

L'indécidable décision :
De la déconstruction de l'histoire à l'indéconstructible justice

Master Thesis
zur Erlangung des akademischen Grades
eines
Master of Arts (M.A.)

im Studiengang

Philosophie

der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von Xavier Brière

Erstprüfer : Professor Dr. Tobias Klass
Zweitprüfer : Wissenschaftlicher Mitarbeiter Philip Flock

29. Juli 2020

Table des matières

Introduction	p.1
Chapitre premier : Il faut savoir, il faut le savoir	p.6
Petite histoire de l’histoire derridienne	p.8
Toujours déjà, l’indécidable	p.15
Chapitre second : Faut le faire	p.31
De l’histoire à l’événement	p.33
Le spectre de l’indécidable et son secret	p.46
Chapitre troisième : S’il faut le “il faut”, que faire du “que faire? ” ?	p.59
La revenance du faire	p.60
De l’indécidable décision à venir	p.66
Conclusion	p.82
Bibliographie	p.88

« Il faut d'abord savoir et savoir *réaffirmer* ce qui vient "avant nous", et que donc nous recevons avant même de le choisir, et de nous comporter à cet égard en sujet libre. Oui, *il faut* (et ce *il faut* est inscrit à même l'héritage reçu), il faut tout faire pour s'approprier un passé dont on sait qu'il reste au fond inappropriable, qu'il s'agisse d'ailleurs de mémoire philosophique, de la préséance d'une langue, d'une culture, et de la filiation en général. [...] Cette réaffirmation qui à la fois continue et interrompt, elle ressemble, au moins, à une élection, à une sélection, à une décision. »¹

L'exercice de mémoire philosophique - de *la* mémoire d'une certaine philosophie, ou encore peut-être *du* mémoire de philosophie, ce qu'on tentera ici - en est donc un reçu et appelant à une réaffirmation inappropriable, et qui doit, au final, aboutir à une décision. Il faut alors savoir réaffirmer pour mieux décider. Encore faut-il savoir sous quelle modalité cette réaffirmation formera la décision à venir : sera-t-elle violente? Est-il même possible de l'éviter? Sera-t-elle progressiste? Si oui, comment réaffirmer ce qui doit venir comme progrès? Plus important encore : il faut, sans l'ombre d'un doute, que la décision soit juste. Mais qu'est-ce qu'une décision juste? Il faut le savoir. D'une manière très clichée et peu originale, on doit amplifier ce constat d'un : « aujourd'hui plus que jamais ». Aujourd'hui, en l'année 2020, année critique, année de crises généralisées, prévues, imprévues et à prévoir. Crise climatique, crise migratoire, crises sanitaire, crise sociale, crise politique, crise économique : le monde est en crise, fait une crise. Aujourd'hui, depuis un moment déjà, depuis *des* moments déjà, qu'ils soient historiques – depuis la dernière guerre, le dernier krach, le dernier sommet international, etc. –, qu'ils soient philosophiques – depuis la *Krisis* husserlienne, la *Kritik* kantienne, la crise des anciens et des modernes, etc. Et comme il faut garder en mémoire ce terme grec de *Krisis* et son verbe *krinein*, il faut réaffirmer qu'entre la *crise* et le *décider* une indécidabilité empêche de clairement distinguer le moment où une décision doit se présenter comme une sortie de crise. Peu importe, alors, si ces crises d'aujourd'hui se prévoyaient ou se prévoient encore : elles se révèlent toujours - c'est la constitution même d'une crise – comme étant indécidables, imprévisibles, imprévisibles. Aujourd'hui, donc, on décide que ce sera depuis Derrida.

La réponse à la question « pourquoi Derrida aujourd'hui? », pour certains, paraît évidente et redondante : parce qu'il s'édifia comme un des penseurs les plus influents de la deuxième moitié du XX^e siècle, encore parmi les plus cités. Elle paraît impertinente pour qui ne voit dans son approche philosophique de la *déconstruction* qu'un manque de rigueur, à la limite

¹ Derrida, Jacques; Roudinesco, Elisabeth: *De quoi demain...* Dialogue, Flammarion, Champs, pp.15-16

du mysticisme et de l'ésotérisme, dans un amalgame décousu de post-modernisme néo-marxiste; amalgame qui, lui-même, s'apparente à un mythe ou une lubie. Pour d'autres, une réponse plus originale et respectant sa pensée de la *différance* et de l'*hantologie* d'un temps disloqué serait celle-ci : Derrida est toujours notre contemporain; il hante le débat philosophique d'aujourd'hui par ses questions dégagees hier, et dont les réponses demeurent à venir. Parmi ces réponses à venir, celles portant sur la *décision* devant se faire juste n'en demeurent pas moins exigées *immédiatement*, car, justement, la justice « est ce qui ne doit pas attendre ». ² C'est pourquoi on choisit aujourd'hui de consacrer à cette décision juste l'exercice de mémoire philosophique; bien qu'en réalité, il ne s'agit que de réaffirmer - toujours d'une manière différente - l'importance que lui consacrait Derrida, qui, on prévoit, se révélera plus grande encore qu'il n'y parût à première vue. On ne décide donc pas de la décision, mais c'est elle, en ce qu'elle a d'indécidable, qui appelle à sa réaffirmation, comme à un retour sur son histoire, et donc aussi à son développement. Se joue d'ailleurs dans ce développement l'envergure du projet de la déconstruction, car Derrida identifie la justice comme sa limite, son indéconstructibilité étant précisément ce qui appelle la décision à confronter sa part d'indécidabilité. On se propose donc de parcourir la prolifique œuvre de Derrida, ou du moins une sélection, de ses premiers à ses derniers écrits, de son intérêt premier de la déconstruction de l'histoire de la philosophie et de la philosophie de l'histoire jusqu'à sa limite de l'indéconstructible justice, afin d'en tirer les détails de sa conception d'une décision juste, c'est-à-dire d'une indécidable décision.

Pour ce faire, il faut d'abord se borner à certaines *décisions méthodologiques*. D'abord, on précise qu'on lit Derrida en tant que philosophe sérieux, ce qui n'est pas évident en soi, compte tenu de sa figure parfois polarisante (malgré lui, dirait-il sans doute). On entend par là qu'il participe pleinement à l'histoire et la tradition philosophique, ce qui ne l'empêche pas de dégager les dislocations inhérentes à cette histoire; on pourrait même dire qu'il en est d'autant plus philosophe. Ensuite, on décide, en raison de cette première justification, de le lire comme un philosophe *systématique*, ce qui risque de polariser encore davantage. On entend ici non pas qu'il vise lui-même à développer un système encyclopédique de connaissances assurément vraies - ce à quoi il peut sembler s'attaquer -, mais bien qu'il joue, à son extrême limite, de *l'effet de système* qu'a historiquement présenté la philosophie :

² Derrida, Jacques : *Force de loi*, Galilée, 1994, p.57

«La déconstruction n'est pas une méthode pour trouver ce qui résiste au système; elle consiste à prendre acte, dans la lecture et dans l'interprétation des textes, que ce qui rendu possible l'effet de système chez les philosophes, c'est une certaine dysfonction, un certain désajustement, une certaine incapacité à fermer le système »³

À cet effet, il affirme également que, pris dans un sens minimal de rassemblement cohérent de propositions, il n'a « jamais pu, ni voulu, renoncer »⁴ à l'idée de système. Ceci mène donc à une autre décision méthodologique concernant la division systématique de notre recherche : comme tout bon (effet de) système philosophique, on doit structurer l'analyse de l'indécidable décision derridienne à la fois par son côté *théorique* - car on entend aussi derrière le terme de décision l'idéal de décidabilité épistémique, c'est-à-dire le savoir distinguant le vrai du faux - et par son côté *pratique*, celui d'une décision menant à une action concrète. Pour une systématité structurant une histoire philosophique, il faut également réaffirmer, encore une fois différemment, la manière classique de penser le temps, c'est-à-dire les trois ordres du passé, du présent et du futur. Ainsi, cette présente recherche sur la décision indécidable, qui, certes, doit réaffirmer une certaine mémoire philosophique, mais qui doit aussi, d'une manière typiquement derridienne, la *déconstruire*, elle s'organise sur une histoire déjà déroulée, une histoire qui se joue dans l'immédiat et une histoire qui demeure à venir. De cet effet de systématité, combinant la structure théorico-pratique et l'organisation temporelle de l'histoire, on tire trois chapitres :

Un premier chapitre dédié à la notion d'indécidabilité dans son rattachement à l'idéal épistémique et théorique, qui doit traiter à partir des premiers textes de Derrida définissant encore son approche déconstructiviste de l'histoire par son passé. On entend ici une première partie de chapitre devant retracer la philosophie de l'histoire du jeune Derrida, qui joue précisément des deux tendances à réaffirmer et à interrompre cette histoire. Ensuite, on pense à une deuxième partie de chapitre qui dégage tôt dans son œuvre une notion d'indécidabilité, donnant lieu à une critique de l'idéal philosophique de décidabilité de l'histoire.

Un second chapitre portant sur la notion d'indécidabilité dans un sens pratique, dont la première partie doit justement s'attarder à démontrer en quoi un événement historique, donc un *certain* présent de l'histoire, quitte la logique du *savoir* pour celle du *faire*, comportant elle-

³ Derrida, Jacques; Ferraris, Maurizio : *Le goût du secret. Entretiens 1993-1995*, Hermann, p.8

⁴ *Ibid.* P.7

même sa propre forme de l'indécidabilité, c'est-à-dire une indécidabilité pratique. La seconde partie traitera plus profondément de cette indécidabilité, pour déterminer comment, dans la philosophie de Derrida, elle permet de retirer l'événement d'une décision à la logique du présent. Ceci repose sur ce que Derrida appelle une *hantologie*, ou logique du spectre, ainsi que sur une théorie du secret.

Le troisième et dernier chapitre devra décidément se structurer à partir des deux notions d'indécidabilité dégagées dans les deux premiers chapitres. Il s'agit donc d'orienter le concept de décision sur l'avenir de l'histoire, en prenant compte d'une nouvelle forme d'indécidabilité entre les domaines du pratique et du théorique, c'est-à-dire d'une indécidabilité théorico-pratique. C'est ce qui permettra de penser la décision sous un jour inédit, par une conception de la justice typiquement derridienne, qu'il nomme messianique, mais qu'il distingue du messianisme religieux, et qui fera de la décision juste celle qui affronte son indécidabilité propre.

Pour titrer ces chapitres, on utilise trois formules trouvées en différents lieux de l'œuvre de Derrida, dont le fil narratif, déjà commencé dans l'exergue, se révélera mieux au cours de la recherche : le premier chapitre s'intitule « Il faut savoir, il faut le savoir »; le second chapitre s'intitule « Faut le faire »; et, à partir du texte « Que faire - de la question “que faire?” - ? »⁵, le dernier chapitre s'intitule « S'il faut le “il faut”, que faire du “que faire?” ? ».

Avant de commencer, il faut présenter quatre autres décisions méthodologiques concernant la sélection de textes analysés. D'abord, à l'instar de la déconstruction, qui cherche à lire la philosophie d'abord en ses marges, en ses lieux moins communs et plus secrets, on a priorisé des textes de Derrida moins connus, ce qui n'est pas à dire qu'on ne traitera pas aussi de certains textes que l'on pourrait qualifier de « canoniques », comme *De la grammatologie* ou *Spectres de Marx*. En lien avec ce premier point, on a également opté pour des textes récemment publiés, donc de manière posthume, mais qui peuvent aussi bien appartenir au corpus derridien « de jeunesse » que « tardif ». Ensuite, pour respecter pleinement la structure de la recherche, on a choisi d'inclure plusieurs textes derridiens jouant dans le domaine *pratique*, c'est-à-dire dont la performance ne se laisse pas simplement distinguer du texte lui-même, à savoir des entretiens, des conférences, des séminaires et des cours. Pour cette raison, et comme ces types

⁵ Derrida, Jacques : *Penser ce qui vient*, pp.45-62 : dans Major, René (Dir.) *Derrida pour les temps à venir*, Stock, L'autre pensée, pp.19-62

de textes occupent une proportion significative du grand nombre de publications de Derrida, on estime qu'ils avaient pleinement leur place dans une recherche qui se veut transversale. Dernière décision quant aux textes traités; décision qui prend un certain risque : on ne lira pas les œuvres de Derrida d'une manière strictement chronologique. Certes, on progressera d'une certaine période de la déconstruction théorique primitive à une autre plutôt tardive et orientée sur la pratique, mais on tente surtout de respecter la lecture derridienne de l'histoire qui disloque son objet, et ainsi de développer un *récit* cohérent, à l'effet de systématisme, dont la condition temporelle n'est jamais évidente.

Finalement, précisons ce que *devrait* et *ne devrait pas* être cette recherche sur l'indécidable décision et la justice au sens derridien. Elle n'est pas, du moins directement, un outil permettant de prendre des décisions – avant tout car une décision précise requiert toujours une réflexion singulière selon son cas unique - et elle ne participe pas de près ou de loin à la littérature, que l'on nomme généralement en anglais, du *decision making*. Cela ne revient pas à dire qu'elle ne peut pas contribuer à prendre de meilleures décisions - c'est-à-dire plus justes – puisqu'elle demeure une réflexion sur les conditions qui font d'une décision une décision juste, quoique dans une nébuleuse de considérations, et dont la part intrinsèque d'indécidabilité refuse toute simplicité d'une décision évidente. Plus modestement, donc, cette recherche est d'abord un commentaire de la philosophie derridienne, dont l'objectif implicite demeure celui de dégager des éléments théoriques (et pratiques) positifs appartenant au domaine de la déconstruction. Considérant cela, elle ne peut pas faire l'économie d'un certain langage, d'une certaine manière d'écrire typiquement derridienne. Si cette recherche demeure une réaffirmation de la mémoire philosophique de la pensée de Derrida, elle tentera néanmoins de pousser la réflexion plus loin, en proposant çà et là des interprétations précises de cette pensée, en lui traçant un fil narratif qui se veut original, et en l'ouvrant sur des questions d'une contemporanéité immédiate.

