilité de l'histoire : elle ne pouvait se savoir, se poser et se questionner comme la totalité. La possibilité de ce questionnement est également ce qui jette la totalité au-delà d'elle-même, et rend donc ainsi impossible la totalité finie²³⁰. L'ouverture du questionnement est donc la possibilité de l'eschatologie. L'archi-écriture décrit ce mouvement du devenir-autre du même, où l'histoire n'apparaît pas en tant que la totalité finie, mais, par contraire, en tant que le dépassement constant par soi-même :

(L'histoire) n'est pas l'histoire au sens que lui donne Levinas (totalité), mais l'histoire des sorties hors de la totalité, histoire comme le mouvement même de la transcendance, de l'excès sur la totalité sans lequel aucune totalité n'apparaîtrait. L'histoire n'est pas la totalité transcendée par l'eschatologie, la métaphysique ou la parole. Elle est la transcendance elle-même. Si la parole est un mouvement de transcendance métaphysique, elle est l'histoire et non l'au-delà de l'histoire²³¹.

L'eschatologie forge son apparition dans ce déplacement et questionnement, en tant que mouvement de l'histoire, et est ainsi *inscrite* dans l'économie de la violence comme l'injonction de (ou appel à) cette économie. L'eschatologie traverse la violence, mais la possibilité de cette traversement est l'ouverture silencieuse ou ouverture violente en tant que

²²⁸ *Ibid.*, p. 191.

²²⁹ *Ibidem.*

²³⁰ Le nom de Hegel, avec celui de Husserl, dirige ici cette déconstruction de la formulation de l'altérité en général et l'usage levinassien de la totalité en particulier. Identifier la totalité avec la finitude serait impensable pour Hegel, étant donné que le concept de totalité, pour être ce qu'il dit qu'il est, devrait inclure l'infinité en général. La totalité hegelienne ne se limite pas à la finitude, elle la relève seulement en la posant comme un objet. La totalité devient ainsi infinie. Elle devient ainsi l'infinité spéculative, essentiellement différente de l'infinité vide opposée à la finitude comme son extérieur. Voir Johannes-Georg Schüle, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, pp. 261-282.

²³¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 173.

l'archi-écriture qui transforme le savoir de la violence en violence (le savoir est lui aussi violent, mais sans ce savoir l'horizon de la non-violence n'existerait pas), son questionnement et donc la possibilité de son économie :

Cette ouverture silencieuse de la question sur l'histoire comme finitude et violence permet l'apparaître de l'histoire *comme telle* ; elle est l'appel (à) (d') une eschatologie qui dissimule sa propre ouverture, la couvre de son bruit dès qu'elle se profère et se détermine²³².

Du fait qu'il n'y pas de violence avant le discours, seule la possibilité du discours permet l'horizon de la paix. Mais, elle ne peut qu'être dite et est ainsi entrelacée à la violence du discours. Elle apparaît seulement comme appel dans le langage d'être hors de soi vers la paix indicible. Son *indicibilité devrait être dite* pour produire l'économie de la violence dans le langage. Cet horizon apparaît seulement dans le bruit violent dirigé contre la violence du bruit. La logique eschatologie reprend cette « ultra-logique »²³³ entre l'indicible et le discours. La transcendance de l'eschatologie messianique et son surplus ne peut qu'être donnée dans la présence (autrement, il ne pourrait pas faire le commandement de l'éthique dans l'expérience immédiate) qui l'inscrit dans la violence de la phénoménalité, mais sa présence marque également l'impossibilité de la présence totale (c'est pourquoi elle est autre que la violence). Elle est ici et maintenant *sans* être totalement ici dans la présence, ce qui veut dire qu'elle est au-delà *sans* être totalement au-delà. Elle est donc la « présence *sans* présence ». Être à la fois ici maintenant et au-delà est ce que Derrida appelle la traversée de l'eschatologie dans la violence : « Mais cet horizon lui-même ne peut ici et maintenant (dans un présent en général) être dit, la fin ne peut être dite, l'eschatologie n'est possible qu'à *travers* la violence »²³⁴. Le « surplus » de l'eschatologie est ici réinscrit dans ce que Derrida appelle la « logique de la supplémentarité ». Ce « surplus » est transcendance (comme le supplément) dans l'immanence de la guerre. L'eschatologie n'est donc pas, comme le déclare Levinas, ce qui « viendra se superposer à l'ontologie de la guerre »²³⁵, mais elle est toujours déjà mêlée à la guerre et donc, comme un certain au-delà, en apparaissant dans la présence elle est aussi

²³² *Ibid.*, p. 197.

²³³ *Ibidem.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 191.

²³⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 6.

infiniment différée. Rappelons que la pensée de l'archi-écriture articule cette relation incessante entre présence et au-delà, nous remarquons ici qu'elle est aussi la pensée de l'eschatologie en tant que mouvement de l'histoire comme le mouvement de la transcendance. L'eschatologie est la transcendance dans l'immanence. Elle est dans la violence *sans* perdre sa transcendance et elle est transcendance *sans* totalement effacer sa présence dans la violence. Cette « ultra-logique » est ce que Derrida appellera « au-delà-dans » :

Au-delà-dans : transcendance dans l'immanence, *au-delà du politique, mais dans le politique*. Inclusion ouverte sur la transcendance qu'elle porte, incorporation d'une porte qui porte et ouvre sur l'au-delà des murs ou des murailles qui l'encadrent²³⁶.

L'ultra-logique de l'eschatologie messianique ainsi reformulée ne se cache évidemment pas devant l'appel à la justice, au contraire, elle pense la possibilité à la fois de cet appel et de la justice. C'est-à-dire, il formule la condition de la possibilité, « l'ouverture silencieuse » de ce que Levinas définit comme la métaphasique (c'est pourquoi la déconstruction est méta-métaphysique). C'est ainsi que, comme le dit Derrida, la déconstruction comme « *vigilance* » « prend l'histoire au sérieux » ; elle est « la philosophie qui se sait *historique* de part en part »²³⁷ et ainsi se *donne le droit* (dans le sens que nous avons vu dans le chapitre précédent) de se tourner « *indéfiniment* vers la justice en reconnaissant et en pratiquant la guerre en soi. Violence contre violence »²³⁸. Cet entrecroisement de l'historicité avec l'eschatologie ne fait qu'affirmer (en critiquant) le souci levinassien contre le programme de l'histoire, de la téléologie en général, de l'historiographie. L'ultra-logique de l'eschatologie messianique et son mouvement de transcendance incessante interdit la pensée de l'histoire à partir de la présence promise et assurée, la présence dans l'histoire « ne se présente qu'en se différant sans relâche »²³⁹.

Or à ce que apparaît ici l'« ultra-logique » de l'eschatologie messianique, qui arrache toute détermination concrète en la posant en face de l'autre (qui commande et enseigne depuis son

²³⁶ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 138. C'est nous qui soulignons.

²³⁷ Jacques Derrida, *L'écriture et La Différence*, p. 172.

²³⁸ *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

²³⁹ Jacques Derrida, *Introduction à L'origine de la Géométrie*, p. 171.

« au-delà), Derrida signifiera , dans *Force de Loi*, en tant que « une quasi-logique du fantôme » qui se substitue à « une logique ontologique de la présence, de l'absence ou de la représentation »²⁴⁰. Du fait que l'eschatologie messianique marque un débordement de la logique formelle en se définissant comme « au-delà-dans », un certain au-delà *sans* être totalement au-delà, un certain « dans » *sans* qu'il soit possible de la limiter à ce « dans », le spectre signifie également le basculement de toutes les logiques qui essaient de formuler l'être dans la pensée cohérente, que ainsi ne pourrait pas être décrit sans raturer le mot utilisé pour le saisir, qui fait donc la fonction du « sans » irréductible pour définir son insaisissabilité essentielle : « présence sans présence », « phénoménalité sans phénoménalité ». Le spectre, qui n'est rien *sans* toujours déjà être dans la politique *sans* être néanmoins reductible à celle-ci, est donc messianique.

En se donnant le droit de penser la condition de la possibilité de la violence et la guerre, le fait que « la politisation est totale » ne surprend pas la déconstruction, au contraire, elle ne décrit que la condition eidétique de sa possibilité. Pourvue de cette description (ou interprétation) politique de l'eschatologie messianique comme le mouvement de la différance, de l'archi-écriture, de la supplémentarité, elle pense la multiplicité sans arrêt, l'ouverture de la politique au-delà d'elle-même en tant que « démocratie à-venir ». On pourrait déjà noter la fonction supplémentaire de « à-venir » qui déborde toute la détermination ou incarnation concrète de la démocratie. Ce débordement même, en tant que mouvement de transcendance, est déjà démocratie ; il vise la démocratie en abordant la guerre ou la violence impliquée essentiellement dans la détermination politique de la démocratie²⁴¹. C'est ainsi que nous nous intéresserons à la phrase du dernier livre de Derrida : « La pensée du politique a toujours été une pensée de la différance et la pensée de la différance toujours aussi une pensée du politique »²⁴², car elle signifie « l'urgence et l'imminence d'un à-venir,

²⁴⁰ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 68.