Il faut savoir, il faut le savoir

« [...] l'espace de la rationalité peut être totalement envahi ou livré par et à ce qu'on appelle l'incalculable, la chance, l'autre, l'événement. D'où l'énigme de cette situation dans laquelle je me perds; mais c'est cette énigme qui fait qu'entre la rationalité calculante et son autre il n'y a pas de différence; et cette énigme rend complexes et enchevêtrées toutes les questions de décision, de responsabilité. Il faut savoir, il faut le savoir. Mais, comme le moment où la décision est prise est hétérogène au savoir, je le dis de manière très ferme et inconditionnelle, mais j'inscris cette inconditionnalité sur la non-limite tremblante que je viens de dire. »⁶

À l'instar de l'histoire de la philosophie, des anciens à Husserl, et au-delà, l'histoire derridienne qui s'annonce s'entame par une énigme étonnante, un *thaumazein*, motivée d'emblée et tout d'un coup par un attachement ou une filiation au savoir, à l'*epistémè*. L'impératif « il faut savoir, il faut le savoir » s'abat sur l'énigme avec son insistante répétition et le polysémique « le ». Il faut savoir qu'il faut *le* savoir, en général, comme finalité philosophique inébranlable, mais il faut aussi le savoir qu'il faut savoir, comme tâche réflexive sans fin émergeant de l'histoire de la philosophie. Pourtant l'énigme derridienne ne s'engage pas sur la voie traditionnelle de la *question*, elle n'interroge pas « que sais-je? », « que puis-je savoir? » ni même « pourquoi faut-il savoir? », mais répond déjà de l'impératif éthique « il faut », comme un ordre venu de l'histoire de la rationalité, du logos et du calculable. Or, sans cette forme classique de la question, l'énigme derridienne renonce à la délimitation précise d'une réponse, mais ouvre plutôt l'une à l'autre les sphères du pratique et du théorique, qui doivent se rencontrer dans l'événement d'une décision, dont on sait pour l'instant l'hétérogénéité au savoir, du moins *d'une certaine manière*.

Cela dit, la citation d'exergue répondait effectivement à une question, qui portait sur la motivation derrière le choix du nom de Marx concernant la publication de *Spectres de Marx*⁷. Derrida feint un certain désintérêt, une simple réponse « à l'occasion »⁸ d'une invitation à un colloque. Évidemment, il s'agit de bien plus que cela, d'une occasion en réalité exemplaire de traiter d'un penseur qui hantait depuis toujours la déconstruction, au moins pour deux raisons :

⁶ *Le goût du secret*, p.74

⁷ Derrida, Jacques : *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, 296 p.

⁸ *Op. cit.*, p.74

d'une part, parce que Marx et sa postérité porte toujours la réflexion philosophique sur l'agencement entre la pratique et le théorique⁹, de l'autre car la déconstruction de la philosophie de l'histoire ne peut pas ignorer le matérialisme historique. Avant donc la décision ferme et inconditionnelle de la réponse qui n'en est pas une, une histoire se dissimule, mais se laisse entrevoir. Depuis ses premiers écrits, si marqués par la question de l'écriture, qui ne se laisse par ailleurs pas dissocier de celle de l'histoire, l'intérêt que Derrida porte à cette dernière concernait une certaine forme de matérialisme, spectralement marxienne et qu'il nommera plus tard « matérialité sans matérialisme »¹⁰. Dans son introduction à la pensée de Derrida, Marc Goldschmit en rappelle trois traits essentiels : l'absence de tout signifié transcendantal, un espace reconnu et réservé au secret, c'est-à-dire à l'illisible derrière la superficialité des textes, et finalement la remise en question perpétuelle des présupposés idéalistes ontologico-phénoménologiques, en particulier du primat donné à la *présence*. En somme, « cette matérialité exige alors que le concept de réalité soit repensé et que l'histoire et la temporalité de l'être soient précédées par la spectralité des phénomènes, par la vie comme traces et l'être-en-déconstruction des textes. »¹¹ C'est en ce sens que l'on doit prendre l'histoire comme *matière* à l'ensemble de la philosophie derridienne et comme *matière à déconstruction*.

Cette lecture particulière de l'histoire occupera, hantera même, le fil de notre recherche. Mais, sachant dès lors que l'idée d'une *origine* ne se laisse plus saisir simplement, il faut savoir malgré tout commencer par le commencement. C'est la raison pour laquelle on l'entame par une réflexion sur cette déconstruction du savoir appelée par l'histoire, d'où s'extirpera la décision. En première partie, on traitera de la lecture déconstructiviste de l'histoire dans les premiers travaux de Derrida, que l'on date à toutes fins pratiques de 1962 à 1972. Avant de s'attaquer dans le prochain chapitre aux problèmes de la décision dans le domaine pratique, l'objectif est ici, en deuxième partie, de dégager à partir de ces premiers écrits la notion d'*indécidabilité* dans une dimension que l'on qualifie par intérim de « purement » épistémique, c'est-à-dire d'une pureté qui se révélera soit comme hantée par la différence, et donc en réalité impure, soit comme *purement hétérogène* au savoir. Autrement dit, avant d'arriver au moment de l'histoire où une décision s'impose, on doit décider de la lecture de l'histoire à suivre.

⁹ On le verra dans le second chapitre.

¹⁰ Goldschmit, Marc : *Jacques Derrida, une introduction*, Agora, Pocket/La découverte, p.224

¹¹ *Ibid.*, p.227

Petite histoire de l'histoire derridienne

Les bornes décennales choisies pour la datation des travaux du jeune Derrida correspondent à deux publications. La première est celle en 1962 de sa thèse doctorale, qui est une introduction à la *L'Origine de la géométrie* de Husserl¹², texte contenu dans sa *Krisis* et traduit en français par Derrida. La seconde est celle en 1972 de *Positions*¹³, première publication d'entretiens accordés par Derrida, ouvrant la voie à plusieurs autres du genre, et servant expressément à se positionner dans l'œuvre établie jusque-là afin de mieux s'orienter dans son développement ultérieur. Il semble donc tout à fait approprié d'utiliser ces entretiens comme un certain « tournant » à sa philosophie, bien qu'une telle notion soit problématique dans la pensée de la différence. *Positions* se contient d'ailleurs dans ce qu'on appelle parfois, certes abusivement, la deuxième « trilogie » de Derrida, *Marges – de la philosophie*¹⁴ et *La dissémination*¹⁵ étant publiés la même année. Entre l'*Introduction* et *Positions*, donc, une première trilogie en 1967, avec les publications de *La voix et le phénomène*¹⁶, de *L'écriture et la différence*¹⁷ et de *De la Grammatologie*¹⁸. Il importe également de mentionner qu'en plus de ces publications immédiates, certains travaux sortiront plus tard, avant ou depuis sa mort. On pense au *Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*¹⁹, travail du Derrida normalien écrit en 1953-1954, mais participant pleinement à son interprétation extensive et disséminée de Husserl, et dont la publication en 1990 peut être perçue comme un certain retour à cette pensée. Débordant de près d'une décennie la décennie qu'on se fixe ici, on ne s'attardera pas à ce texte, même si, à écouter la philosophie derridienne du débordement, faudrait-il sans doute le faire. En outre, on pense également aux nombreux cours que Derrida dispense durant les années 1960, parfois publiés tardivement, mais généralement encore cachés dans les archives, et donc à l'accès indirect, via les commentateurs.

¹² Husserl, Edmund : *L'Origine de la Géométrie* [traduction et introduction par Jacques Derrida], Presses universitaires de France, 1962, 219 p. ; On notera à partir d'ici *I.O.G.*

¹³ Derrida, Jacques : *Positions*, Les Éditions de Minuit, Collection Critique, 1972, 133 p.

¹⁴ Derrida, Jacques : *Marges – De la philosophie*, Éditions de Minuit, Collection Critique, 1972, 432 p.

¹⁵ Derrida, Jacques : *La dissémination*, Éditions du Seuil, Tel quel, 1972, 445 p.

¹⁶ Derrida, Jacques : *La voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, Épiméthée, 1967, 120 p.

¹⁷ Derrida, Jacques : *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Tel quel, 1967, 435 p.

¹⁸ Derrida, Jacques : *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Collection Critique, 445p.

¹⁹ Derrida, Jacques : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses universitaires de France, Épiméthée, 1990, 292 p.

Afin de faire l'état de la question de l'histoire chez le jeune Derrida, en tant qu'assise à ce qui vient, il paraît plus didactique de commencer par revisiter ces cours, puisque, pour le dire quasi tautologiquement, le propre du cours est la didactique. Un de ceux qui en traitent le plus directement est offert en 1964 à la Sorbonne, et s'intitule très justement *Histoire et Vérité*, mais tombe dans la catégorie des non-publiés, et doit donc être suivi par le biais d'un l'article d'Edward Baring²⁰. Il y constate une « crise existentielle »²¹ de la pensée française de l'après-guerre, qui mesurait alors l'ampleur de l'aversion que la tradition philosophique portait à l'histoire, c'est-à-dire de l'opposition auto-proclamée entre sa recherche de « vérités éternelles » et la contingence des événements historiques. L'enjeu général était alors d'éviter à la fois le scepticisme qui réduirait un discours philosophique à son époque historique et le dogmatisme d'une lecture anhistorique de la philosophie. L'importance du débat expliquerait notamment pourquoi un des deux sièges de philosophie au *Collège de France* eu été réservé à un historien de la philosophie : Étienne Gilson (1932-1950; il faut souligner, contrairement à Baring, que son mandat commence avant la guerre), Martial Guérault (1951-1962), Jean Hyppolite (1963-1968), et par après Michel Foucault (1970-1984). Entre ce dernier et Derrida, Goldschmit parle d'ailleurs d'une « controverse [...] sur les rapports de l'histoire et de la philosophie »²², qui émerge de la critique par Derrida, dans *L'écriture et la différence*, de la ré-exclusion insidieuse de la folie hors du cogito par Foucault. Souhaitant faire de la folie le *sujet* de son *Histoire de la folie à l'âge classique*²³, ce dernier rejouerait la carte cartésienne en renversant le primat du « je pense », pour ainsi *objectiver* la folie de plus belle. Ce faisant, Foucault croit pouvoir distinguer le vrai du faux de l'histoire, déjouant comme Descartes l'entourloupe du Malin Génie, mais cette fois en le retirant carrément de l'histoire, ce qu'évoque Derrida en 1996 dans *Résistances – de la psychanalyse* :

« Selon Foucault “ la folie est exclue par le sujet qui doute “. Cette exclusion procédait d’une “ décision “ (ce sont ses mots [à Foucault]), d’un étrange “ coup de force “ qui allait “ réduire au silence “ la folie et tracer une très stricte “ ligne de partage “. Dans le texte des *Méditations* qu’il citait et mettait alors en avant, Foucault ne mentionnait pas du tout le Malin Génie. Et c’est en rappelant la surenchère hyperbolique de la fiction du Malin Génie que j’avais alors confessé ma perplexité et confessé d’autres questions. »²⁴

²⁰ Baring, Edward : *Ne me raconte plus d'histoires : Derrida and the problem of the history of philosophy*, *History and Theory*, 53, 2014, pp.175-194.

²¹ Baring, p.179

²² *Op. cit.*, p.159

²³ Foucault, Michel : *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961, 672 p.

²⁴ Derrida, Jacques, *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996 p.157; cité dans : Goldschmit, p.163

Si en 1967 Derrida qualifie l'emploi foucauldien du mot « décision » de « très fort »²⁵, il semble toujours le croire 30 ans plus tard. Et si Descartes avait pris la mauvaise décision d'exclure la folie par la raison, Foucault répéterait l'erreur en la réhabilitant depuis les mêmes lignes de partage. Ces mauvaises décisions quant à l'opposition métaphysique entre la folie et la raison commence déjà à révéler une indécidabilité entre la vérité de l'histoire et la vérité de la philosophie.

Pour l'intérêt premier de cette présente recherche, la crise existentielle de la philosophie française de l'histoire dévoile surtout l'environnement intellectuel dans lequel se formait le jeune Derrida, par exemple par le fait que deux historiens, Jean Hippolyte et Maurice de Gandillac, dirigent son mémoire et son premier projet de thèse; et davantage encore pourquoi on lui demande d'enseigner les cours d'histoire de la philosophie à l'ENS et à la Sorbonne en 1964. Derrida entame donc ce cours *Histoire et Vérité* par la distinction hégélienne entre *Historie* et *Geschichte*, c'est-à-dire entre l'histoire comme récit à prétention de vérité, voire comme science, ou comme déroulement des faits. En réalité, il commence surtout par l'analyse de la dépendance mutuelle de ces concepts: car le récit doit s'écrire sur des événements qui se sont véritablement produits et, inversement, ces faits acquièrent une valeur de vérité qu'à partir du moment où ils s'inscrivent dans le récit. De cette relation entremêlée, Derrida relève deux problèmes. D'abord, qu'un récit absolument vrai devrait coller parfaitement aux faits, c'est-à-dire annuler l'épaisseur du texte historique, se niant paradoxalement comme récit. Ensuite, le principe de *transmission* rassemble tout en disjoignant ces deux facettes de l'histoire : autant les événements doivent se transmettre de manière contingente dans le temps, autant une vérité éternelle se définit par sa capacité à toujours se transmettre. D'emblée, donc, la relation entre histoire et vérité ne se réduit pas à leur opposition métaphysique.