²⁴¹ Sur la relation entre la logique de la supplémentarité et la question de la politique, voir Jacques Rancière, « Should Democracy come ? Ethics and Politics in Derrida », in *Derrida and the Time of Political*, London, Duke University Press, 2009, pp. 274-291, pp. 280-284.

²⁴² Jacques Derrida, *Voyous*, p. 64.

le à de l'à-venir infléchissant en injonction aussi bien qu'en attente messianique le *a* d'une différance en disjonction »²⁴³.

De cette façon, la justice de l'eschatologie messianique, inséparablement connectée à la guerre, devient de part en part politisée. Le fait que la politisation soit à la fois interminable et jamais totale (« La politisation est interminable même si elle ne peut et ne doit jamais être totale ») n'exprime que la relation (à la fois hétérogène et inséparable) entre la possibilité de l'altérité absolue de l'autre (donc de la justice) et son inscription inévitable dans la structure politique du droit. Alors que, d'après Levinas, le concept de droit marque la relation calculable et définissable contrairement à la justice en tant que respect éthique envers la singularité absolue de l'autre et l'infinité de l'autre, Derrida dans *Force de Loi*, en reprenant la même réticence par rapport à cette différenciation pure, pose explicitement la déconstruction comme condition de la différenciation (impossible mais) nécessaire et appel à la justice « à-venir » :

Tout serait encore simple si cette distinction entre justice et droit était une vraie distinction, une opposition dont le fonctionnement reste logiquement réglé et maîtrisable. Mais il se trouve que le droit prétend s'exercer au nom de la justice et que la justice exige de s'installer dans un droit qui doit être mis en œuvre (constitué et appliqué - par la force « enforced »). La déconstruction se trouve et se déplace toujours entre les deux²⁴⁴.

C'est vers cette à la fois irréductible distinction et entrecroisement néanmoins essentiel, vers la distinction singulière entre le droit et la justice (hétérogènes mais indissociables) qui, proposée dans *Force de loi*, se développe dans *Spectres de Marx* »²⁴⁵ que nous nous orientons dans les deux chapitres suivants. Tentons d'abord d'esquisser la fondation de la loi, définition derridienne du fonctionnement de l'autorité fondé sur l'établissement de la loi en tant que droit, nous approcherons ensuite la définition de la déconstruction comme possibilité de l'indéconstructible justice en la connectant au concept de spectre et à l'eschatologie

²⁴³ *Ibid.*, p. 154.

²⁴⁴ Jacques Derrida, *Force de Loi*, pp. 49-50.

²⁴⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, p. 128.

messianique, c'est-à-dire l'implication pratique de la rature de la logique étrangère inscrite par la fonction du « sans ».

Chapitre VIII : Le creux dans la légitimité du droit

« ...l'absence du référent ou du signifié transcendantal. *Il n'y a pas de hors-texte...* Il n'y a jamais eu que de l'écriture²⁴⁶ ».

Le mouvement de l'archi-écriture, de la différance, de la supplémentarité etc., qui pense l'origine depuis le manque ou le supplément originaire et ainsi fait le retardement de « toujours déjà » en tant que la possibilité de l'origine, n'efface pas le commencement en tant que tel, mais, au contraire, il tente exactement de rendre la condition de la possibilité de l'origine (au-delà de la présence du présent), autrement dit l'impossibilité du simple point de départ pensable. Être avant le mouvement du commencement (sujet avant le langage, temporalisation, historicité, relation avec l'autre etc.) signifie être en dehors du mouvement, qui, par conséquent, annulera le commencement en général. Le commencement du mouvement présuppose le mouvement du commencement et le manque originaire définit cette présupposition nécessaire de la référentialité, inscription, de rapport etc. pour que le commencement puisse s'annoncer. C'est cette présupposition qui fait que la présence soit en retard par rapport au commencement, qui est, de cette façon, *toujours déjà* commencé. La référentialité originaire entre le multiple rend l'homogénéité de la présence essentiellement disloquée et accablée face à cette complexité (qui est) initiale. Le sous-titre de *Force de Loi* : le *Fondement mystique de l'autorité* nomme déjà cette reformulation du commencement et indique le point de départ à partir duquel Derrida développe sa lecture à la fois de l'établissement de la structure politique et de son fonctionnement répétitif en tant qu'autoreproduction de l'acte fondant la violence du droit.

La possibilité de l'institution de la loi (en tant que droit), depuis son intériorité, appelle à l'applicabilité de la loi. Sans cette applicabilité de la loi, elle resterait dans son abstractivité, privée de l'affirmation et de la répétabilité réelle de cette affirmation. Elle serait ainsi suspendue. Mais, l'applicabilité de la loi présuppose la force : sans la nécessité de la force, il n'y aurait pas d'applicabilité de la loi et de ce fait, la loi ne serait pas non plus nécessaire.

²⁴⁶ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 220.

Pour que la loi soit réellement donnée et reproduite « dans le monde », il faut donc qu'elle soit renforcée. L'« *enforceability of the law* » en tant que « *structure analytique de son concept* »²⁴⁷ est la possibilité de la loi. De cette façon, la force devient « le prédicat essentiel »²⁴⁸ de la loi et son applicabilité :

Il y a, certes, les lois non appliquées mais il n'y a pas de loi sans applicabilité, et pas d'applicabilité ou d'« *enforceability* » de la loi sans force, que cette force soit directe ou non, physique ou symbolique, extérieure ou intérieure, brutale ou subtilement discursive — voire herméneutique —, coercitive ou régulatrice, etc.²⁴⁹.

Mais, parallèlement à la relation irréductible entre la loi et la force, pour que la vérité et la justice de la loi (justice comme droit, en tant que légalité de la justesse) ne soient pas contredites, il faut que la justification de la loi avoir lieu, qui ainsi fournissait la loi avec l'autorité. Être juste de la loi est médiatisé par la possibilité de l'autorité de la loi. Dès son manque intrinsèque, la possibilité de la loi requiert le « supplément » qui lui donnerait l'autorité et ainsi la justification de la force utilisée pour l'appliquer. Mais, la justification même, qui constitue l'autorité de la loi, a déjà besoin pour elle-même de l'autorité afin de parvenir au but visé. Autrement dit, il devrait se baser sur la loi (avec l'autorité) afin d'autoriser la loi nouvelle. Etant donné que c'est de l'institution en tant que commencement du droit, de l'institution politique, dans le cas le plus intéressant, « d'un État comme garant d'un droit »²⁵⁰, dont il s'agit, le point de référence ultime comme préalable à la fondation de l'autorité justifiant la loi, devrait être effacé. Pour être loi, la loi marquée par le manque intrinsèque, nécessite le supplément qui devrait être déjà justifiable (dans la fonction de justificateur de la loi) par l'autre principe hors d'elle-même. Cet appel réciproque à travers le manque, inscrit dans chaque moment constituant, la situe dans l'ouverture installant la référentialité entre multiples, où apparaissent *à la fois* inauguration, institution et justification. Le mouvement de la supplémentarité, où la première est déjà deuxième et la deuxième est déjà première, est la structure performative qui, dans une et la même possibilité,

²⁴⁷ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 18.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 34.

l'institue en la justifiant et la justifie en l'instituant. C'est cette performativité qui est, selon Derrida, « la structure la plus intrinsèque »²⁵¹ de la fondation de la loi :

Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique *une force performative*, c'est-à-dire toujours une force interprétative... Son moment (la justice au sens de la loi ou le droit) de fondation ou d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire puisqu'il le déchire d'une décision. Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à *faire la loi*, consisterait en une *coupe de force*, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir, ni contredire ou invalider. Aucun discours justificateur ne peut ni ne doit assumer le rôle de métalangage par rapport à la performativité du langage instituant ou à son interprétation dominante²⁵².

La force ou la violence qui fonde performativement la loi est la force différentielle, se distinguant et se séparant d'elle-même et engendrant ainsi la possibilité de l'institution. Elle est « la force de la différence comme différence de la force, de la force comme différence, ou force de la différence »²⁵³. La force fondatrice qui pense depuis la marque muette de la différence produit l'effacement de la référence extérieure comme « le signifié transcendantal », qui pourrait soutenir, depuis le dehors, l'intériorité du texte de l'établissement de la loi. En tant que « force de la différence », la force fondatrice n'est ni naturelle, car elle constitue le phénomène historique, ni conventionnelle, parce qu'elle est avant tout la décision arrangeant l'établissement du système. Elle est « à la fois » du multiple, et cette ouverture (qui ne présuppose rien en tant que justification extérieure), invente justement cet extérieur, son *hors* comme le moment ultime justifiant, légitimant, autorisant l'institution et l'établissement. C'est de cette façon que nous interprétons ici la célèbre affirmation de Derrida « *Il n'y a pas de hors-texte...* Il n'y a jamais eu que de l'écriture ». Cette absence de hors-texte constitue le « silence » dans l'origine de l'institution et dans l'autorité de la justice (comme droit). C'est cette absence et ce silence que Derrida appelle « le fondement mystique de l'autorité » :

²⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

²⁵² *Ibid.*, pp. 32-33. C'est nous qui soulignons.

²⁵³ *Ibid.*, p. 20.

C'est ce que je propose d'appeler... mystique. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage. ». Il ajoute un peu plus loin : « L'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvait par définition s'appuyer finalement que sur elle-même. Elles sont elles-mêmes une violence *sans* fondement²⁵⁴.

Être *sans* fondement, mais néanmoins inventer et installer ce fondement réflexivement (« ... ne pouvait par définition s'appuyer finalement que sur elle-même »), est ce qui définit l'auto-hétéro-construction en tant qu'autoaffectation de la fondation instauratrice. La fondation est une irruption, où l'un est *toujours déjà* inscrit et ainsi se trouve en relation avec l'autre. La force, à l'origine de la loi, en se repliant sur elle-même (« pour s'appuyer ») est déjà hors de soi et ainsi s'affecte et s'engendre. Cet *hors* est inscrit dans cette logique de la force comme différence, qui lui fournit la possibilité de l'autorité ultime. Elle est l'autorité autorisant son autorité depuis sa propre autorité. Il ne s'agit pas là de la tautologie ordinaire, mais du principe de la « tautologie performative » de l'auto-fondation violente de la violence se fournissant avec « les moyens de décider entre la violence légale et la violence illégale »²⁵⁵.

Cette irruption de la violence fondant le droit sans prétexte, sans aucune condition pré-donnée et ainsi inventant lui-même sa propre condition préalable, du fait qu'il n'est engendré par rien d'autre que lui-même, est ce que Benjamin nommait « la violence mythique » (« *mythische Gewalt* »). Loin d'être une allusion fortuite ou métaphorique, cette signification (mythique) essaye plutôt de saisir, décrire et capturer, ce que Derrida appelait, « la plus grande force »²⁵⁶ de cette pure violence de l'autocréation (comme la manifestation pure²⁵⁷), établissant la structure violente de l'État et la structure du droit. En distinguant entre deux modalités de l'exercice du pouvoir, Benjamin vise à expliciter la fonction de monopolisation

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 34-35. C'est nous qui soulignons. Nous verrons dans le chapitre suivant que cet être « sans » fondement permet de remettre en question la justice comme droit et ouvre la possibilité vers la justice au-delà du droit, donc de la justice *sans* droit.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 83 : « Tautologie performative ou synthèse a priori qui structure toute fondation de la loi à partir de laquelle on produit performativement les conventions, qui garantissent la validité du performatif grâce auquel, dès lors, on se donne les moyens de décider entre la violence légale et la violence illégale ».

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁵⁷ Walter Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt » in *Gesammelte Schriften II-I*. Vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 179-204, p. 197 : « Die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins ».

de la violence légitime inscrite dans l'articulation du droit établi par la manifestation de la violence mythique : il y a, d'un côté, « *setzende Gewalt* », ce qui fonde le droit comme possibilité du contrôle et de la gestion des sujets, qui se distingue, d'un autre côté, d' « *erhaltende Gewalt* », conservant principalement le droit en l'appliquant (« *enforcing* ») répétitivement au sujet. En définissant les possibilités (d'agissement) légitimes du sujet, le droit implique la violence symbolique, à travers laquelle la légitimité de l'utilisation ou l'autre interprétation du droit sera remise en question : lorsque la violence fondant de la loi se montre en interprétant²⁵⁸ l'utilisation, par exemple, du droit de grève (en suspendant l'application du contrat) comme illégitime, la violence conservatrice, s'applique aux sujets en interprétant illégitimement l'utilisation du droit. Le droit est ainsi la possibilité absolue de monopolisation de l'interprétation de ce que on pourrait appeler la violence légitime. La violence qui fonda le droit n'est pas ainsi définissable dans le système du droit : elle est, en elle-même, au-delà du système du droit. La violence est l'unique instance qui pourrait s'autoriser à suspendre le droit et également un autre droit de suspendre (dans ce cas, le droit de grève) la loi. La violence qui se manifeste vis-à-vis des ouvriers en ce qui concerne le droit de grève, non seulement dépouille la violence mythique en tant que violence pure, mais indique également la possibilité de l'autre violence qui, selon Benjamin, en s'opposant à la violence mythique, relèvera du système du droit en général.

La violence en tant que telle ne se limite pas à la fondation du droit, mais, comme l'implique la nécessité de la violence conservatrice, il y a toujours la violence de l'opposition à la violence fondant le droit. La distinction entre la violence qui fonde et celle qui applique répétitivement le droit fondé implique ainsi déjà en elle-même la possibilité de toute autre violence qui vise à suspendre le système du droit. Tout comme la violence mythique se place au-delà du droit (avec lequel elle acquiert le droit de monopolisation de la violence) pour s'imposer au sujet, le forcer et l'oppresser, cette autre violence se trouve également incommensurable avec le système du droit, mais dans l'intention de l'arrêter²⁵⁹. Il se trouve

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 184 : «...der Staat aber diese Berufung einen Mißbrauch nennen, da das Streikrecht »so« nicht gemeint gewesen sei... ».

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 202 : « Dessen Schwankungsgesetz beruht darauf, daß jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die rechtsetzende, welche in ihr repräsentiert ist, durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt. (Auf einige Symptome hiervon ist im Laufe der Untersuchung verwiesen

que cette violence messianique (« *göttliche gewalt* ») n'est pas indépendante de la fondation, mais seulement que cette fondation est la fondation comme annulation de la nécessité de la violence conservatrice, et donc anéantissement de l'histoire en tant qu'histoire du droit. Ce que la violence divine comme pure violence (« *reine Gewalt* »²⁶⁰) fonde arrêterait, c'est ce qui était la dominance sanglante, la violence mythique.

L'implication de la force dans l'établissement et la reproduction du droit est déjà affirmée par Derrida lorsqu'il montre la concomitance essentielle entre le droit et la force contenue dans l'applicabilité du droit. C'est ainsi que la différence entre la justice (au sens derridien) et la justesse (dans le sens d'être légal) apparaît comme tout à la fois possible et urgente. Mais, d'un autre côté, en mettant en valeur la nécessité de l'applicabilité de la loi, la séparation stable entre la violence fondatrice et celle conservatrice ne paraît plus tenable, qui, par conséquent, oblitère la différence entre la violence mythique et la violence divine, et rend ainsi nécessaire la reformulation de la messianicité et du concept d'émancipation.

La répétition de la loi, qui conserve la loi, est inscrite dans la possibilité de la fondation de la loi. Sans cette répétition originaire, la loi conservée à travers le temps n'existerait pas (ainsi l'histoire de la violence mythique serait impensable) et donc, pas non plus la fondation en tant que telle (car elle disparaîtra en même temps qu'elle est apparue). Selon Derrida, ainsi l'auto-fondation, c'est-à-dire l'irruption de la force performative, est (ou devrait être) toujours déjà « auto-conservatrice ». Être initialement prêt pour être répété est ce que Derrida appelle iterabilité²⁶¹. Dire que la répétition originaire est la possibilité de la fondation signifie que le *ré-* de la répétition, d'un côté, et l'*auto-* de l'auto-conservation et de l'auto-fondation, d'un autre, s'entrecroisent inséparablement dans la même ouverture. C'est la « *contamination différentielle* » (comme iterabilité) qui est originaire. La violence fondante est ainsi toujours déjà, grâce à cette répétition originaire la violence conservatrice :

worden.)...Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist ».

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 199.