La suite du cours *Histoire et Vérité* parcourt rétrospectivement l'histoire de la métaphysique en tenant compte de ces premiers constats, dans une sorte de déconstruction avant la lettre. D'abord, chez Platon, qui ne réussirait pas à séparer les notions d'*épistémè* et d'*istoria* de manière cohérente. Car si Socrate, dans le *Phèdre*²⁶, rejette la contingence de l'histoire pour

²⁵ *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 62 ; cité dans : Giovannangeli, Daniel : *Derrida et la décision philosophique*, Bulletin d'analyse phénoménologique, Vol.10, No. 11, 2014, p.3

²⁶ Platon : *Phèdre*, dans *Œuvres complètes*, [Luc Brisson (Dir.)], Flammarion, Paris, 2011

la vérité atemporelle du *Noûs*, le démiurge du *Timée*²⁷ reçoit la vérité de l'*Eidos*, signifiant que les Formes possédaient déjà une historicité au moment de la création du cosmos. Derrida défendrait ensuite que l'absorption du platonisme par le christianisme se joue précisément sur une nouvelle division de l'histoire et de la vérité. En séparant la raison divine et infinie de celle humaine et finie, la vérité ne se retire plus à l'histoire par transcendance à la pensée, mais plutôt en transcendant la finitude du monde et de la vie, ce qui permet de proprement parler de « vérités éternelles ». Or, pour Derrida, la question de l'historicité de la vérité n'est ainsi que relancée sur l'histoire de l'intelligibilité divine, sur le temps de Dieu lui-même. Autrement dit, la philosophie ne réussirait toujours pas à détacher radicalement la vérité de l'histoire, mais simplement à creuser une notion plus profonde de l'historicité. Un tel jeu se poursuivrait notamment dans la séparation leibnizienne des vérités de faits ou de raison, et chez Kant, dans l'opposition entre l'*a priori* ou l'*a posteriori*.

De retour à Hegel, Derrida trouve une tentative puissante de sauver l'histoire en philosophie dans l'auto-limitation de l'infini, qui sonnerait le glas de ce jeu philosophique de séparation du vrai et de l'histoire. La dialectique hégélienne formule ainsi une réconciliation par l'*Aufhebung* de la finitude et de l'infinitude dans le *Geist*, permettant à la première de se mouvoir à travers la seconde et, par le fait même, d'articuler l'histoire et la vérité dans un seul mouvement, que Derrida nomme l'« inquiétude de l'infini ».²⁸ Les philosophies, les différentes conceptions de la vérité, participeraient à travers les âges d'une même idée de la vérité, et surtout se réuniraient enfin à la discipline scientifique de l'histoire en une destination commune. Malgré cela, Derrida craint qu'il s'agisse ici d'une manière particulièrement subtile de « dérober la vérité de l'histoire »²⁹, car en pensant une adéquation finale entre vérité et histoire, Hegel pense effectivement la fin de l'Histoire. On assiste alors à la rechute dans le logocentrisme, en anticipant la dernière philosophie comme celle de l'ahistoricité.

La fin du *cours* était dédiée à Heidegger, qui historicise également une notion de vérité, quoique de manière non-eschatologique. Par son retour au concept grec d'*homoiosis*, il cherchait, dans son *Vom Wesen der Wahrheit*³⁰, à remonter en deçà de la détermination

²⁷ Platon, *Timée*, *op. cit.*

²⁸ Baring, *op. cit.*, p.185

²⁹ Baring, *op. cit.*, p.186

³⁰ Heidegger, Martin : *De l'essence de la vérité* [tr. Alain Boutot], Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2001, 384 p.

scolastique de la vérité comme correspondance entre un énoncé et sa matière, qui, si elle ne se présentait pas directement comme l'adéquation du savoir humain avec la chose (*adequatio rei ad intellectum*), était encore la possibilité d'un rapport entre la raison humaine et la raison divine qui créa ladite chose (*intellectus humani, intellectus divinum*). Ce retour à une vérité antérieure devait ainsi pouvoir comprendre la possibilité même d'une telle correspondance. L'*homoiosis* définit ainsi la vérité plutôt comme semblance entre l'énoncé et la matière, et non comme leur identité, ce qui ouvre la possibilité d'une *différence* qui ne se laisse jamais relever en une fin de l'histoire. Nul besoin de spécifier en quoi il s'agit d'une fondation essentielle à l'élaboration du concept de différence : d'emblée engagé dans une réévaluation critique, le travail de Derrida s'oriente sur le dynamisme inexorable d'une différence toujours déjà en jeu, qui doit défier les derniers retranchements de la philosophie de l'histoire, ceux de l'unité téléologique entre la vérité du logos et la contingence de l'histoire.

Si Derrida reconnaissait bien, dans *Positions*, que « rien de ce [qu'il] tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes »³¹, on sait aussi que toute l'entreprise de la déconstruction se constituera également en une prise de distance vis-à-vis Heidegger, en l'incluant à cette histoire (de la) métaphysique, c'est-à-dire dans le jeu des distinctions du contingent et du vrai anhistorique. Cela s'observe par la différenciation entre sa *Differenz* et la *différence* : « en allant au bout de cette pensée de la vérité de l'être, [afin de] s'ouvrir à une différence qui ne soit pas encore déterminée, dans la langue de l'Occident, comme différence entre l'être et l'étant »³², ce serait cette différence qui « nommerait donc par provision ce déploiement de la différence, en particulier mais non seulement ni d'abord de la différence ontico-ontologique ».³³ La différence entre l'être et l'étant chez Heidegger semble alors nécessaire, mais insuffisante à la déconstruction. La relation ambiguë entre celle-ci et la philosophie heideggérienne occupe d'ailleurs une place substantielle des critiques adressées à Derrida, qu'il divise lui-même en deux catégories : d'un côté les critiques honnêtes et fécondes, et de l'autre, celles stériles et possiblement malhonnêtes³⁴. On s'attardera évidemment ici à la

³¹ *Positions*, p.18

³² *Ibid.*, P.19

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, p.65

première catégorie, celle féconde, car la seconde est essentiellement un homme de paille sur Heidegger, voulant créer une filiation directe et simpliste entre Derrida et lui.

Il arriverait donc d'imputer sans malhonnêteté à Derrida une conception linéariste de l'histoire, qui effacerait l'opposition entre le matérialisme et l'idéalisme, ce qui se construirait en une « histoire du sens »³⁵. Derrida s'étonne d'une telle critique, puisqu'il s'efforce de, précisément, continuellement remettre en question la lecture d'un sens à l'histoire par la tradition philosophique, au point de se reprocher lui-même la redondance de ses propos. La critique en question confondrait les thèses de la déconstruction et celles qu'elle déconstruit, comme une instance de l'erreur – qui n'est d'ailleurs certainement pas inédite - qui tient l'analyse d'un propos pour le propos lui-même. Derrida prend tout de même le temps de répondre à chacun des points contenus en elle.

D'abord, s'il rappelle précisément son opposition explicite à la vision linéaire de l'histoire en certains endroits (notamment dans *De la Grammatologie*, on y reviendra), il affirme aussi qu'il s'agit d'une position générale cohérente, c'est-à-dire consistante dans son œuvre :

« Non seulement je n'ai jamais cru à l'autonomie absolue d'une histoire comme histoire de la philosophie, au sens d'un hégélianisme de convention, mais j'ai régulièrement essayé de remettre la philosophie en scène, dans une scène qu'elle ne gouverne pas et que les historiens classiques de la philosophie, dans l'Université et ailleurs, ont jugée parfois un peu raide. »³⁶

Une note de bas de page précise le point et concède à la critique un intérêt envers une « autonomie relative » de l'histoire de la philosophie, dans un souci de préserver la possibilité de situer culturellement et historiquement tout discours. Une telle précision de sa pensée permet de statuer sur la lecture derridienne de l'histoire, répondant ainsi à l'appel d'une critique *féconde*. On sait donc maintenant que cette conception *relativement autonomiste* de l'histoire refuse la lecture de l'histoire comme celle d'une loi rationnelle et claire, mais accepte néanmoins les délimitations, les périodisations, les localisations, et autres catégorisations des moments de l'histoire. Ici se joue, selon Derrida, la légitimité de l'*effet de systématité* de la déconstruction, car c'est ainsi qu'elle combat « l'improvisation empiriste ». ³⁷ À sa manière, Derrida participe ici du double rejet du dogmatisme et du relativisme qu'exige la pensée française contemporaine.

³⁵ *Ibid.*, p.67. Derrida associe le nom de Christine Glucksmann à cette formulation de la critique.

³⁶ *Ibid.* pp.68-69

³⁷ *Ibid.*, p.68

Ceci se confirme dans le deuxième aspect de sa réponse à la critique : en aucun cas tente-t-il d'effacer l'opposition entre le matérialisme et l'idéalisme, comme Foucault effaçait les prérequis de la fiction cartésienne. Au contraire, il prend position dans le débat et rappelle en quoi la déconstruction s'attaque avant tout au logocentrisme, qu'il présente comme « la matrice de l'idéalisme ».³⁸ Ainsi, si le logocentrisme se laisse déconstruire, alors l'idéalisme tombe aussi. Derrida suspecte par ailleurs certaines philosophies de s'auto-proclamer opposées à l'idéalisme pour y participer d'autant plus subtilement, affichant ainsi le même soupçon que la critique avait à son égard. On peut donc affirmer qu'il se situe dès ses premiers écrits du côté d'un matérialisme, certes qu'il qualifiera éventuellement de « sans matérialisme », mais qui reconnaît néanmoins l'histoire de l'opposition et qui cherche à la préciser, non pas à l'effacer.

Finalement, comme troisième élément de réponse à la critique, Derrida rassemble tous ces éléments sous une base conceptuelle à sa distanciation vis-à-vis la philosophie heideggérienne, précisément comme un désaveu de l'idée d'une histoire du sens :

« ce contre quoi, dès les premiers textes que j'ai publiés, j'ai essayé de systématiser la critique déconstructrice, c'est précisément l'autorité du sens, comme *signifié transcendantal* ou comme *telos*, autrement dit de l'histoire déterminée en dernière instance comme histoire du sens, l'histoire dans sa représentation logocentrique, métaphysique, idéaliste [...] et jusque dans les marques complexes qu'elle a pu laisser dans le discours heideggérien »³⁹

Le plus vaillant effort de la déconstruction joue donc sur deux fronts. À l'est, sur le terrain de la téléologie, qui conçoit un sens final à l'histoire. Hegel pourrait s'en faire le porte-étendard. À l'ouest, sur celui d'un sens originaire à l'histoire, qui la transcenderait. Ce serait Heidegger, voulant dépasser le conflit en son origine, qui en prendrait la charge la plus subversive. Il s'agit pourtant d'un même conflit, celui de l'attribution à l'histoire d'un sens, d'une lecture définie par le logos. Refusant l'aboutissement de l'histoire à la différence ontico-ontologique, Derrida refuse à la fois l'eschatologie déjà combattue par l'*homoiosis* de Heidegger, et surtout la conception de l'être comme un signifié transcendantal.

En somme, la dislocation entre l'histoire contingente et son récit à prétention de vérité affecte l'histoire de la philosophie de manière transversale, et se fait de plus en plus subtile. Se distanciant des présupposés linéaristes et idéalistes, Derrida s'engage, depuis une notion de la

³⁸ *Ibid.*, p.70

³⁹ *Ibid.* p.67

relative autonomie de l'histoire, dans le désaveu des limites que la philosophie pose à l'histoire, que ce soit l'origine de sens ou le *telos* logocentrique. L'originalité et la pertinence de Derrida vient de cette pensée de la « non-limite tremblante », qui presse la philosophie de l'histoire à se retourner sur ses propres bornes conceptuelles : « ce qui m'a paru nécessaire et urgent, dans la situation historique qui est la nôtre, c'est une détermination générale des conditions d'émergence et des limites de la philosophie, de la métaphysique, de tout ce qui la porte et de tout ce qu'elle porte. »⁴⁰ À travers des textes plus canoniques, il faut maintenant retracer cette idée, comme celle d'une ouverture à la question de l'indécidabilité du *dire-vrai de l'histoire*.

Toujours déjà, l'indécidable

De la scène dépeinte jusqu'ici, deux personnages semblent particulièrement influents : Hegel, pour la différence conceptuelle entre l'*Historie* et la *Geschichte*, ainsi que pour l'idée de la fin de l'histoire, et Heidegger, qui porte la notion de *différence* aux limites ultimes de la présence. Un personnage brille cependant par son absence, un esprit hante encore toute cette histoire : Husserl, qui représente sans doute le point focal de la pensée du jeune Derrida. Ce dernier affirmait dans un autre de ses cours sur l'histoire et Heidegger que : « le point de départ de la réflexion heideggérienne sur l'histoire [...] est en discontinuité radicale avec l'hégélianisme et le husserlianisme et en suppose la destruction préalable ».⁴¹ Il faut donc compléter le portrait, en revenant sur la proto-déconstruction de la notion husserlienne de l'histoire, dans l'*Introduction*. Autant la notion d'indécidabilité que la question de l'écriture - intérêt derridien s'il en est un - y prennent racine. On poursuivra donc cette nouvelle notion en deux lieux de l'écriture chez Derrida : vers sa problématique constitution en science, dans *De la Grammatologie*, et vers l'émancipation de la littérature, dans *La Double Séance*⁴². Le triumvirat Hegel-Husserl-Heidegger, les trois H de l'histoire derridienne, doit dès lors être considéré comme le partie visible d'une déconstruction nettement plus large.

⁴⁰ *Ibid.*, p.69

⁴¹ Derrida, Jacques : *Heidegger, la question de l'être et l'histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, éd. par Th. Dutoit, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2013, p.174; cité dans : Dastur, Françoise : *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, Hermann, Le bel aujourd'hui, 2016, p.104

⁴² *La dissémination, op.cit.*, pp.215-347

Que la déconstruction de l'historicité husserlienne dans l'*Introduction* contienne tant d'éléments essentiels au développement futur de la pensée proprement derridienne, cela tient au fait que cette notion de l'historicité joue elle-même sur les deux fronts précédemment mentionnés. On peut en effet lire dans l'*Origine de la géométrie* autant une téléologie qu'un souci exubérant de l'origine. En ce qui concerne la première lecture, un rapprochement entre les critiques derridiennes de Hegel et de Husserl peut s'établir - comme le propose Françoise Dastur - sur la notion husserlienne de déité transcendante, que Derrida lit comme « le Pôle *pour soi* de l'historicité et de la subjectivité transcendante historique *constituantes* »⁴³, c'est-à-dire une notion de Dieu comme la destination de l'histoire, celle-ci étant comprise comme « la tradition pure d'un *Logos* originaire vers un *Telos* polaire »⁴⁴. Dastur ajoute également, d'après le lien qu'elle établit entre deux cours de Derrida auxquelles elle assista en 1962-1963, *Méthode et Métaphysique* et *Phénoménologie, théologie et téléologie chez Husserl*⁴⁵, que Derrida prend le concept de déité transcendantal comme une « idée au sens kantien »⁴⁶, c'est-à-dire avec Dieu comme *telos* régulateur. Dans le premier de ces cours, Derrida interpréterait en ce sens la phrase d'un manuscrit de Husserl : « Dieu mourrait si tous les humains mourraient »⁴⁷ et les supposés derniers mots de Husserl, comme quoi la vie ne serait qu'un chemin à Dieu, qu'il aurait lui-même emprunté sans théologie.