²⁶¹ Voir Rudolphe Gasché, *op.cit.*, pp. 212-217 : « The "original Repetition" is not of the same order as repetition in the ordinary sense, which presupposes the uniqueness, singularity and integrity of a "first time". It is not, like empirical repetition, a repetition that could probably *take place* ».

Il n'y a pas plus de fondation pure ou de position pure du droit, donc de pure violence fondatrice, qu'il n'y a de violence purement conservatrice. La position est déjà itérabilité, appel à la répétition auto-conservatrice. La conservation à son tour est encore re-fondatrice pour pouvoir conserver ce qu'elle prétend fonder. Il n'y a donc pas d'opposition rigoureuse entre la position et la conservation, seulement... *une contamination différentielle*²⁶².

Ce que Benjamin appelait le mélange (*Vermischung*²⁶³) entre deux modalités de la violence (fondatrice et conservatrice) et qui, pour lui, est apparu sous la forme moderne de la violence conservatrice, la police (qui alors non seulement applique, mais aussi invente et fonde la loi là où la loi est équivoque), constitue, selon Derrida, la possibilité du droit et la fondation en général. La violence divine ne pourrait pas réussir, ou plutôt, elle ne pourrait pas se substituer à la violence mythique sans être fondée et obtenir un certain statut ontologique : c'est uniquement ainsi qu'elle pourrait finir et qu'elle constitue l'autre modalité de la vie du sujet distincte de la violence mythique. Mais avec cette (nécessaire) auto-fondation de la violence divine, elle s'ouvre à la violence conservatrice, tout en se reproduisant et en se gardant du retour de la violence mythique. Même si on essayera d'écarter empiriquement la police, elle demeurera comme un principe toujours déjà inscrit dans celui d'itérabilité²⁶⁴. Ainsi, pour se protéger lui-même et se reproduire, et c'est là le paradoxe sur lequel Derrida insiste, il devrait se contaminer. *Sans* cette contamination, ce que Benjamin indique comme la violence divine, ne pourrait s'annoncer. Tout comme le « sans » a contaminé la relation éthique avec l'autre (Levinas), ici « *la contamination différentielle* » (en tant que différence, archi-écriture) se place comme originaire en effaçant la différence stable ou visible, en rendant possible la différence entre la violence divine et la violence mythique.

²⁶² Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 94.

²⁶³ Walter Benjamin, *op.cit.*, p. 189.

²⁶⁴ Sur la conceptualisation derridienne des questions politiques le même point a été élaboré par Martin Hägglund, mais de la perspective différente. Alors que nous privilégions ici « la contamination différentielle », Martin Hägglund suit la violence de ce qu'il appelle « la nécessité de la discrimination » et indique que sans cette violence il n'y aurait pas de la possibilité de la justice. Voir Martin Hägglund « The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas » in *Diacritics*, Vol. 34, No. 1, 2004, pp. 40-71, p. 47: « discrimination has to be regarded as a constitutive condition. Without divisional marks-which is to say: without segregating borders- there would be nothing at all. ».

Cette reformulation délimite conceptuellement « dans la sphère même du politique, le rapport de la violence à la non-violence »²⁶⁵ en contaminant la violence non-violente par la violence violente et la critique de la violence benjaminienne se trouve privée d'un départ assuré : aucune violence ne pourrait exister sans la violence conservatrice et ainsi hors de la violence du droit (« *il n'y a pas de hors-texte* »). L'absence de la transcendance pure génère une critique envers la formulation de la possibilité définitive de la justice et se manifestera seulement en tant que déconstruction de la calculabilité et de la violence du droit. Mais, c'est cette manifestation de la justice devant laquelle le sujet se trouve maintenant dérèglé, qui détermine ainsi, selon Derrida, l'impossibilité de la « solution finale » en général. Benjamin affirme cette impossibilité de noter et de maintenir de l'événementialité de la manifestation de la violence divine qui déconstruit la violence instauratrice/reproductrice :

Nich gleich möglich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war. Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen, es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen, weil die entsöhnende Kraft der Gewalt für Menschen nicht zutage liegt²⁶⁶.

En transformant en certitude le savoir immédiat, la manifestation, l'événementialité de la justice, signifie l'effacement de la justice et la réinscrit ainsi là où la justice serait totalement absente : comme « la pire violence » et la nuit absolue. C'est pourquoi « la logique spéculaire » qui assure l'historicité depuis la téléologie de l'histoire (ce dont nous avons discuté dans la première partie) ne fait que supprimer l'historicité et efface la possibilité de la justice en tant qu'indétermination de l'événementialité de l'événement (« Téléologie...la neutralisation de l'évènement »²⁶⁷). Cette impossibilité et indécidabilité, soit le fait qu'il n'y a rien en dehors du texte qui pourrait assurer et conduire avec assurance la critique, n'annule pas la vigilance consistant à remettre en question, attaquer, essayer de changer l'injustice en justesse et ainsi se pose devant l'indécidabilité et l'incertitude radicale, mais la condamne à

²⁶⁵ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 115.

²⁶⁶ Walter Benjamin, *op.cit.*, pp. 202-203 : « Nich gleich möglich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war. Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen, es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen, weil die entsöhnende Kraft der Gewalt für Menschen nicht zutage liegt ».

²⁶⁷ Jacques Derrida, *Voyous*, p. 167.

jamais à la tâche incessante et inépuisable de prendre l'historicité et la politique en vue d'une économie de la violence. Cette indécidabilité met en œuvre la critique, car, à partir de cette impossibilité, selon laquelle la justice ne pourrait pas être attendue (depuis une certaine certitude, soit téléologique, soit définition préalable de la justice), on reconnaît que la justice est ce qui n'attend pas, elle est urgence absolue. On en arrive ainsi non seulement à la possibilité de thématiser le rapport entre la déconstruction et la justice (en vue de la messianicité derridienne), mais aussi à la contestation de la conjonction « et » inscrite dans le titre général « Deconstruction and Possibility of justice » donné à la conférence au cours de laquelle Derrida a présenté *Force de Loi*.

Chapitre IX : La déconstruction, la messianicité et la disproportion de la justice

« ...même si elle n'existe pas, si elle n'est pas présente, pas encore ou jamais, *il y a la justice*²⁶⁸ ».

Le fait que l'archi-écriture envisage la possibilité d'une structure, déterminant ou commandant le développement historique, à partir du démesurément avec soi-même, signifie que l'archi-écriture implique également la possibilité du questionnement et donc d'un changement de cette structure. Autrement dit, la condition, par exemple, de ce que Levinas appelle totalité est simultanément une ouverture permettant le débordement de l'identité absolue de la totalité. La construction de la totalité s'annonce dans la possibilité de sa déconstruction (c'est pourquoi, selon Derrida, il n'y a pas de totalité ferme). De cette manière, la déconstruction n'attend pas l'application dirigée par le sujet vers l'unilatéralité de la structure et ainsi, dire que la déconstruction est « toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre » signifie à la fois la possibilité de la construction et de la déconstruction d'un système : la déconstruction est *toujours déjà* inscrite dans l'intériorité de ce qui est déconstruit. La déconstructibilité est l'horizon inévitable de toute détermination concrète, et ainsi elle n'est pas appliquée à ce qui est un objet extérieur à elle, c'est pour cette raison que Derrida a rejeté signifier la déconstruction en tant qu'une méthode d'analyse. Mais alors, que signifie l'indéconstructibilité de la justice ?

L'absence d'appui extérieur, de « signifié transcendantal », proposant le jeu illimité de la référentialité et de la substitution, ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de dehors en tant que tel, mais qu'il n'y a pas de dehors possible *sans* son apparence et donc l'inscription dans le mouvement, qui le posera en tant qu'objet déterminé de la définition et donc, de la déconstruction. Dans cette mesure, la déconstruction engendre le dépassement du dehors de chaque construction, mais instaure ainsi l'ouverture de l'horizon indéfini. Être différé infiniment, sans aucune présence finale, veut dire qu'il n'existe pas de dehors ultime qui pourrait arrêter ce remplacement illimité. L'économie de la violence tournée, grâce à

²⁶⁸ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 35.

l'ouverture non-éthique de l'éthique, vers l'autre et pour le respect de tout autre, ne pourrait s'annoncer sans la fonction paradoxale du « sans ». Ce caractère paradoxal diffère indéfiniment de la présence de paix, qui ne valorise pas du tout le nihilisme ou le relativisme, mais, au contraire, c'est cette indéfinité qu'il pourrait leur opposer. La déconstruction est « toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre », parce qu'une instauration dans une détermination est toujours déjà remise en question et déplacée par l'indéterminabilité de ce qui est déterminé²⁶⁹. La déconstruction en tant qu'évènement signifie cette disproportion qui délimite et déforme l'unilatéralité apparente du système ou de la détermination. Ne serait-ce pas que l'indéconstructibilité veut dire que cet au-delà qui, en lui-même, n'est rien, détermine et donc engendre, demande (en imposant alors la responsabilité) et rend ainsi la déconstruction possible ? Ou encore, autrement dit, (pour raisonner selon la logique que nous avons tenté de développer dans le chapitre précédent), n'est-ce pas que la déconstruction, qui a toujours déjà commencé dans l'inévitabilité de la phénoménalité (donc, dans le premier « sans » du fait que sans phénoménalité il n'y aurait ni l'autre, ni spectre, etc.), se produit depuis, ou grâce, à ce qui est, par essence, *sans* phénoménalité et ainsi in-fini ? Nous allons voir qu'« une idée *infinie* de la justice » répèterait ce geste de double exigence contradictoire du « sans » et ineffaçablement s'entrecroisera avec la possibilité de la déconstruction.

L'événementialité de l'évènement, qui advient de façon imprévisible et bouleverse l'universalité et l'identité du système, vient de la déconstruction qui a toujours déjà commencé depuis la condition qui rend le centre déterminant aussi bien possible qu'impossible. Autrement dit, l'apparition de la structure formulée depuis « le gage silencieux »²⁷⁰ de la différence signifie que la construction est permise par l'impossibilité de sa fermeture définitive. Le *dé* de la dé-construction (comme le *a* de la différence) précède la construction et c'est pourquoi la *dé*formation, le *dé*tournement, la *dé*limitation, *dé*marcation est toujours déjà possible, c'est pourquoi le système est *toujours déjà* projeté au-delà de lui-

²⁶⁹ Nous avons essayé de montrer cette concomitance dans plusieurs cas. L'autre, parce qu'il ne pourrait pas être dit en tant que l'autre « sans que cet autre *apparaisse* pour un ego (en général) » (Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 181) qui, comme nous avons vu, l'inscrit dans le système et rend la violence interminable ou inéluctable, mais, d'autre part, parce qu'il est dans cette apparition « *sans* apparition » et alors *infiniment*, *indéfiniment* l'autre, la détermination concrète est *toujours déjà* en délimitation et ainsi pourrait être déconstruite. Nous renvoyons de même à la description du spectre qui est « là sans être là ».

²⁷⁰ Jacques Derrida, *Marges De La Philosophie*, p. 16.

même et ainsi inscrit dans la nécessité ré-affirmée constante de soi-même. L'événementialité de l'évènement s'inscrit dans cette blessure inévitable du système, dans laquelle résonne l'appel infini à la justice infinie. Mais comment cette indication générale et abstraite affecte-t-elle le problème concrètement posé par la violence impliquée dans la notion de droit ? Qu'est-ce que cela pourrait engendrer pour la demande de transcendance et le lien entre la justice et la déconstruction ?

De la même manière que, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, le mouvement de l'autoaffectation rend la présence possible en la répétant, donc, en la retardant et ainsi en la disloquant, en l'ouvrant sur l'altérité irréductible à cette présence, l'autoaffectation institutrice (en tant que performativité de « force différentielle ») de l'hégémonie est hantée par cette possibilité de l'altérité (encore) in-existante pour la présence à soi de l'hégémonie. Cette in-existence inscrite au cœur de son ouverture, a causé et le système du droit devrait toujours s'autoriser et se conserver à son encontre. L'itérabilité et le pouvoir conservateur n'apparaissent pas seulement en tant que condition de la possibilité de l'établissement de la loi, mais également comme la nécessité d'immunisation contre cet autre de la déconstruction. Puisque la répression est déjà à l'origine (ou comme son origine) l'institution de l'hégémonie, la conjuration répétitive ne constitue qu'une auto-autorisation répétitive par la voie de la reformulation, la re-application de cette répression originaire. Le spectre tient son apparence de cette nécessité de l'itérabilité et de la (toujours insuffisante) immunisation contre l'autre, engendrée par le spectre lui-même. C'est ainsi que Derrida écrit : « L'hégémonie organise toujours la répression et donc la confirmation d'une hantise. La hantise appartient à la structure de toute hégémonie »²⁷¹. L'évènement détournant l'ordre hégémonique est toujours déjà possible. Le spectre, qui hante le système, est ainsi congénital au système, contre laquelle la conjuration idéologique de spectre constitue l'élément fondamental d'auto-affirmation du système. L'idée de la fin de l'histoire, c'est-à-dire la découverte de l'ultime modèle politique de la société (non pas non-violence, mais, néanmoins moindre violence), fermant et prédéterminant l'avenir, appartient à cette logique de conjuration affirmative du système.

²⁷¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 69.

Ce « *heiligen Hetzjagd gegen die gespenst* »²⁷², comme Marx l'appelle, ne fait que vivifier (la structure générale de) la spectralité : si c'est la non-contemporanéité à soi de la violence qui l'engage dans la répression originaire, cela signifie également que le spectre s'annonce toujours déjà dans cette absence irréductible inscrit dans le pouvoir. Le spectre est toujours déjà là (« sans être là »). Le fait qu'« il n'y a pas de hors-texte », mais seulement « la force de la différance », dépossède, finalement, le pouvoir de la possibilité de justification ultime, et le délivre à la critique qui délégitime son autorité, contre laquelle, afin de produire son auto-affirmation, elle s'investit irréductiblement dans la violence conservatrice, qui fortifie encore le spectre en tant qu'autre possibilité de l'organisation sociale. Selon la lapalissade ou d'après une effrayante tautologie, s'immuniser soi-même contre l'autre, renforce, anime et exalte l'autre. L'immunisation contre le spectre, l'autre etc. est ainsi transformée en ce que Derrida appelle l'auto-immunisation²⁷³ en tant que production d'auto-déconstruction ou possibilité pour cette déconstruction. Le rôle idéologique, dans la forme symbolique réprimant, délégitimisant l'autre modalité ou réécrivant son archive pour vendre son fonctionnement en tant que définitive instance (par exemple, par la voie de la naturalisation de son artificialité, d'effacement de l'histoire de la violence, d'effacement de cet effacement, etc.), appelle à, comme Derrida l'inscrit, « un questionnement déconstructif »²⁷⁴ de cette autojustification de la violence par la désédimentation archéologique ou généalogique de son histoire. Mais cette « tâche historique »²⁷⁵ de déconstruction est toujours déjà permise par le travail de la dislocation structurelle inscrit dans l'origine même de l'institution de la loi. La déconstruction, qui précède ainsi la construction du système, est ce qui nécessite l'auto-affirmation, qui devient une possibilité de débordement dans la résistance contre cette affirmation. C'est-à-dire que l'auto-hétéro-construction est *toujours déjà*, comme l'écrit Derrida, inscrite dans « l'auto-hétéro-déconstruction »²⁷⁶ du système établi. Le « fondement

²⁷² Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, p. 37.

²⁷³ Voir Jacques Derrida, *Voyous*, pp. 55-62.

²⁷⁴ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 22.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 44 : « Quant à ce qui nous est légué sous le nom de justice, et en plus d'une langue, la *tâche* d'une mémoire historique et interprétative est au cœur de la déconstruction. Ce n'est pas seulement une tâche philologico-étyrnologique ou une tâche d'historien mais la responsabilité devant un héritage qui est en même temps l'héritage d'un impératif ou d'un faisceau d'injonctions. La déconstruction est déjà *gagée, engagée* par cette exigence de justice infinie ».

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 78.

mystique », qui a constitué « la plus grande force » de l'institution, devient ainsi « la plus grande faiblesse »²⁷⁷ du système du droit.