D'un autre point de vue, peut-être plus direct, l'idée husserlienne centrale du texte est la genèse transcendante de l'idéalité, dont le *problème*, tel que présenté dans le premier écrit de Derrida⁴⁸, se trouve précisément à être son anhistoricité. D'emblée, donc, Derrida commente l'idéalisme husserlien avec une certaine réserve, exigeant une prise au sérieux du déroulement de l'histoire, qui doit pouvoir au moins remettre en question la notion de genèse et d'origine. Incidemment, l'unité de sens de la géométrie, si elle demeure *annoncée* comme un *telos*, est aussi « un concept déterminé *en fait* par Husserl »⁴⁹, « un concept déjà marqué par l'histoire [comme] celui d'une nomologie "définie" et d'une déductivité exhaustive »⁵⁰ de la vérité (ou

⁴³ *I.O.G.*, p.164; cité dans : Dastur, p.65

⁴⁴ *Ibid.*, p.165, cité dans : *Idem*.

⁴⁵ Dastur, *op. cit.* p.66; Françoise Dastur cite ici ses propres notes de cours.

⁴⁶ *Ibid.* pp.67-68

⁴⁷ *Ibid.*, p.68

⁴⁸ *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, op. cit.*

⁴⁹ *I.O.G.*, p.39

⁵⁰ *Idem*.

de la fausseté) de propositions à partir d'une axiomatisation. Or, comme Derrida le souligne, par ce qui sera le tout premier usage dans son œuvre du terme d'*indécidable* : « on a assez démontré la vulnérabilité d'une telle confiance qui n'a pas tardé à être démentie, en particulier lors de la découverte par Gödel en 1931, de la riche possibilité de propositions "indécidables" ». ⁵¹ La notion d'indécidabilité, qui constitue le cœur de notre lecture de la déconstruction, s'avère donc d'abord et avant tout un emprunt aux théorèmes d'incomplétude de Gödel. ⁵² Qui plus est, il s'agit d'une mention rapide, à l'apparence presque anodine.

Il ne faut cependant pas se leurrer; l'usage de l'emprunt en question excède largement son emploi précis dans le texte, comme le spécifie Derrida près de 40 ans plus tard : « *throughout the Introduction, the logic of undecidability was at work without the name or the noun* » ⁵³. Entre la figure de Gödel, champion de l'école analytique, et Derrida, porte-étendard de la tradition continentale, il faudrait alors prendre au sérieux les connexions possibles. Paul Livingston ⁵⁴ y commence le travail, identifiant à certaines conditions de l'indécidabilité gödelienne une réponse, *mutatis mutandis*, de Derrida. Pour faire court : une proposition indécidable chez Gödel exige un système de langage *auto-référentiel* (usant de sa sémantique et de sa syntaxe pour parler de lui-même) et *généralisable* (la preuve d'incomplétude s'étend à toute axiomatisation capable de rendre compte des principes arithmétiques fondamentaux), ce qui lui confère la caractéristique de *non-fermeture* (une proposition ne pouvant pas être prouvée vraie ou fausse, le système n'est ni ouvert, ni fermé). Pour Livingston, l'indécidabilité chez Derrida se conforme à l'auto-référentialité par la déconstruction de l'idée de signifié transcendantal, donnant par le fait même un système *mimétique*, ou tout est copié, mais jamais sur un *original*. Tout le langage typiquement derridien répondrait compte de cette idée : la trace, la différence, le supplément, le *pharmakon*, etc. Ainsi, ces instances de l'indécidabilité « servent explicitement à déstabiliser la *totalité* de la métaphysique de la représentation, ou ce que Derrida nomme ailleurs la

⁵¹ *Idem*.

⁵² Gödel, Kurt : *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter System I*, dans « *Monatshefte für Mathematik und Physik* », 38, 1931, pp. 173-198

⁵³ Kearney, Richard; Dooley, Mark : *Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida* dans *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, Routledge, 1998, p. 81. On traduit librement par « tout au long de l'*Introduction*, la logique de l'indécidabilité était à l'œuvre sans le nom ».

⁵⁴ Livingston, Paul: *Derrida on Formal Logic: Formalising the Undecidable*, *Derrida Today*, Edinburgh University Press, Vol.3, Issue.2, 2010, p.221-239

“métaphysique de la présence” »⁵⁵, ce qui confirme le critère de généralisation. En 1998, Derrida généralise d’ailleurs l’indécidabilité à son propre travail, renforçant d’un même geste ces deux critères : « une telle indécidabilité est la condition de toute déconstruction : à la fois au sens de condition de possibilité, voire d’efficacité, et au sens de situation ou de destin ». ⁵⁶ Si l’indécidabilité est à la fois la condition originaire et la destination de la déconstruction, alors celle-ci ne se satisfait plus d’une conception simple de l’origine ou de la destination. La « logique » derridienne de l’indécidable s’avère donc significativement teintée de son origine gödelienne, bien qu’elle soit amenée en de tout autre lieux, c’est-à-dire au-delà de la logique formelle.

La proto-déconstruction de l’historicité chez Husserl tient donc du fait que ce dernier soit pris dans l’idéal historiquement déterminé d’une décidabilité exhaustive, ce qui décrédibiliserait tout son projet, puisqu’il ne réussirait pas à faire sens de l’idée d’une *unité originaire à venir* de l’idéalité :

« [...] la question de *L’Origine* serait, dès le début, entachée d’une certaine relativité historique, quoiqu’en ait pensé Husserl lui-même [...] le projet husserlien serait gravement menacé par l’évolution de l’axiomatisation vers une formalisation totale, à l’intérieur de laquelle on se heurte nécessairement aux limites énoncées par le théorème de Gödel. » ⁵⁷

Or, Derrida donne, pour ainsi dire, un second tour à la notion husserlienne de l’historicité, en ceci que, malgré son échec à penser un commencement de l’idéalité, il ouvre la possibilité d’un processus rétroactif, qui serait d’ailleurs le propre de la philosophie. Cela donne sens au concept de *Rückfrage*, et surtout de sa traduction par Derrida en « question en retour », justifiée par la « résonance postale et épistolaire »⁵⁸ du processus, et donc par la virtualité de l’inscription de cette genèse idéale. Car il s’agit ici du « geste décisif »⁵⁹, d’après Derrida, de *l’Origine de la géométrie* : donner à l’écriture, au langage au-delà de la parole vive, la possibilité du *retour* et de la *répétition* de l’idéalité. Le pouvoir de l’écriture est donc celui de traverser l’histoire, de

⁵⁵ *Ibid.*, p.5. Traduction libre de : « *The more general terms différance, trace, and supplément, capture this, and are explicitly meant to intervene to destabilize the totality of the metaphysics of representation, or what Derrida elsewhere calls the “metaphysics of presence” itself.* »

⁵⁶ Derrida, Jacques : *Mémoires : pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p.131.

⁵⁷ *I.O.G.*, p.41

⁵⁸ *Ibid.*, p.36

⁵⁹ *Ibid.*, p.83

transmettre une idéalité dans le temps. Derrida prend en ce sens l'expression husserlienne de l'écriture comme d'un « langage transcendantal ». ⁶⁰

Autre caractéristique de ce langage transcendantal éminemment importante : l'idéalité traversant les âges est aussi une intersubjectivité universelle, c'est-à-dire le transport d'un élément de *sens* entre deux sujets qui ne sont temporellement (et spatialement) pas au même *présent*. Il s'agit ici, selon Roberto Terzi, « du pivot même de la stratégie de Derrida » ⁶¹, ce qui assure son originalité dans son commentaire du texte husserlien, en ceci que la conséquence à tirer est que : « l'écriture se montre donc comme le modèle d'un “champ transcendantal sans sujet”, à savoir le champ d'une tradition anonyme, constituée comme un texte, qui dépasse en droit les pouvoirs de décision, réactivation, remémoration du sujet » ⁶². L'universalité de cette intersubjectivité *au-delà de la décision du sujet pensant* ne correspond incidemment pas à un infini *effectif* ou *téléologique*, comme chez Hegel et une certaine lecture de Husserl (présentée ici via Dastur). L'infini en question correspond plutôt à une répétition constante de cet élément de sens, à un « toujours encore », c'est-à-dire le « *immer wieder* » de Husserl. ⁶³ D'après Derrida, s'ouvre ainsi une histoire, mais qui ne serait ni empirique et mondaine, ni l'idée husserlienne d'une historicité intrinsèque à l'a priori de la vérité (*innere Historie*). ⁶⁴ En faisant un lien avec la distinction hégélienne traitée dans *Histoire et vérité*, et en répondant à l'appel de Derrida à prendre le terme au sérieux, on propose de traiter cette histoire de l'objectivité idéale non-présente comme l'*indécidable* entre la *Geschichte* et l'*Historie*, situé à leur « non-limite tremblante », qui est aussi leur « non-fermeture ». Mais, suivant alors un terme de Husserl (quoique absent de l'*Origine de la géométrie*) Derrida parle d'une « histoire transcendantale » ⁶⁵, qui ne serait plus une simple histoire intrinsèque de la vérité, mais bien une « tradition de la vérité », devenant par le fait même « l'histoire la plus profonde et la plus pure ». ⁶⁶ Seulement, faut-il encore prendre cette idée du transcendantal par sa lecture proprement derridienne, qui suggère que « l'historicité ou l'être-en-histoire, c'est précisément la possibilité d'être

⁶⁰ *Ibid.*, p.71

⁶¹ Terzi, Roberto : *Histoire transcendantale / Histoire mondaine : de Husserl à Derrida et retour*, dans « Alter. Revue de phénoménologie », 25, 2017, p.10

⁶² *Ibid.*, p.18

⁶³ *I.O.G.*, p.148

⁶⁴ *I.O.G.* p.94

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibid.*, p.48

intrinsèquement exposé à l'*extrinsèque* ». ⁶⁷ En bref, Terzi lit sous ce spectre de la contamination d'une sphère de l'histoire à l'autre la finale canon de l'*Introduction*, qui donne le coup d'envoi au développement futur de la déconstruction, lorsque Derrida affirme : « transcendantale serait la Différence ». ⁶⁸

Bien que le format de l'*Introduction* exige en quelque sorte que Derrida demeure fidèle à bien des aspects de la pensée de Husserl, il souligna tout de même les incohérences d'une telle phénoménologie de l'histoire, l'intenable *genèse* de l'idéalité à *venir*. L'importance du texte de Husserl reposait alors principalement sur l'ouverture de la question de l'écriture comme d'une histoire transcendantale, et surtout sur l'indécidabilité qu'elle engendre quant aux oppositions métaphysico-phénoménologiques : origine/telos, empirique/a priori, l'histoire extrinsèque/intrinsèque à la vérité, etc. Derrida poursuit donc ses propres recherches en cette direction, notamment dans les articles qui formeront son ouvrage possiblement le plus influent : *De la Grammatologie*. L'objectif y est de questionner plus profondément le lien entre une écriture fondatrice de l'histoire transcendantale et une possibilité de rigueur épistémologique, c'est-à-dire de penser ce que pourrait être une science de l'écriture, ou si une telle discipline était même possible. Si le terme d'indécidabilité n'y est pas spécifiquement employé, on suggère ici que, comme pour l'*Introduction*, sa logique s'y retrouve tout au long. D'un, par l'emploi renouvelé des problèmes jusqu'ici traités, notamment de la dislocation d'ouverture au cours *Histoire et vérité* :

« Que peut signifier d'abord une science de l'écriture, s'il est acquis [...] que l'historicité elle-même est liée à la possibilité de l'écriture : à la possibilité de l'écriture en général, au-delà des formes particulières d'écriture au nom desquelles on a longtemps parlé de peuples sans écriture et sans histoire. Avant d'être l'objet d'une histoire – d'une science historique – l'écriture ouvre le champ de l'histoire – du devenir historique. Et celle-là (*Historie*, dirait-on en allemand) suppose celle-ci (*Geschichte*). » ⁶⁹

Une science de l'écriture devrait donc spécifiquement répondre de la relation complexe, indécidable, entre les concepts de *Historie* et de *Geschichte*. Étant déjà engagée sur la question de l'écriture, la dislocation la plus précise dans la *Grammatologie* demeure sans doute celle saussurienne entre le signifiant et le signifié, servant de fondation à toute la déconstruction opérée, qui porte plus généralement sur l'inadéquation entre les notions traditionnellement

⁶⁷ *Ibid.*, p.94

⁶⁸ *Ibid.*, p.171

⁶⁹ *De la Grammatologie, op. cit.*, p.43

philosophiques de la parole et de l'écriture, du langage audible pur et du langage visible, qui serait impur.

De deux, et c'est ce qui permet de revenir à l'indécidabilité gödelienne vue via Livingston, la *Grammatologie* peut se lire comme « preuve » de non-fermeture du système auto-référentiel et généralisable que serait l'écriture dans son interprétation par la tradition philosophique et métaphysique. Évidemment il ne s'agit pas d'une preuve logique comme chez Gödel : il n'y a pas de démonstration de la non-fermeture, mais plutôt sa monstration par la déconstruction de l'idée de fermeture, de décidabilité, de clôture. À cet égard, l'appel à la toute fin de la première partie de *De la grammatologie*, la prescription à une nouvelle manière de penser l'écriture, se formulait ainsi :

« Il faut entendre ici cette *incompétence* de la science qui est aussi l'incompétence de la philosophie, la *clôture* de l'*epistémè*. [...] ce mouvement innommable de la *différence-même* que nous avons stratégiquement surnommé *trace*, *réserve* ou *différance*, ne pourrait s'appeler écriture que dans la clôture *historique*, c'est-à-dire dans les limites de la science et de la philosophie. »⁷⁰

Il ne s'agit donc, non pas de clôturer la philosophie du langage comme système anhistorique, mais plutôt de clôturer son histoire comme effet de système. On suggère alors qu'avec la trace et la différence, il paraît stratégiquement légitime de parler d'*indécidabilité* entre l'audible et le visible pour tenter de nommer la condition de l'écriture qui transcende la clôture de l'histoire, de l'histoire de l'*epistémè*. Pour approfondir cette idée, il faut prendre un pas de recul, questionner à rebours, « en retour », ce qui a amené Derrida à une telle prescription.

L'*enjeu* du travail déconstructif à l'œuvre dans la *Grammatologie* est de prendre conscience de la *trace* qui relie un philosophème à son principe plus large, mais qui lui échapperait toujours. Autrement dit, il s'agit de *retracer* un système de pensées vers son système plus global, qui ne se donne pourtant jamais dans la *présence*. Cela correspond, dans la question de l'écriture, à développer l'idée d'une « archi-écriture », qui est :

« Mouvement de la différence, archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, [et] ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ. (Ce qui ne veut pas dire qu'elle est un lieu réel *ailleurs*, un autre *site assignable*). »⁷¹

⁷⁰ *Ibid.*, P.142

⁷¹ *Ibid.*, p.88

L'archi-écriture devient donc la condition du système qui, spécifiquement, lui échappe, c'est-à-dire qui échappe nécessairement à tout système d'écriture réel contenu dans l'histoire empirique. Transcendant cette histoire empirique, elle se refuse à toute classification sensible, toute topique et autre architectonique, toute datation et narration. L'archi-écriture semble donc être le développement direct de la reprise derridienne du concept husserlien d'*histoire transcendante*. Baring préfère d'ailleurs parler d'une *archi-histoire*⁷², quittant le jargon husserlien de l'*Introduction* et préférant le lexique *De la Grammatologie* pour analyser la conception intermédiaire de l'histoire du cours *Histoire et vérité*, décision qui a ses limites, mais qui n'est pas saugrenue pour autant. Ces deux archi-systèmes paraissent donc comme *un seul*, qu'on suggère de nommer *l'archi-système de la trace*, pour évoquer le lien à l'écriture⁷³; *de la différance*, afin de souligner sa mouvance temporelle, c'est-à-dire l'histoire non limitée par la métaphysique de la présence; ou encore, *de l'indécidabilité*, dans le but de maximiser l'effet de formalisation systématique complexe que recherche Derrida, et évidemment pour participer à la lecture qu'on tente de développer ici. L'idée principale est que, entre un système et son archi-système, entre une écriture et l'archi-écriture, et entre le récit de l'histoire et l'archi-histoire, la clôture ne se laisse pas tracer simplement. L'archi-système de l'indécidabilité renvoie donc d'un système à l'autre, comme un jeu de tous les renvois historiques et langagiers possibles. C'est la raison pour laquelle Derrida thématise la notion de *jeu*, qui se définit par l'absence de signifié transcendantal, et donc comme un système de règles infondées dans l'absolu. On pourrait même affirmer que l'enjeu de la déconstruction dans la *Grammatologie* est de révéler l'*en-jeu*, l'état *entre* un système de pensées et l'archi-système, comme pris *dans* l'indécidabilité de l'un et l'autre.

L'archi-système de la trace se présente ainsi comme le préalable à *toute écriture* ou *toute histoire*. Le parallèle à dresser entre la déconstruction de la première, dans *De la gramatologie*, et la proto-déconstruction de la seconde, dans ce qui la précède, tient peut-être justement sur ce *goût du parallélisme* en philosophie, cette lubie de *lignes* qui ne se rencontreront jamais : la vérité ne croiserait pas l'histoire, le *phonè* s'épurerait du *grammè*, etc. Le problème ne se limite pas à un penseur ou une discipline scientifique : ni au triumvirat des H, ni à Saussure, Lévi-Strauss ou Rousseau dans la *Grammatologie*. Il fonde plutôt l'édifice entier de l'*épistémè*, c'est-

⁷² Baring, p.191

⁷³ Ce qui demeure certainement le plus pertinent dans le cadre précis de *De la Grammatologie*.

à-dire l'héritage philosophique, métaphysique, théologique, scientifique, phénoménologique de l'occident. En un mot : la déconstruction est celle du logocentrisme, cette « matrice de l'idéalisme »⁷⁴. La pensée que Derrida développe est donc celle de l'*oblique* qui rompt ce parallélisme, en une réponse plus ou moins directe à la critique adressée dans *Positions* : « Le modèle énigmatique de la *ligne* est donc cela même que la philosophie ne pouvait pas voir alors qu'elle avait les yeux ouverts sur le dedans de sa propre histoire. »⁷⁵ La ligne délimitant visiblement le système d'écriture de l'histoire devient alors l'invisible par excellence de la philosophie, du moment qu'elle perd la trace de son archi-système. Le concept de *ligne du temps*, pour illustrer le cours de l'histoire, perd incidemment son sens, tout comme la simultanéité des lignes qu'implique ce goût du parallélisme :

« La simultanéité coordonne deux présents absolus, deux points ou instants de présence, et elle reste un concept linéariste. / Le concept de *linéarisation* est bien plus efficace, fidèle et intérieur que ceux dont on se sert habituellement pour classer les écritures et décrire leur histoire. »⁷⁶

Signifiant lui-même un processus, comme le *a* de *différance*, le suffixe *-isation* que favorise Derrida se révèle plus propre à la logique du temps. Ces concepts sont donc, d'une certaine manière, autoréférentiels : ils agissent sur leur propre processus, leur propre *conceptualisation*, ils ouvrent leur l'histoire comme cette pensée de la pensée qui s'emporte elle-même. La déconstruction se conforme donc encore une fois à l'indécidabilité formaliste du système et, pour renchérir sur l'analogie à Gödel, on pourrait rappeler que ses preuves d'incomplétude dépendent du procédé mathématique de la *diagonalisation*, autre processus oblique.

Contre la logique de la ligne et participant à celle de l'oblique, *De la Grammatologie* élabore largement le concept de la trace. Relevant de la condition disloquée de l'histoire, comme un passé qui n'entre pas dans les conditions de la sensibilité, et donc ne pouvant pas s'inscrire de manière visible dans un présent : « La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. »⁷⁷ L'évident paradoxe s'éteint du moment que, dans la pure *différance*, aucun découpage, aucune délimitation anhistorique de la vérité ne se justifie dans l'absolu; ce qui se révèle comme la

⁷⁴ *Op.cit.*

⁷⁵ *Ibid.*, p.128

⁷⁶ *Ibid.*, p.127

⁷⁷ *Ibid.*, p.95

condition de possibilité des justifications et des délimitations de la vérité à un moment donné de l'histoire. Entre les ordres de la vérité, la trace se présente alors en « ni/ni », forme de l'indécidabilité employée ailleurs par Derrida :

« [...] c'est dans la zone spécifique de cette empreinte et de cette trace, dans la temporalisation d'un *vécu* qui n'est ni *dans* le monde, ni dans un « autre monde », qui n'est pas plus sonore que lumineux, pas plus *dans* le temps que *dans* l'espace, que les différences apparaissent entre les éléments ou plutôt les produisent, les font surgir comme tels et constituent des *textes*, des chaînes et des systèmes de traces. »⁷⁸

L'analogie à la condition de non-fermeture s'établit ici comme de lui-même: la trace ne se retrouve ni à l'intérieur, ni à l'extérieur des systèmes de la philosophie de l'écriture, comme l'histoire transcendantale qui devait être ni intrinsèque, ni extrinsèque à la vérité. Quand Derrida affirme que « le dehors est le dedans »⁷⁹ en marquant d'une croix le mot « est » (à la Heidegger), il faut lire que la quête de délimitation de sens entre le dehors et le dedans perd elle-même son sens, que la pensée ontologique de la présence se retire en sa trace. La trace ne transcende pas la parole pour l'écriture, ou l'*Historie* pour la *Geschichte*, et n'efface pas les divisions elles-mêmes, mais transcende bien la possibilité d'une décision entre les deux :

« Entre la conscience, la perception (interne ou externe) et « le monde », la rupture n'est peut-être pas possible, même sous la forme subtile de la réduction. C'est donc en un certain sens inouï que la parole est dans le monde, enracinée dans cette passivité que la métaphysique appelle sensibilité en général. »⁸⁰

En dernière instance, la déconstruction du dehors et du dedans montre donc non seulement la non-fermeture des systèmes de pensées, mais aussi celle du sujet pensant et rationnel de la tradition philosophique, de Platon aux formulations de l'ego de Descartes et Husserl. Il faut donc *entendre* l'incompétence de la philosophie à clôturer son propre projet par ce phonétisme déjà déterminé historiquement, fondé sur la parole intérieure vive et le « *s'entendre-parler* » gage de raison. Si rassurant était-il, il devient de moins en moins audible une fois percé obliquement ce goût du parallélisme, et cet après-goût métaphysique à la phénoménologie. L'indécidabilité formaliste d'origine gödelienne se transforme donc en une *indécision du sujet pensant*, c'est-à-dire une indécision entre son propre dedans, la parole intérieure, et son dehors,

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibid.*, p.65. Il s'agit du titre de la seconde partie du deuxième chapitre, p.65

⁸⁰ *Ibid.*, p.98

le monde et l'histoire. Cette transformation de l'indécidabilité se relève ici comme l'apport majeur de la *Grammatologie* à toute la lecture qu'on propose ici.

Comme Derrida, on se rend alors compte que « l'écriture étant de part en part historique, il est à la fois naturel et surprenant que l'intérêt scientifique pour l'écriture ait toujours pris la forme d'une histoire de l'écriture. »⁸¹ Autrement dit, que l'écriture de l'histoire et l'histoire de l'écriture se rencontre de manière aporétique, voilà qui détermine d'avance ces relations indécidables entre le passé et le présent, entre l'audible et le visible du langage, et entre le dedans et le dehors des systèmes qu'on en tire, ce qui remet en question tout discours prétendant dire le vrai de l'écriture et le vrai de l'histoire. Retiré à tout système logique toujours trop expéditivement « complet », l'écriture que pense Derrida quitte le champ de la science, se situe *dans les marges* des textes à prétention de vérité, ou encore vers les textes *en marge* de la pensée de l'*epistémè*. Il s'agit possiblement ici de sa position principale dans *Positions* : sa nouvelle recherche de textes capables de « marquer et organiser une structure de résistance à la conceptualité philosophique qui aurait prétendu les dominer, les comprendre, soit directement, soit au travers des catégories délivrées de ce fonds philosophique, celles de l'esthétique, de la rhétorique ou de la critique traditionnelles ». ⁸² Cette recherche est celle de la « littéarité » de la littérature et l'amène vers des auteurs comme Artaud, Bataille, Sollers et, pour ce qui intéresse ici particulièrement, Mallarmé.

L'intérêt particulier à ce dernier est dû au texte *La double séance*, contenu dans *La dissémination* et qui se constitue en lecture attentive de textes mallarméens : d'abord *Mimique*, mais aussi *Or* et *Crise de Vers*. Derrida y reprend et assume pleinement l'analogie au terme de Gödel, au point d'en faire un élément essentiel à son analyse de l'écriture de Mallarmé, qui devient par le fait même un exemple de structure de résistance à la tradition philosophique :

« Le motif même de la dialectique, qui a ouvert et clos la philosophie, de quelque manière qu'on le détermine et malgré les ressources qu'il entretient en elle et contre elle, c'est sans doute ce que Mallarmé a marqué de syntaxe au point de sa stérilité ou plutôt de ce qu'on appellera tout à l'heure, provisoirement, analogiquement, l'indécidable »⁸³

⁸¹ *Ibid.*, pp.110-111

⁸² *Positions, op. cit.*, p.94

⁸³ *La dissémination, op.cit.*, p.261

Et plus tard, d'ajouter :

« Mallarmé écrit “allusion” et non “illusion”. L'allusion, Mallarmé dit ailleurs “suggestion”, est bien l'opération qu'on appelle ici *par analogie* indécidable. Une proposition indécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1931, est une proposition qui, étant donné un système d'axiomes qui domine une multiplicité, n'est ni une conséquence analytique ou déductive des axiomes, ni en contradiction avec eux, ni vraie ni fausse au regard de ces axiomes. *Tertium datur*, sans synthèse. »⁸⁴

L'analogie illustre ainsi le pouvoir de la littérature d'outrepasser le principe scolastique du tiers exclus, sans pour autant recourir à une synthèse des contradictions ou une *Aufhebung*. L'écriture par *allusion* de Mallarmé, avec ses termes récurrents ne référant pas *décidément* à un signifié transcendant leur inscription précise - comme par exemple *hymen*, *or*, *pli*, ou *plume* - participerait de l'effet d'indécidabilité, à l'instar des termes derridiens de *différance*, *trace*, *supplément*, *pharmakon*, etc. L'effet en question est, selon Derrida, celui d'un « entre », d'un entre-deux-significations, ce qui peut se lire précisément comme la caractériser de non-fermeture des systèmes de langage formalisés, c'est-à-dire comme l'état du « ni dehors, ni dedans » :

« Le mot “entre” n'a aucun sens plein en lui-même. *Entre* ouvert, c'est une cheville syntaxique, non un catégorème, mais un syncatégorème, ce que les philosophes, du Moyen Âge aux *Recherches logiques* de Husserl, appellent une signification incomplète. Ce qui vaut pour « hymen » vaut, *mutatis mutandis*, pour tous les signes qui, comme *pharmakon*, *supplément*, *différance* et quelques autres, ont une valeur double, contradictoire, indécidable qui tient toujours à leur syntaxe, qu'elle soit en quelque sorte “intérieure”, articulant et combinant sous le même joug, *uph'en*, deux significations incompatibles, ou qu'elle soit “extérieure”, dépendant du code dans lequel on fait travailler le mot. »⁸⁵

La non-fermeture à l'œuvre ici doit donc se lire d'abord par son propre *uph'en* (ὕφ' ἐν), ce trait-d'union reliant sous un seul sens et sans synthèse des éléments hétérogènes. L'aspect littéraire du langage qui veut penser l'indécidabilité emporte donc cette même pensée, puisque l'analogie ou la métaphore employée doit elle-même se lire selon les règles qu'elle pose, c'est-à-dire selon un manque de règles absolues.