Etant donné que cette lecture critique de Derrida concerne le système de droit en général, nulle institution d'un droit ne pourrait y échapper et ainsi, comme nous l'avons déjà constaté, par la nécessité de l'itérabilité, la violence conservatrice, non seulement en tant que potentialité pure, mais aussi comme actualité et principe du fonctionnement de la loi, est essentiellement présente. Cette analyse de l'injustice ne se limite pas à la violence conservatrice et à la force d'applicabilité inéluctablement requise par la possibilité de la loi, mais également, et Derrida suit en cela la description levinassienne de la violence de la neutralité, la calculabilité et la généralité anonyme de l'universalité du droit sont toujours déjà désajustées du fait de l'incalculable singularité et altérité de l'autre. Mais si la guerre, selon la reformulation derridienne, ne s'ajoute empiriquement pas à la situation singulière du face-à-face, mais apparaît en tant que possibilité de ce rapport, ni la politisation et, donc, ni la généralité du droit n'émergent, en tant que phénomènes aléatoire de ce rapport : l'économie de la violence requiert toujours déjà la loi, qui sans son universalité, son caractère anonyme et donc son applicabilité générale, indépendamment de la situation particulière, ne pourrait pas être la loi : elle ne serait qu'un fait empirique, l'expression de l'intérêt particulier et inaccessible pour une application répétitive afin de régler la réalité, la tyrannie absolue. La loi est donc essentiellement violente, mais si elle est déjà requise, c'est parce que la relation avec la singularité de l'autre n'est pas vide de violence. Dans cette mesure, sans détermination concrète et donc institution d'une loi (plus juste), la justice de la justesse, ne serait pas possible, qui, par conséquent, l'entrecroise avec l'injustice de la violence de l'institution en tant que telle. La justice, par le double paradoxe de sa nécessité, peut « aussi bien exiger le droit que l'exclure »²⁷⁸.

C'est la violence transcendantale, à l'origine de la possibilité de l'institution du droit, qui diffère infiniment d'une relation réglée et assurée entre deux types de justices foncièrement distinguées par Derrida : la justice du droit, donc la calculable justice de la justesse, et la

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 17.

justice infinie qui respecte absolument l'altérité de l'autre²⁷⁹. Cette différence immaîtrisable n'est pas relativisée ni n'efface la demande pour la justice dans la violence totale, mais l'inscrit dans l'économie de la violence, qui transforme la séparation irréductible en tant qu'horizon infini inaccessible pour la présence déterminée. De cette manière, la demande pour la justice devient « l'appel toujours insatisfait, au-delà des déterminations données »²⁸⁰ ». C'est cet « au-delà », qui en lui-même n'est que disloquement toute détermination concrète (soit dans la présence, soit dans la présence promise), est là où la déconstruction trouve « son élan, sa force, son mouvement, sa motivation »²⁸¹ ». L'attente et la promesse messianique devrait se mesurer avec cette dislocation d'impossible présence en tant que la place de la justice (c'est pour cette raison que l'attente messianique est « une attente sans » horizon d'attente). Rappelons ici le thème de « time is out of joint », où l'on précise en affirmant que c'est cette disproportion du temps qui est la justice.

De cette manière, en se plaçant dans le droit, la justice *déplace* le droit. L'idéologie juridique, en légitimisant la violence toujours déjà présente dans le droit, tente exactement de masquer et dissimuler le fait que le *dé* (de *déplacement*) précède toujours le placement du droit qui est disproportionné par l'impossible accueil de ce qui, par essence, ne pourrait pas être instauré en tant que droit. La critique archéologique ou généalogique de l'idéologie du droit, afin de dévoiler des tentatives de la naturalisation du droit, est permise par cet événement déconstructeur de la détermination de la justice dans le droit (nous affirmons ici, encore une fois, pourquoi la déconstruction n'est pas la bonne méthode). En suspendant l'autorité du

²⁷⁹ Malgré la référence multiple à Levinas, qui dirige ici la position de Derrida, il apparaît déjà clairement que la distance, qui se trouve dans la même ligne de la critique que celle de *L'écriture et la Différence*, sépare celui-ci de celui-là. Pour que cette distance soit plus assurée, nous citons les phrases suivantes : « Je serais tenté, *jusqu'à un certain point*, de rapprocher le concept de justice que je tends à distinguer ici du droit — de celui de Levinas. Je le ferais en raison de cette infinité, justement, et du rapport hétéronomique à autrui, au visage d'autrui qui me commande, dont je ne peux pas thématiser l'infinité et dont je suis l'otage... Tout serait encore simple si cette distinction entre justice et droit était une vraie distinction, une opposition dont le fonctionnement reste logiquement réglé et maîtrisable. Mais il se trouve que le droit prétend exercer au nom de la justice et que la justice exige de s'installer dans un droit qui doit être mis en œuvre ». *Ibid.*, pp. 48-49. C'est nous qui soulignons.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 46.

²⁸¹ *Ibidem*.

droit, la déconstruction « ouvre l'intervalle de l'espace où des transformations, voire des révolutions juridico-politiques²⁸² » pourraient avoir lieu.

Du fait que la justice non seulement exclut, mais aussi exige le droit, c'est précisément « une solution finale » en tant qu'effacement de cette possibilité de déconstruction et, donc, de l'économie de la violence, qui assure pour toujours le droit, qui annule la justice et génère la violence sans horizon de la violence - la pire violence. Sans la possibilité de la déconstruction il n'y aurait pas de justice. Tout comme le droit *sans* justice serait la violence absolue, la justice *sans* droit se dissoudra dans le flux empirique et de cette manière, avec cette double inscription contradictoire du « sans », la déconstruction se trouve située entre déconstructibilité du droit et justice infinie. Puisque la justice ne s'annonce que en tant que le moment impossible (parce qu'il n'est jamais directement présent) d'un événement disloquant la définition concrète, donc calculable, de la justice, la déconstruction se définit comme justice : « *La déconstruction est la justice* »²⁸³ ; c'est-à-dire, l'indéconstructibilité de la justice est (la possibilité de) la déconstruction ; elle est toujours ce qui passe par la forme de la déconstruction.

Mais la possibilité (ou, comme Derrida la vient de l'appeler, l'« élan ») de la déconstruction n'est pas seulement basé sur le fait que la déformation précède toujours la formation d'une construction, mais également ce qui à la fois se prête et se dérobe à l'institution du droit, et ainsi reste au-delà de toute déterminabilité possible, alors indéconstructible. Le caractère paradoxal de la fonction du « sans » apparaît encore une fois utile ici : *sans* son apparition et donc l'instauration de ce qui est essentiellement déconstructible, l'indéconstructibilité de la justice serait totalement absente de l'horizon d'attente, elle ne serait rien ; il n'y aurait pas d'horizon de la paix possible. Mais, d'un autre côté, *sans* purement déborder par cette apparition - et une quelconque définition, serait alors restée un pur au-delà - , il aurait disparu dans la limitation empirique. C'est en raison de cette double injonction du « sans », que la justice est à la fois ici/maintenant comme urgence imminente et au-delà absolu. Elle est, comme nous l'avons déjà cité, « *au-delà-dans* ». C'est du fait de cet aspect paradoxal que,

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibid.*, p. 35.

selon Derrida, la justice « est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas présente, pas encore ou jamais, *il y a la justice* »²⁸⁴. La possibilité de la justice ne se confond alors pas avec l'existence de la justice, car la structure de la justice déborde l'existence en tant que telle, voire même lui est contraire : « *il y a la justice* » même si « elle n'existe pas ». En réalité, c'est seulement en tant qu'« inexistante » que l'on pourrait parler de la justice et l'avoir. Il n'y a pas de contradiction dans cette citation, au sens où l'inexistence de la justice veut dire qu'« *il y a la justice* ». La possibilité d'articuler à la fois l'« inexistence » et « *il y a* » de la justice dans la même ouverture est la déconstruction, où cette articulation est toujours déjà disproportionnée à l'« expérience de l'impossible ». C'est en raison de cette injonction de l'impossibilité que Derrida privilégie la figure du spectre, qui, même s'il n'existe pas, possède un certain « il y a » (il est « là sans être là »), et rassemble ainsi des fils de cette pensée de justice.

Or à partir de cette disproportion de toute détermination concrète par la justice, le lien avec le thème du « messianisme désertique » s'avère irréductible. Si la justice est « *au-delà-dans* », cela veut dire qu'elle est différée indéfiniment sans être effacée de la nécessité de l'économie de la violence. Cette indéfinité, répétons-le encore une fois, n'est qu'une inscription débordant de cette inscription elle-même²⁸⁵. Autrement dit, *sans* apparition et *sans* débordement, donc sans cette impossibilité et la fonction paradoxale du « sans » (« apparition *sans* apparaître »), la déconstruction ne serait pas possible, et la justice disparaîtrait à jamais de l'horizon. Être différée indéfiniment, ne pas pouvoir passer sans disproportionner la présence de sa propre apparence, n'est donc pas seulement la possibilité de la justice, mais c'est également être juste avec le concept de justice. Rien ne pourrait saisir

²⁸⁴ *Ibidem.* : « La déconstructibilité du droit (par exemple) rend la déconstruction possible. L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle. Conséquence : la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. Elle est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas présente, pas encore ou jamais, *il y a la justice* ».