Se joue alors dans la lecture derridienne de Mallarmé l'effectivité du retrait à la tradition de l'ontologie, que *La Double Séance* définit comme « la possibilité présumée d'un discours sur ce qui *est*, d'un *logos* décidant et décidable de ou sur l'*on* (étant-présent). »⁸⁶ Par exemple : en analysant différentes versions de *Mimique*, Derrida remarque *en effet*, suivant Jean-Pierre

⁸⁴ *Ibid.* p.271

⁸⁵ *Ibid.* p.272

⁸⁶ *Ibid.*, p.235

Richard⁸⁷, le retrait progressif du verbe « être » dans le poème de Mallarmé. L'écriture littéraire délaissant tranquillement autant le caractère référentiel des mots que la présence de l'être, le rôle de la *syntaxe* devient central, comme pour les règles d'un système de langage auto-référentiel dans l'analogie à Gödel. Ainsi donc, si l'incarnation de cette ontologie dans la philosophie structuraliste, de filiation saussurienne, renonçait à l'écriture comme un « signifiant du signifiant », la « structure de résistance » que lit Derrida dans la poésie mallarméenne renverse la logique pour penser un « signifiant “indécidable” ». ⁸⁸ On comprend alors, comme le remarque Daniel Giovannangeli dans l'article de Derrida sur Mallarmé dans *Tableau de la littérature française*, que :

« Ce qui suspend la décision, ce n'est pas la richesse de sens, la ressource inépuisable d'un mot, c'est un certain jeu de la syntaxe (*Je suis profondément et scrupuleusement syntaxier*). Le mot *hymen* est inscrit à telle place, dans *Mimique*, qu'il est impossible de décider s'il veut dire la consommation du mariage ou le voile de virginité. La syntaxe du petit mot *or* est parfois calculée pour nous interdire de décider s'il s'agit du nom (substance métallique), de la conjonction logique ou de l'adverbe de temps. »⁸⁹

Plus loin dans son analyse de l'usage indécidablement sémantique ou syntaxique du mot « or » et du texte qui l'utilise comme titre, Derrida conclura également que « du néant lui-même il n'est pas décidé »⁹⁰, disloquant par ce recourt à la littérature toute la tradition philosophique, de Platon à Heidegger, et au-delà.

Les conséquences portent avant tout sur l'histoire de la philosophie, comme un récit qui ne se laisse plus contenir, et entre alors en *crise*. Elles se révèlent immenses et fondamentales, déconstruisant les fondements mêmes de la tradition de la vérité. Derrida emploie d'ailleurs le terme de « conséquences *critiques* », c'est-à-dire :

« celles qui doivent affecter la critique mallarméenne, puis la critique en général, liée, comme son nom l'indique, à la possibilité du décidable, κρίνειν : mais aussi les effets critiques qu'une certaine re-marque ou re-trempe de l'espacement produit sur l'opération littéraire, sur la “littérature” qui dès lors entre en crise. »⁹¹

⁸⁷ Richard, Jean-Pierre : L'univers imaginaire de Mallarmé, Éditions du Seuil, Paris, 1961, 656 p.

⁸⁸ *La Dissémination*, *op. cit.*, p.286

⁸⁹ Derrida, Jacques : « Mallarmé », dans *Tableau de la littérature française*, Gallimard, Paris, 1974, p.371 ; cité dans Giovannangeli, Daniel : *Derrida et la décision philosophique*, Bulletin d'analyse phénoménologique, Vol.10, No. 11, pp.10-11

⁹⁰ *Ibid.*, p.376; cité dans : Giovannangeli, p.12

⁹¹ *La dissémination*, p.290

Autrement dit, l'état indécidable de l'écriture, de l'archi-écriture, emporte tout avec elle dans la crise: la littérature, la philosophie, l'ontologie. À mettre des noms à la crise, au côté Mallarmé, on pense à notre triumvirat, surtout à Husserl et sa *Krisis*, avec tout ce qu'on a vu ici du commentaire de Derrida. Giovannangeli rappelle également que, dans ce commentaire, « Derrida s'est montré inquiet de la dimension *critique* de la philosophie, du geste décisive, thématique par Kant, qui s'emploie à délier la *crise*, à séparer le bon grain de l'ivraie. »⁹² On pense aussi au nom qui pourrait s'associer le plus significativement à l'origine de la crise, ou plutôt la *trace* originaire de la crise, par l'indécidabilité la plus radicale entre la littérature et l'écriture du logos : Parménide et son poème ouvrant la voie du logos, dans lequel Jean Beaufret⁹³ observait l'importance du « κρίνειν ». ⁹⁴ L'indécidabilité de l'écriture se voulant décidable se révèle donc aussi bien, voire mieux, à travers son utilisation qui excède l'idéal même du décidable, c'est-à-dire dans la littérature où l'histoire du logos et de l'être *n'est pas déjà jouée*, mais bien encore *en jeu*, sans signifié transcendantal. En somme, un « certain orage historique — la crise — l'inanité finale de ce qu'il n'y aura jamais plus autant »⁹⁵ ressort de la lecture de Mallarmé, notamment à travers *Crise de vers*, ce qui pourrait être son apport le plus important à la déconstruction en général et à la présente recherche.

À résumer ce chapitre en empruntant le constat de la *Grammatologie*, on peut dire qu'il est à la fois surprenant et naturel que la philosophie de l'histoire en arrive à une crise existentielle. Naturel, car elle a en fait toujours été en crise, dans la condition d'une indécidabilité entre son récit et son déroulement événementiel. Surprenant, car elle semble enfin décidée à l'assumer, ce à quoi participe le jeune Derrida. On a tenté ici de réaffirmer d'une double manière la façon dont il s'y prend. D'abord, par un retour rapide et didactique sur le développement de sa pensée, notamment à travers ses cours des années 1960. Se dégageait une proto-déconstruction de la philosophie de l'histoire, avec comme acteurs principaux Hegel et Heidegger, qui faisaient *aboutir* l'histoire. Il s'agissait d'un double aboutissement : d'une fin téléologique et d'un retour en deçà des divisions déterminant la pensée de l'histoire, vers l'idée d'une origine. On a également suivi Derrida dans sa propre rétrospection, contenue dans

⁹² Giovannangeli, p.13

⁹³ Beaufret, Jean : *Parménide. Le poème*. Presses universitaires de France, Quadrige, Paris, 2013 (1955), 108 p.

⁹⁴ Giovannangeli, p.14

⁹⁵ La dissémination, pp.314-315, cité dans Giovannangeli, p.12

Positions, pour comprendre en quoi il se distancie de Heidegger en l'inscrivant dans l'histoire (de la) métaphysique, et comment il forme une pensée de la relative autonomie de l'histoire, c'est-à-dire contre un idéalisme absolutiste, une pensée de la linéarité et une histoire du sens.

Ensuite, l'objectif était à la fois de rassembler et d'approfondir ces réflexions en suivant le fil de l'indécidabilité, qui s'établit dès la première publication de Derrida dans une analogie à Gödel, mais qui excède cependant largement son emploi précis. La notion clé était alors explicitement utilisée pour questionner l'historicité chez Husserl, qui serait trop imprégnée de l'idéal de décidabilité pour mener à bout sa vision d'une origine de l'idéalité qui demeurerait à venir. Derrida s'y approprie tout de même un élément essentiel au développement de sa propre pensée : l'ouverture d'une histoire transcendante par l'écriture. Par une brève relecture de *De la Grammatologie* à la lumière de ces constats, on a proposé de lier la notion d'histoire transcendante à l'archi-écriture, participant d'une indécidabilité entre un système de pensée et un archi-système de la trace, retiré à la présence. L'indécision est donc l'incapacité de répondre aux délimitations historiquement déterminées par la philosophie. La délimitation apparaît comme une non-limite tremblante et les systèmes de pensée deviennent non-fermés. À son point culminant, l'indécidabilité se réfléchissait sur le sujet pensant, sur ses propres délimitations métaphysico-phénoménologiques. L'ouverture à une nouvelle forme d'écriture a mené Derrida à penser la littérarité des textes, ce qui se retrouve dans *La Double Séance* et son analyse de Mallarmé. S'y renouvelait l'analogie à Gödel, mais s'y réalisait surtout l'effectivité du retrait à la pensée ontologique. L'indécidabilité devenait alors celle entre la sémantique et la syntaxe, renforçant l'aspect du jeu de l'écriture. Les répercussions sur la notion d'histoire se révélaient alors critiques, car la crise de l'*epistémè* débordait, et emportait avec elle tout *esprit critique* qui voulait délier la crise. En somme, comme le dit Giovannangeli : « De la figure mallarméenne de la littérature, Derrida conservera la nécessité de faire droit à l'indécidabilité qu'implique la décision. »⁹⁶

L'indécidabilité de l'histoire ne doit donc pas se lire dans la pure négativité du terme, mais bien comme un apport positif à la pensée de la déconstruction, ce qui germait déjà dans *l'Introduction* : « dans sa négativité même, la notion d'in-décidable [...] n'a un tel sens que par quelque irréductible référence à l'idéal de décidabilité ».⁹⁷ Il faut donc savoir lire la littérarité

⁹⁶ Giovannangeli, p.16

⁹⁷ *I.O.G.*, pp.39-40

du terme comme cet aspect *hétérogène* à la décidabilité, au savoir, qui l'engage toujours, comme son « histoire la plus profonde et la plus pure »⁹⁸, c'est-à-dire la plus *indécidablement pure*. Mais il faut aussi préciser que toute cette lecture indécidable ne revient jamais à un refus de l'idée de système, de connaissance ou de vérité. Dans une note de bas de page de *Positions*, Derrida spécifie plutôt résister à l'historicisme d'une métaphysique de la vérité, ne voulant pas revenir à la naïveté d'un empirisme sceptique. Comme un refus du refus de la vérité, il dit : « Je répéterai donc, laissant à cette proposition et à la forme de ce verbe tous leurs pouvoirs disséminateurs : *il faut* la vérité ». ⁹⁹ Le « il faut » porte donc la marque de l'indécidabilité avant même son association au savoir, ce qui ouvre à un tout autre champ la notion, qui doit alors considérer les acquis établis jusqu'ici : la dislocation de l'histoire, la charge de l'indécision sur le sujet, et l'état critique de la crise. Poursuivre ces idées dans les travaux plus tardifs de Derrida permettra peut-être de respecter aussi sincèrement que possible l'appel final à *Positions* : « la déconstruction systématique ne peut être une opération simplement théorique ni simplement négative. Il faut indéfiniment veiller à ce que la valeur de "pratique" ne soit pas "réappropriée" ». ¹⁰⁰

⁹⁸ *Op.cit.*

⁹⁹ *Positions*, p.80

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.125

Faut le faire

« Théorie et pratique, donc.

Faut le faire.

Quand je dis “faut le faire“, qu’est-ce que je fais? »¹⁰¹

Ces mots ouvrent le cours offert par Derrida à l’ENS-Ulm en 1975-1976, publié en 2017 et s’intitulant justement « *Théorie et pratique* ». Ce cours ne se veut pas une déconstruction de l’opposition traditionnelle qui forme l’intitulé, bien que, trois ans après *Positions*, la déconstruction a fait son nom en tant que courant important de la philosophie européenne et américaine. Or, cette ambition dissimule encore une fois une certaine vérité du cours, car il ne s’agit pas d’un simple retour sur l’histoire philosophique du couple de concepts; le cours participe bel et bien des stratégies de lecture typiquement derridiennes et produit des éléments essentiels au développement ultérieur de sa pensée. La formule « faut le faire » s’en fait le fil d’Ariane, en tant que rencontre indécidable entre le théorique et le pratique, quoique, à l’inverse du rattachement épistémique du premier chapitre, elle s’étale plutôt du côté du pratique. La forme de l’énigme s’inverse également par rapport au premier chapitre, s’établissant par la très théorique forme de la *question* : « qu’est-ce que je fais » de cet appel pratique du « faut le faire »? Ce double renversement, de la forme et du parti pris dans l’opposition pratique/théorique, sera donc aussi le redoublement de l’indécision troublant l’histoire, certes du *savoir*, mais maintenant aussi du *faire*.

Cette énigme entre dans une nouvelle dimension temporelle, celle de l’immédiateté. Il n’est plus question du « il faut savoir », comme d’un projet à long terme, mais du « faut le faire », donc du passage à l’action, du moment de la décision. De cette nouvelle formule qui doit se lire attentivement, ce qui sera fait ici, on peut déjà souligner que la perte du pronom « il » n’est pas insignifiante. D’abord, parce qu’elle renforce précisément l’exigence de l’immédiateté, comme si le temps manquait à un point tel que les questions ne se laissaient plus poser dans les règles de l’art philosophique et littéraire. Ensuite, parce qu’elle marque l’exaspération, comme si, après avoir tant travaillé à lire l’histoire disloquée de la philosophie, on en revenait au point de départ, à participer à l’une de ses oppositions classiques : faire un cours sur la théorie et la

¹⁰¹ Derrida, Jacques : *Théorie et pratique. Cours de l’ENS-Ulm 1975-1976*, Galilée, 2017, p.13

pratique, en 1975, dans le sillage de la déconstruction... faut le faire! À la fois comme un cri de ralliement et de désespoir, « faut le faire », il faut penser la théorie de la pratique et la pratique de la théorie, afin de comprendre comment toute une histoire, voire toute l'histoire, se porte en un instant, en une décision. L'histoire, marquée maintenant d'indécidabilité entre le récit vrai des événements et leur déroulement empirique, ne s'aboutit plus en sa fin ou en son origine, mais en son instantanéité, dans l'événement singulier, ce qui ne revient pourtant pas à une métaphysique de la présence. Il s'agit au contraire d'une *tout autre histoire*, qui interroge *pratiquement* sa propre indécidabilité, ce qui signifie, dans l'immédiat, une tout autre *théorie* de l'indécidable et de l'indécision. Si l'indécidabilité chez Gödel participait d'une preuve d'incomplétude, Derrida tente en quelque sorte de compléter la pensée de l'indécidable, quittant décidément l'« irréductible référence à l'idéal de décidabilité »¹⁰² de l'*Introduction*. Au contraire, en cette période où la déconstruction change de centre d'intérêt : « il reste à penser une autre indécidabilité, celle qui ne se lie plus à l'ordre du calcul entre deux pôles d'opposition mais à l'incalculable d'un tout autre : la venue ou l'appel de l'autre »¹⁰³. L'événement de la rencontre de l'autre est donc au-delà de la contemplation singulière de l'histoire comme une intersubjectivité universelle, mais se trouve plutôt dans l'exigence d'une intersubjectivité actuelle et effective, et c'est ce qui travaille maintenant à la déconstruction des oppositions classiques de la philosophie, dans une perspective ni pure, ni pure pratique, mais bien indécidablement pratique.