²⁸⁵ C'est pourquoi la promesse de la justice n'est ni géographique, ni exclusivement possédée par une culture. Même s'il se dit dans un espace déterminé (linguistiquement, territorialement etc.), être-juste avec la promesse de la justice impose une délimitation de cette promesse. La fonction de « sans » dans « messianique sans messianisme » répond précisément à cette exigence.

mieux cette formulation de la (possibilité de) justice que le « sans » qui interrompt toute définition déterminée et est ainsi rejeté au-delà de lui-même :

ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ; c'est peut-être même *la formalité d'un messianisme structurel*, un messianisme *sans* religion, un messianisme, même, *sans* messianisme, une idée de la justice - que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme - et une idée de la démocratie - que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui²⁸⁶.

Avec « sans », on rend compte de l'inexistence de ce qui a encore un certain « il y a », ce qui est « là sans être là ». Citons encore un fois Derrida :

« Sans » n'indique pas nécessairement la négativité, encore moins l'annihilation. Si cette préposition effectue une certaine abstraction, c'est aussi pour rendre compte des effets nécessaires d'abstraction, de l'abstraction du *il y a*, de l'abstraction qu'*il y a*²⁸⁷.

La structure « messianique sans messianisme », évidemment ne discrédite ni n'annihile l'activisme ou un programme d'émancipation en général, mais, au contraire, elle formule à la fois imminence et infinité de l'urgence de ce programme ; l'urgence parce que la guerre, la violence et l'injustice nécessite une réponse et impose ainsi la nécessité d'établir la relation entre le calculable et l'incalculabilité de la justice ; infinité parce que l'économie de la violence diffère indéfiniment de la justice et montre l'impossibilité à parvenir à la relation totale entre calculable et incalculable. De cette manière, dans « messianique sans messianisme » le programme ou l'activisme se reconnaît à la fois comme urgent et insuffisant, parce que dans le programme, la justice est toujours « *sans* retard, *sans* délai mais *sans* présence »²⁸⁸.

²⁸⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 102. C'est nous qui soulignons.

²⁸⁷ Jacques Derrida, *Marx & Sons*, p. 73.

²⁸⁸ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 60 : « C'est là que la différance, si elle demeure irréductible, irréductiblement requise par l'espacement de toute promesse et par l'à-venir qui vient à l'ouvrir, ne signifie pas seulement, *comme on l'a trop souvent cru, et si naïvement*, différemment, retard, délai, postponement. Dans l'incoercible différance déferle l'ici-maintenant. *Sans* retard, *sans* délai mais *sans* présence, c'est la précipitation d'une singularité absolue, singulière parce que différante, justement, et toujours autre, se liant nécessairement à la forme de l'instant, dans *l'imminence et dans l'urgence* : même s'il se porte vers ce qui reste à venir, il y a le gage (promesse, engagement, injonction et réponse à l'injonction, etc.). Le gage se donne ici maintenant, avant même, peut-être, qu'une décision ne le confirme. Il répond ainsi sans attendre à l'exigence de justice. Celle-ci est par définition impatiente, intraitable et inconditionnelle ». C'est nous qui soulignons.

Le « messianisme désertique » ne peut pas produire cette affirmation de messianisme déterminé sans disproportionner cette affirmation en elle-même. C'est la responsabilité devant le concept de justice qui impose la demande de *délimitation* des formes déterminées de messianisme et de cette façon, la promesse de la justice demeure tout à la fois sans délai et sans présence possible. Mais, n'est-ce pas que c'était la différence qui a permis de penser l'ouverture de la présence au-delà de la présence vivante et pleine et ainsi la pause dans la relation avec l'incommensurable transcendance ? N'est-ce pas que c'est à partir de cette « ouverture silencieuse » de l'archi-écriture qu'il nous est possible de formuler à la fois la phénoménalité de cette transcendance (c'est pourquoi elle n'est pas le « signifié transcendantal ») et la transcendance toujours immaîtrisable pour phénoménalité et qui demeure ainsi toujours comme l'impossible présence (c'est pourquoi elle est l'indéconstructibilité en tant que condition de toute déconstruction) ? Nous avons vu que la différence avec cette impossible présence n'a pas annulé la présence elle-même, mais articule la possibilité de la présence (dans la présence sans se subordonner totalement à cette présence) de l'éthique, de l'injonction et du questionnement de la violence dans l'histoire. Ici nous remarquons que la possibilité de la justice dans sa forme obligatoirement messianique ne pourrait être pensée que depuis la différence, où ce retardement illimité ouvre non seulement le point d'articulation de ce que Derrida appelle l'indéconstructibilité de la justice, mais constitue aussi la condition de la possibilité de celle-ci. Dire que la déconstruction est la possibilité de la justice signifie que le mouvement de déconstruction, en tant qu'histoire, résonne avec ce mouvement de la *différance* immaîtrisable pour toute détermination tentant de dominer ce mouvement du point de vue de la présence promise en tant qu'actualisation définitive de la « solution finale » de l'injustice. Autrement dit, si « la justice est le mouvement même de la déconstruction à l'œuvre »²⁸⁹, en tant qu'histoire le mouvement ne serait qu'« histoire comme différence »²⁹⁰. Et ainsi, comme nous l'avons déjà analysé dans le premier chapitre, du fait qu'être « toujours déjà à l'œuvre » dans la déconstruction est

²⁸⁹ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 56 : « La déconstruction est folle de cette justice-là. Folle de ce désir de justice. Cette justice-là, qui n'est pas le droit, c'est le mouvement même de la déconstruction à l'œuvre dans le droit et dans l'histoire du droit, dans l'histoire politique et l'histoire tout court, avant même de se présenter comme le discours qu'on intitule ainsi, dans l'académie ou dans la culture de notre temps — le « déconstructionnisme ».

²⁹⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 294.

rendu possible par l'ouverture inaccessible de l'archi-écriture, de la différence ; sans celle-ci sans l'évenementialité de la justice, c'est-à-dire que l'impossibilité de déterminer ou de prédire assurément sa venue, la déconstruction et donc indéconstructibilité de la justice n'existerait pas. La justice comme différence est toujours déjà arrivée mais néanmoins encore à-venir. C'est pourquoi elle est « *sans* retard, *sans* délai mais *sans* présence ».

Conclusion

L'articulation du rapport avec l'autre à partir de l'ouverture non-éthique de l'éthique, c'est-à-dire du mouvement de l'archi-écriture, inscrit irréductiblement la guerre et la violence dans la possibilité de la justice : le respect absolu de l'infiniment autre, son être « *sans* rapport au même », qui aurait été, en lui-même, impossible *sans* la phénoménalité du même. Autrement dit, l'infiniment autre est seulement possible comme *in*-finiment autre. C'est dans cette inéluctable irruption de la négativité que la violence s'insère dans la même ouverture que la justice et impose ainsi la tâche indéfinie de l'économie de la violence. Cette auto-rature de la guerre, qui minimalise la violence de la négativité en raturant cette négativité, est habilitée et permise par l'archi-écriture elle-même, laquelle n'est ni négativité ni positivité en tant que telle. C'est elle qui ouvre la possibilité à la fois de l'annonciation et de la dissimulation de cette transcendance et jette alors la négativité hors d'elle-même. La négativité est ainsi devenue « négativité *sans* négativité ». De ce fait, ni la négativité, ni la rature de cette négativité (c'est-à-dire, la fonction du « sans ») ne sont, en tant qu'évènements empiriques, aléatoires, donc temporaires, puisque l'exigence pour (et de) l'économie de la violence en différant maintient et en maintenant diffère la justice sans arrêt possible. Cette affirmation signifie, selon Derrida, que l'horizon de la paix est ou plutôt devrait être « indéfiniment²⁹¹ » gardé et c'est, précisément, sur cet horizon que s'articule, ce que nous venons d'appeler la tâche indéfinie d'économie de la violence. Il n'y a pas ici à différer *sans* maintenir, de la même manière qu'il n'y a pas à maintenir *sans* différer. Quand différer et maintenir s'appellent l'un l'autre et que la violence doit être dirigée contre soi-même, sans fonction du « sans », il n'y a ni possibilité d'économie, ni possibilité de justice.

C'est dans cette relation ou ce jeu indissociable entre maintenir et différer, comme *différance*, que la justice s'annonce et que la vigilance critique est éveillée avec l'acte de maintenir la précipitation, alors que le mouvement consistant à différer marque l'incommensurable transcendance en s'insérant et en débordant, voire disloquant la définition spécifique de la transcendance. La figure du spectre et du messianisme dit son urgente promesse

²⁹¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, p. 220.