Ce chapitre central, par l'emplacement et par l'importance pour la lecture théorique de cette recherche, retracera donc *autant que faire se peut* la lecture derridienne de l'histoire désarticulée à son interprétation de l'événement de la rencontre de l'autre. À cette fin, on conserve la même procédure, par une première partie plutôt didactique qui investigate la déconstruction de l'opposition classique de la théorie et de la pratique, mais qui investigate aussi les ouvertures qu'elle crée pour la déconstruction de l'histoire elle-même, qui s'axe désormais sur l'événement. Elle suivra donc ce cours *Théorie et pratique*, mais également le renversement de l'histoire derridienne dans *Histoire du mensonge : Prolégomènes*.¹⁰⁴ La deuxième partie doit alors développer doublement la notion de l'indécidabilité dans la dimension pratique de

¹⁰² *Op. cit.*

¹⁰³ *Mémoires – pour Paul de Man, op. cit.*, p.133

¹⁰⁴ Derrida, Jacques : *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, L'Herne, Carnets, 2005, 126 p.

l'événement, via deux questions pratiques centrales au corpus derridien tardif: d'abord le spectre, dans *Spectres de Marx*, puis le secret, dans *Le goût du secret*. On tentera alors de rassembler ces nombreuses idées avec l'intervention de Derrida au séminaire de 1997 « *Dire l'événement, est-ce possible?* »¹⁰⁵, pour penser l'indécidabilité de l'événement d'une décision.

De l'histoire à l'événement

Au début du cours *Théorie et pratique*, Derrida planifie suivre « deux accentuations »¹⁰⁶ de la formule « faut le faire », qui développeront par ailleurs leurs propres déclinaisons. La première accentuation, pour la reformuler brièvement, est l'idée que la théorie *ne suffit plus* à la philosophie et à son histoire. « Faut le faire », donc, parce que la philosophie ne peut plus simplement penser, contempler le monde, sa mouvance, son histoire. Mais cette formule elle-même n'échappe pas à l'opposition entre la théorie et la pratique qu'a historiquement posé la philosophie, elle ne se lit qu'à travers elle, de sorte que « faut le faire » veut aussi dire « il faut penser le *faire* », comme une réflexivité du savoir sur la pratique, du « il faut savoir » - avec son indécidabilité propre - sur cette nouvelle formule:

« S'il faut savoir ce que veut dire penser, représenter, parler, dire, avoir l'intention, théoriser, spéculer, promettre, etc, pour savoir ce que faire veut dire, alors nous ne pouvons pas faire l'économie d'une énorme histoire, qui ne peut être seulement une histoire du sens ou une histoire sémantico-philosophique. »¹⁰⁷

En maintenant sa distance vis-à-vis l'idée d'une simple histoire du sens de cette opposition conceptuelle, Derrida veut pouvoir *activement penser* la transformation du « faut le faire » pratique en « que faire ? » théorique, c'est-à-dire faire la pratique de l'activité théorique. Dès cette première séance, il annonce suivre cette histoire disloquée et cette accentuation via la pensée marxienne, faisant de *Théorie et pratique* son premier travail extensif sur Marx (si l'on suit la chronologie de rédaction et non de publication, le cours étant donné 18 ans avant la publication de *Spectres de Marx*). Le choix de Marx relève presque de l'évidence pour Derrida, car il estime que la pensée marxienne demeure celle qui prend le plus radicalement en charge la

¹⁰⁵ Derrida, Jacques; Soussana, Gad; Nouss, Alexis : *Dire l'évènement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L'Harmattan, esthétiques, 2001, 112 p.

¹⁰⁶ *Théorie et pratique*, p.13

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.15

question de la pratique philosophique. Derrida renvoi évidemment à la onzième et dernière thèse sur Feuerbach¹⁰⁸, qui lui fait poser une question bien précise :

« la dernière thèse marque-t-elle la fin de la philosophie (qui se serait contenté d'interpréter) ou la fin de la seule philosophie qui se serait contentée d'interpréter, de telle sorte que ce qui serait appelé par Marx serait encore une philosophie, mais une philosophie transformant le monde, une philosophie pratico-révolutionnaire. »¹⁰⁹

Autrement dit, le sort de la philosophie est en jeu dans l'appel pratique contenu dans la dernière thèse: la philosophie est-elle condamnée prisonnière du théorique ou peut-elle aussi s'en dissocier et avoir un impact pratique sur l'histoire, et sur sa propre histoire? Pour Derrida, la question doit se reposer immédiatement sur la pensée marxienne elle-même: peut-on considérer le marxisme en tant que philosophie? Il répond alors d'une manière « très ferme et inconditionnelle » par l'affirmative de l'indécidabilité, en lisant le marxisme:

« comme *une philosophie* (quelque que puisse en être la nouveauté transformatrice ou transformée mettant en perspective toute la généalogie philosophique du couple "théorie/pratique") en interprétant-transformant l'histoire, mais sans quitter l'unité philosophique du médium dans lequel cette histoire serait à penser »¹¹⁰

Le marxisme n'outrepasse donc ni le champ qu'il ouvre, celui de la pratique, ni celui de sa provenance, la philosophie et la théorie, mais joue plutôt de son effet, dont on ne sait décider s'il ressort de la transformation pratique ou de l'interprétation théorique. Cet effet « interprétant-transformant », qu'il faut encore une fois lire par la littérarité du *uph'en*, Derrida le dégage à travers deux repères de la postérité marxienne. Le premier se situe dans l'interprétation gramscienne de la onzième thèse, qui la considère plutôt comme une opposition « à la philosophie "scolastique", purement théorique ou contemplative »¹¹¹, qu'à la philosophie en général. Gramsci précise également qu'il faut impérativement philosopher pour critiquer la

¹⁰⁸ « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer. » Marx, Karl; Engels, Friedrich : *L'idéologie allemande. Première partie FEUERBACH*, [traduction française de 1952 sur le texte original de 1845], édition électronique « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec à Chicoutimi, 2 avril 2002, consulté au :

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

En allemand original, tel que le rapporte Derrida dans *Théorie et pratique*, p.62 : « *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern* ».

¹⁰⁹ *Théorie et pratique*, op. cit., p.28

¹¹⁰ *Ibid.*, p.29

¹¹¹ Gramsci, Antonio : *Benedetto Croce et le matérialisme historique*, dans : F. Ricci (dir.), *Gramsci dans le texte*, Éditions Sociales, Paris, 1977, p.402; cité dans *Théorie et Pratique*, pp.30-31

philosophie comme le fait Marx. L'autre repère est, d'après Derrida, plus complexe : il s'agit du trajet qu'effectue la pensée d'Althusser, et sera travaillé sur plusieurs séances ultérieures.

La seconde séance ne porte cependant pas encore directement sur Althusser, mais s'entame par une reformulation du « faut le faire » qui joue de la métaphore du regard, à laquelle participe le verbe grec *theorein*. Pour Derrida, donc, « faut le faire » signifie aussi bien :

« “ça me regarde” [qui] veut dire : ça me concerne, la responsabilité m'en incombe, c'est mon affaire, c'est à moi de le faire, c'est mon domaine, c'est-à-dire le domaine où c'est à moi d'agir, de parler, de décider, etc, et même si ce domaine est un domaine d'activité théorique, le “ça me regarde” implique que j'en ai la responsabilité pratique. »¹¹²

Bien qu'il se perde légèrement à travers l'énumération, on met ici l'accent sur le terme « décider », comme un motif important à l'appel pratique, mais jouant particulièrement bien dans le « domaine d'activité théorique », ce qui a été vu au dernier chapitre. Derrida renchérit lui-même sur le terme, car en s'interrogeant sur la signification du « ça » de « ça me regarde », il souligne que « nous aurions du mal à décider s'il est en lui-même pratique ou théorique »¹¹³. Autrement dit, l'exigence de l'action, de la pratique ou de la décision se fait dans la condition indécidable du couple d'opposition qui l'engendre. Elle ne fait ici que germer, mais cette idée est bien le fil d'Ariane du cours, et de ce présent chapitre. En outre, Derrida conclut sur l'union des deux formules disant : « Faut le faire / ça me regarde : voilà le sujet »¹¹⁴, ce qui se lit dans le contexte comme « voilà le thème de la recherche en cours ». De manière plus subtile, voire risquée, on suggère cependant d'y lire également: voilà le sujet pensant pratiquement, entre le « ça me regarde » du regard extérieur de l'autre et le « faut le faire » intérieur, comme la barre oblique (autre *uph'en*) perçant le parallélisme de l'opposition; autrement dit : voilà le domaine d'indécision dans lequel se meut le sujet pensant pour produire une décision.

Mais Derrida n'enchaîne pas sur le « ça me regarde », et la suite de cette seconde séance constitue surtout un détour théorique via Kant, considéré comme pivot essentiel à la philosophie pratique, et donc comme condition de possibilité au marxisme. Derrida effectue alors un certain rapprochement - très prudent - entre Kant et le marxisme, qui débute par la limitation du

¹¹² *Ibid*, p.36

¹¹³ *Ibid*, p.37

¹¹⁴ *Idem*.

« practicisme »¹¹⁵ de la onzième thèse par la lecture althussérienne de la huitième thèse.¹¹⁶ Cette dernière traite directement du détournement de la théorie vers un « mysticisme », ce qui fait du practicisme une sorte de contrecoup à l'échec de la théorie à se faire pleinement, justement, *théorique*, c'est-à-dire rationnelle. Or, non seulement la critique kantienne pensait déjà l'unité de la raison qui précédait la division entre la raison spéculative (théorique) et la raison pratique, mais elle voyait également la pratique comme la plus à même de répondre de la raison. Derrida investit donc l'idée d'« intérêt de la raison », présente dès la première critique et contenant en elle les trois questions kantienne, mais se percevant mieux – puisqu'elle participe à la fois de la raison spéculative et pratique - dans la troisième : « *was darf ich hoffen?* »¹¹⁷ (que puis-je espérer?), qui se justifie « *weil etwas geschehen soll* »¹¹⁸ (parce que quelque chose doit arriver).

Derrida cherche donc dans l'événement à venir, dans ce qui doit arriver (*was geschehen soll*) dans l'avenir de l'histoire (*Geschichte*), à la fois l'union et la différence de l'opposition des concepts, et donc *éventuellement* leur indécidabilité. La recherche est laborieuse et se dresse partiellement en une généalogie sémantique du « *weil* » de cette justification, mais aussi de sa traduction française par « par » (de *par*-ce que). Pour résumer l'analyse aussi brièvement que possible, en sautant directement aux conclusions : les deux mots *weil* et *par* participeraient à la fois du sens justificatif (*weil* / parce que) et d'une marque de durer (*weil, weilen* / *par*, comme traversée, donc aussi « à travers » le temps ; *par* qui est aussi *per* de *perdurer, permanent*, etc.). Pour Derrida, les deux mots agiraient comme l'aiguillage du défilement du temps, comme l'élément fixe qui permet de séparer rationnellement (théoriquement) le déroulement empirique (pratique) du temps : « C'est dans le “par”, je dirais sur l'aiguillage du “par”, à travers le fonctionnement du “par” de “parce que” ou du “*weil*” que ça se divise, je veux dire qu'on va pouvoir discerner entre le rapport de l'espoir à l'événement et le rapport du savoir à l'événement ».¹¹⁹ Le mot « par », par sa polysémie, participe donc de l'effet d'hétérogénéisation

¹¹⁵ *Ibid.* p.39

¹¹⁶ « Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. » *Idéologie Allemande, op. cit.*

¹¹⁷ Kant, Immanuel : *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Hamburg, p.838. On utilise, pour la traduction française, : Kant, Emmanuel : *Critique de la raison pure*, Gallimard, Folio [Ferdinand Alquié (dir.)], p.671. Le texte en question est celui de la deuxième section du deuxième chapitre de la deuxième division : *Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft*, A : 805 / B : 833

¹¹⁸ *Ibid.* A : 806 / B : 834

¹¹⁹ *Théorie et pratique, op. cit.*, P.46

du savoir et du déroulement pratique des événements, générant par le fait même un tout autre rapport à l'histoire fondé pour Kant sur l'*espoir* (*Hoffnung*), à la fois comme l'espoir d'un événement ou comme l'événement de l'espoir. Derrida développe davantage le sens de l'effet de *traversée* du « par », en le reliant aussi sémantiquement au préfixe *trans*, notamment des termes suivants: transmission (comme transmission des événements), transcendance (comme lien au savoir spéculatif) et transformation (comme geste pratique). Il tire finalement du terme « transgression » la deuxième accentuation de la formule « faut le faire » - annoncée en première séance – car non seulement « faut le faire » *parce* que la théorie ne suffit plus, mais on s'étonne de sa transgression *par* la pratique : « “faut le faire”, c'est l'exclamation devant le culot, l'audace transgressive. »¹²⁰ Par ce détour chez Kant, et son extrapolation, on comprend que la division conceptuelle sous-tend elle-même une union des deux domaines, mais que la pratique a le potentiel de délier la raison, comme l'aiguillage du cours de l'histoire à venir. Seulement, et c'est ici qu'intervient Derrida en analysant l'événement de l'aiguillage, on trace également son indécidabilité sémantique et conceptuelle propre, révélant un effet de transgression. Si, donc, « faut le faire » parce que quelque chose doit arriver, on s'étonne tout de même de la transformation de l'histoire, s'exclamant alors d'un « faut le faire! ».