émancipatrice, mais elle n'y parvient qu'en marquant, encore, grâce à l'irréductible rôle du « sans », l'impossibilité de celle-ci. On doit attendre, ce qui veut dire tenter de critiquer, refondre l'organisation sociale, l'épistémologie politique etc. Mais, en même temps, il faut que on n'attende rien particulièrement, c'est-à-dire que cette attente demeure toujours désespérée ; c'est une attente messianique qui est toujours « messianique *sans* messianisme ». La structure formelle de la promesse est donc désespérante, mais ce « messianisme quasi-transcendantal »²⁹² ne fait que reprendre et répondre aux doubles injonctions de la justice formulées face à la nécessité : de même que *sans* phénoménalité il n'y aurait pas d'autre (donc inévitabilité de la violence), *sans* l'autre il n'y aurait qu'une fermeture pure (donc l'impossibilité de la justice), une fermeture sans reconnaissance même de cette fermeture, ce qui consisterait en « la pire violence ». La désespérance (du « sans messianisme », donc sans la solution finale de la violence) n'est que la condition de possibilité de l'espérance au-delà de la calculabilité et de la définition déterminée. Il en résulte, paradoxalement, que c'est la déconstruction de la promesse qui affirme la promesse de l'indéconstructible justice. Le « messianisme » qui désespère est ce qui ouvre la justice au-delà du droit, une forme de relation qui est aussi, entre autres, tout à la fois séparation radicale et indissociabilité. De fait, *sans* droit il n'y a pas de justice, alors que *sans* dépassement radical du droit par la justice, il n'y aurait que « la nuit impensable », la violence absolue. C'est ainsi que la déconstructibilité du droit et l'indéconstructibilité de la justice s'entrecroisent, comme l'a dit Derrida, se « confondent »²⁹³ irréductiblement.

De cette manière, la différance ou le mouvement de l'archi-écriture, en tant que mouvement d'espace interminable et illimité, est ce qui efface hors-texte (ce en quoi elle est désespérante). C'est uniquement par son biais que le « hors » est rendu possible au-delà de toute détermination particulière du « hors » (cet au-delà est aussi présent dans la déconstruction grâce à la déconstruction) ; c'est la différance (le mouvement en tant que l'archi-écriture, etc.) qui installe l'indélébile violence et qui ouvre également l'horizon permettant de questionner et d'instaurer l'économie de la violence. Autrement dit, elle rend

²⁹² Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 267.

²⁹³ Jacques Derrida, *Force de Loi*, p. 35.

la fonction du « sans » possible, ce qui rappelle encore une fois que l'indéconstructibilité de la justice ne peut signifier rien d'autre que la déconstruction de chaque détermination de la justice. L'indéconstructibilité de la justice n'est rien en elle-même sans déjà être dans la déconstruction comme sa condition et son inspiration. Autrement dit et paradoxalement, c'est parce qu'il n'y a pas de hors-texte, qu'il existe le « hors » ou la transcendance de la justice infinie, comme possibilité de déconstruction de ce qui est assuré en tant que « signifié transcendantal ».

C'est pour toutes ces raisons que nous n'affirmons pas que ce « tournant éthique » constitue un événement de coupure dans la pensée de Derrida. Même s'il existe (sans doute) une focalisation croissante sur les questions politiques et éthiques, il nous semble que cet élargissement nécessaire est en continuité essentielle avec les premiers textes de la déconstruction. Non seulement, les œuvres tardives ne pourraient pas être analysées sans recourir à ceux-ci, mais une telle lecture rétrospective montre également pourquoi la déconstruction n'a jamais été pensée comme nihilisme, comme relativisme ou comme ignorance en général.

En outre, cette lecture ouvre une possibilité de refondation de certains courants théorétiques. Pour prendre l'exemple du marxisme, que nous avons analysé dans la première partie, la lecture derridienne de Marx, à partir de la figure marginale du spectre, impose la tâche de repenser l'historicité, l'idéologie, (la possibilité de) l'émancipation, la question juridique du droit, la relation avec l'autre etc., et nous avons essayé de montrer que ceci ne serait pas possible sans l'intégrer à la critique de ce que le jeune Derrida appelait la « métaphysique de la présence ». De cette manière, le marxisme apparaît ici non seulement comme obligé de se réformer du côté du politique, mais il est également mis en question par rapport à sa complicité tantôt implicite, tantôt explicite, avec la tradition contre laquelle il se tourne depuis le tout début. Mais, malgré cette utilité (selon nous) indispensable de la déconstruction derridienne, il n'existe pas de réponse ni de solution définitive dans l'itinéraire de Derrida concernant le problème du marxisme, il y a seulement des reformulations et encore de nouvelles questions, auxquelles la/les politique(s) de l'avenir devra/ont s'articuler. Quant à la fonction du « sans » dans la praxis immédiate en vue de l'émancipation, elle rappelle tout

à la fois l'urgence de la refondation et l'inachèvement inéluctable de la réalisation, qui ne fait que ré-animer ou ré-inspirer infiniment le désir en général.

Bibliographie

- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 2018.
- Balibar, Etienne. *La Philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 2014.
- Benjamin, Walter. « Zur Kritik der Gewalt ». Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften II-I*. Vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, 1991. pp. 179-204.
- Bernasconi, Robert. « Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism ». *Research in Phenomenology* 28, 1998, pp. 3-19.
- Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.
- . *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015.
- . *Force de Loi*. Paris: Galilée, 1994.
- . *Heidegger: la Question de l'Etre et l'Histoire, Course de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris: Galilée, 2013.
- . *Husserl, L'origine de la Géométrie, Introduction*. Paris: Press Universitaires de France, 1962.
- . *Théorie et Pratique Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée, 2017.
- . *La Vérité en Peinture*. Paris: Flammarion, 2010.
- . *La Voix et le Phénomène : Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- . *L'écriture et la Différence*. Paris: Editions du Seuil, 2014.
- . *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2017.
- . *Marx & Sons*. Paris: Galilée, 2002.
- . *Mémoires : pour Paul De Main*. Paris: Galilée, 1988.
- . *Parages*. Paris: Galilée, 1985.
- . *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- . *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- . *Psyché, Invention de L'autre*. Paris: Galilée, 1998.

—. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1997.

—. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.

Dews, Peter. « Déconstruction et Dialectique Négative : la Pensée de Derrida dans les Années 1960 et la Question du "Tournant Ethique" ». Maniglier, Patrice. *Le Moment Philosophique des Années 1960 en France*. Paris: Press Universitaires de France, 2011. pp. 409-407.

Eagleton, Terry. « Marxism and Deconstruction ». *Contemporary Literature*. vol. 22. 1981. n°4. pp. 477-488.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Macmillan, 1992.

Gasché, Rodolphe. *The tain of the Mirror Derrida and the philosophy of Reflection*. London: Harvard University Press, 1986.

Hägglund, Martin. « The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas ». *Diacritics*. vol.34. n°1.1. 2004. pp. 40-71.

Hebing, Niklas. *Hegels Ästhetik des Komischen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Vol. 17. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

—. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Vol. 18. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Hamburg : Felix Meiner Verlag , 2012.

Kofman, Sarah. *Camera Obscura de L'idéologie*. Paris: Galilée, 1973.

Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Levinas, Emmanuel. « L'ontologie elle-est Fondamentale? » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951, pp. 88-99.

—. *Totalité et Infinim Essai sur L'exteriorité*. Paris: Seuil. coll. Livre de Poche, 2006.

Macherey, Pierre. « Marx Dématerialisé ou l'esprit de Derrida ». Macherey, Pierre. *Histoires de Dinosaur: Faire de la Philosophie, 1965-1997*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. pp. 251-265.

- Malabou, Catherine. *La Plasticité au Soir de L'écriture Dialectique, Destruction, Déconstruction*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2005.
- Marx, Karl. *Das Kapital Kritik der Politischen Ökonomie*. Hamburg: Nikol, 2019.
- . *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Zenodot Verlagsgesellschaft, 2016.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Berlin: Indiebooks, 2017.
- Montag, Warren. « Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx ». Derrida, Jacques, et al. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*. London: Verso, 2008. pp. 68-83.
- Rancière, Jacques. « Should Democracy come ? Ethics and Politics in Derrida ». *Derrida and the Time of Political*. Cheah, Pheng and Guerlac, Suzanne (éds). London: Duke University Press, 2009. pp. 274-291.
- Rogozinski, Jacob. *Faire part : Cryptes de Derrida*. Paris: Léo Scheer, 2005.
- Schüle, Johannes-Georg. *Metaphysik und Ihre Kritik bei Hegel und Derrida*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.
- Zima, Peter V. *Die Dekonstruktion*. Tübingen: A. Francke Verlag, 2016.