À partir d'ici, il paraît plus utile de suivre le cours *Théorie et pratique* non plus par séance, mais par les deux philosophes principalement abordés sur le reste des séances : Althusser et Heidegger. En premier lieu, donc, la deuxième accentuation sur l'élément transgressif du « faut le faire » prend pleinement son sens dans l'interprétation althussérienne de la onzième thèse, qui associe le danger de la transgression de la pensée pratique de Marx à un « pragmatisme théorique ».¹²¹ Par une interprétation encore une fois à la limite de la genèse sémantique, Derrida distingue le pragmatisme de la pratique par son effet essentiellement juridico-politique : « *Pragma* c'est déjà un faire ou une affaire engagés dans un procès, c'est la *Sache* allemande (opposée à *Ding*) ou la *causa*, la cause comme objet d'un litige, d'un débat, d'une décision à prendre, d'un jugement ou d'une sentence prenant effet et ne restant pas théorique ».¹²² Autrement dit, le « faut le faire » de la onzième thèse, son « *es kommt darauf an* », doit se lire en porte-à-faux d'un pragmatisme théorique, qui limiterait à sa simple

¹²⁰ *Ibid.*, p.50

¹²¹ Althusser, Louis : *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, p.18; cité dans *Théorie et pratique*, p.62

¹²² *Théorie et pratique*, *op.cit.*, p.65

dimension juridico-politique l'appel pratique qu'elle renferme, c'est-à-dire telle que l'histoire de la philosophie pratique la développée. Cette limitation est celle du potentiel de la prise de décision, qui serait enfermée dans l'idéal de décidabilité juridico-politique, mais aussi et surtout celle de la rigueur *théorique* de Marx sur la pratique. En effet, d'après Derrida lisant Althusser : « De même que la théorie spéculant sans pratique aboutit au mysticisme, de même la pratique sans exigence théorique, ici philosophique, la pratique dans l'horizon de la mort de la philosophie, ce serait le pragmatisme ».¹²³ Il faut donc concevoir le statut philosophique de la pensée marxienne comme l'exigence d'une rigueur *à la fois* pratique et théorique, évitant autant un irrationnel mysticisme qu'un irraisonnable pragmatisme. Pour Althusser, cela revient à inverser le primat traditionnel du philosophique sur le théorique, en ceci que le marxisme doit s'élaborer comme plus théoriquement rigoureux que la philosophie elle-même en prenant au sérieux le rôle de la pratique. Derrida retient donc que « l'instance juridique qui décide si la philosophie marxiste a droit ou non à l'existence n'est pas une instance proprement philosophique mais une instance théorique, une juridiction théorique. »¹²⁴ C'est ce qui fonde l'idée althussérienne de coupure épistémologique, en ceci que la philosophie, pour répondre réellement de *l'épistémè*, doit se défaire de son biais théoriciste et enfin réfléchir authentiquement sur la pratique. Cela dit, en situant les thèses sur Feuerbach comme le « bord antérieur extrême de cette coupure »¹²⁵, Althusser met Derrida sur ses gardes, à l'affût d'une conception linéariste de ce bord :

« Ce que nous [Derrida] retenons, pour l'instant, c'est l'interprétation de l'histoire philosophique du couple "théorie/pratique" depuis le bord interne du philosophique d'une pratique philosophique. [...] cette problématique vise le bord, vise à problématiser la sécurité que procure un bord, le trait d'un bord. Au fond, la question serait moins celle du bord interne ou du bord externe du philosophique, du dedans ou du dehors, de l'en deçà ou de l'au-delà, que la question "qu'est-ce qu'un bord?" »¹²⁶

Si Derrida annonçait ne pas faire de déconstruction dans ce cours, les réflexes déconstructivistes resurgissent ici. Dans l'indécidabilité du bord délimitant la philosophie, le marxisme devant se faire à la fois plus pratique et plus théorique que l'a historiquement été la philosophie doit donc aussi *déborder* la philosophie. Bref, Derrida cherche ici à identifier dans le marxisme la non-fermeture du jeu traditionnellement philosophique des concepts théorie/pratique, c'est-à-dire

¹²³ *Ibid.*, p.67

¹²⁴ *Ibid.*, p.72

¹²⁵ Althusser, *op. cit.*, p.25; cité dans *Théorie et pratique*, p. 74

¹²⁶ P.103-104

son indécidabilité. Il se tourne vers la comparaison qu'Althusser fait entre deux moments de la postérité de Marx : d'un côté, la *pensée* de Lénine, qui considère la philosophie déjà comme une lutte des classes, ce qui fait en sorte, d'après Althusser, que « le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie »¹²⁷; et de l'autre, la *non-pensée* de Engels, qui s'attarde plutôt à « juxtaposer des thèses – plutôt que de les penser dans l'unité de leur rapport ».¹²⁸ C'est donc, d'après Derrida, la pensée qui déborde à la philosophie : « Pensée désigne ici, en tout cas, l'opération de débordement par rapport à l'histoire de la philosophie prémarxiste ».¹²⁹

Derrida approfondie donc cette pensée via Heidegger, qui distinguait déjà entre le philosopher et le penser. Les liens entre la pensée marxienne et Heidegger peuvent sembler limités, puisque « il n'y a jamais eu de lecture marxiste effective, rigoureuse et, selon moi, [Derrida] satisfaisante de Heidegger ».¹³⁰ Mais pour Derrida, ils semblent aussi tout à fait possibles, et même féconds, puisque Heidegger reconnaissait dans la *Lettre sur l'humanisme* que les renversements de l'historicité par Marx « appartiennent à l'histoire de la vérité ».¹³¹ Pour effectuer ce rapprochement, « tout se passe autour de la question de la technique »¹³², car d'après Derrida : « on ne peut comprendre l'essence du matérialisme dialectique – et donc de son concept de production – sans se référer à l'essence de la technique, cette technique sur laquelle, dit Heidegger, “on a beaucoup écrit mais peu pensé” ».¹³³ L'objectif de Heidegger est alors encore une fois de remonter en deçà d'une détermination de la vérité, cette fois non pas avec l'*homoiosis*, mais via l'*aletheia*, qui aurait toujours été comprise comme une opération *technique* de dévoilement. Pour Derrida, cette recherche heideggérienne d'une authentique vérité pré-technologique, plus ancienne que la division pratique/théorique, ferait de la notion de vérité à la fois : 1) dans sa généralité, l'élément débordant une philosophie spécifique; et 2) dans la spécificité d'une de ses conceptions, la notion qui est débordée. Bref, pour Derrida : « la vérité déborde une vérité de la vérité, la vérité déborde, dans la pensée, une vérité déterminée de la

¹²⁷ Althusser, Louis : *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, 1972, p.44; cité dans *Théorie et pratique*, p.102

¹²⁸ *Ibid.* p. 37, cité dans *Théorie et pratique*, p.106

¹²⁹ *Théorie et pratique, op. cit.*, p.106

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ Heidegger, Martin : *Lettre sur l'humanisme*, tr. Fr. R. Munier, éd. bilingue, Aubier, Paris, p.27; cité dans *Théorie et pratique*, p.90

¹³² *Théorie et pratique, op. cit.*, p.106

¹³³ *Ibid.*, p.109

vérité. »¹³⁴ Cela fait poser en retour la question à Derrida « La vérité est-elle son bord? »¹³⁵, c'est-à-dire est-elle responsable de sa propre délimitation débordante, de sa propre non-fermeture indécidable? Pour y répondre, Derrida rapproche à ce concept de bord qu'il cherche à penser depuis la coupure épistémologique althussérienne le concept heideggérien d'*unzugängliches Unumgängliches*, d'*incontournable inaccessible*, qui serait l'objet qu'une science (une théorie) ne peut contourner, mais qui lui demeurerait impossible d'inclure dans son propre champ de recherche. Heidegger en donnait quatre exemples dans *Wissenschaft und Besinnung*¹³⁶: la nature (*physis*) à la physique, le *Dasein* à la psychologie/psychiatrie, le langage à la poétique/philologie/linguistique/etc., et la *Geschichte* à l'*Histoire*. Ce dernier incontournable nous intéresse donc particulièrement, car pour Derrida :

« il faut bien voir comment l'histoire intervient dans cette méditation, dans cette marche [la *Besinnung* de Heidegger]. Elle ne traite pas, comme s'il n'y avait pas de mutation historique, d'une structure intemporelle appelée "science" ou "théorie", et dont il suffirait de retrouver l'origine pour en saisir le continuum impassible. Il y a une science moderne, une technique moderne, et il s'y passe quelque chose de nouveau structurellement et d'essentiellement nouveau, même si pour comprendre ce nouveau il faut remonter plus haut. »¹³⁷

Ayant déjà établi au premier chapitre les traits épistémologiquement indécidables de cette opposition conceptuelle *Histoire/Geschichte*, on réalise ici que l'indécidabilité entre la pratique et la théorie s'y rapporte au-delà de son histoire de vérité *passée*, mais également comme un défi pratique de la science, un défi nouveau, immédiat, moderne, contemporain, un « faut le faire ». Autrement dit, si l'incontournable chez Heidegger peut s'apparenter à la notion d'indécidabilité qu'on tente de développer ici, c'est parce qu'il permet de penser le débordement, la non-fermeture, voire la transgression de la philosophie par la pensée marxienne, qui s'opère parce que celle-ci prend au sérieux l'indécidabilité de l'opposition théorie/pratique. Il reste donc, à partir d'ici, à développer les questions ouvertes par ce nouveau concept d'incontournable : celles de la technique et de la nouveauté structurelle qu'elle engendre pour la science moderne, bref de l'immédiateté des problèmes pratico-théoriques.

Voilà pourtant que Derrida en arrive à un point du cours éminemment intéressant quant à sa pratique. Bien que la méditation sur l'opposition conceptuelle se poursuive encore avec trois

¹³⁴ *Ibid.*, P.121

¹³⁵ *Ibid.*, p.122

¹³⁶ Heidegger, Martin : « Science et méditation » dans *Essais et conférences*, tr. Fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 (édition utilisée par J. Derrida).

¹³⁷ *Théorie et pratique, op. cit.*, p.129

séances sur Heidegger, notamment en pistant son concept d'*Unheimlichkeit*¹³⁸, l'*étrangeté* de la technique moderne, il annonce au début de la septième séance :

« Faut le faire. Eh bien, j'ai pris une décision, c'est-à-dire aussi bien un risque "pratique", pour ce séminaire [...] Je vais tenter de transformer quelque chose de ma pratique, de pratiquer autrement. [...] si formelle et minime et rhétorique ou technique que puisse vous paraître cette transformation, si secondaire qu'elle puisse vous paraître, je vous assure qu'elle constitue pour moi la transformation, je dirais presque la transgression la plus effective (*wirklich* – commenter), la plus immaitrisable qui soit, donc la plus pratique la seule même dont je pense qu'elle s'impose en tant que pour moi elle commence effectivement à transformer un discours ou un texte *sur* "théorie/pratique" en une autre pratique[...] la pratique doit maintenant changer et il faut le faire, puisque c'est la seule chose qui m'ait paru difficile ou exclue par ma loi jusqu'ici ». ¹³⁹

La nouvelle pratique pédagogique en question est celle de délaissier l'exégèse de textes et la généalogie sémantique pour lire les penseurs traités plus librement, d'où le risque pratique (et théorique). Ce changement transforme de plus en plus le texte de *Théorie et pratique* en notes préparatoires aux séances, rendant l'analyse du reste du séminaire assez ardue. Mais, comme la décision elle-même du changement de pratique revêt un poids énorme, on prend ici le risque d'en faire le point culminant du cours. Il faut donc respecter le plus sérieusement possible cette décision, et bien saisir qu'elle couvre toute l'étendue théorique du cours, c'est-à-dire qu'elle renferme en elle l'insuffisance théorique (il faut le faire), la transformation pratique de l'histoire (faut le faire!), la transgression juridico-politique de la loi que Derrida se donnait (comme pratique non-pragmatique), la justification à son audience (qui le regarde, « ça me regarde » dirait-il), bref toute l'indécidabilité du discours théorico-pratique *sur* la pratique. Pour tirer la pleine leçon de cette performance pédagogique remarquable, il faut donc à la fois suivre une nouvelle pratique de Derrida, mais également partager la décision et changer ici aussi de pratique, développant les questions de la technique moderne en d'autres lieux du corpus derridien.

On décide donc ici de renverser la dynamique historique qui a mené jusqu'à l'idée du débordement *de* la vérité (spécifique, théorique, i.e. de la philosophie strictement interprétative) *par* la vérité (générale, pensée, i.e. de la philosophie interprétative-transformatrice), pour suivre

¹³⁸ On ne peut le faire ici, mais il faudrait développer le lien qu'établit Derrida entre les pensées marxienne et heideggérienne via ce concept, qui pourrait faire échos à l'*Unheimlichkeit* de Marx dans *Spectres de Marx*, qui sera traitée plus loin.

¹³⁹ *Ibid.*, pp.139-140. Le parenthèse « (*wirklich* – commenter) » est une note de Derrida.

Derrida dans ses prolégomènes à une *Histoire du mensonge*. À la lumière de tout ce qui a été établi jusqu'ici, cette histoire qui se donne comme objet le mensonge, c'est-à-dire ce qui échappe à la vérité et ne peut donc pas s'inscrire dans un récit vrai des faits, elle semble impossible. Pourtant, en conservant à l'esprit l'idée d'indécidabilité de l'histoire, on pourrait se demander en quoi elle serait moins possible que l'histoire prétendant à la vérité, mais qui, pourtant, se construit sur l'indécidabilité entre l'*Historie* et la *Geschichte*, car :

« pourra-t-on jamais distinguer entre ces *trois choses*, à savoir 1. une histoire (*Historie*) du concept du mensonge, 2. une histoire (*Geschichte*) du mensonge, faite de tous les événements qui sont arrivés *au* mensonge ou *par* le mensonge et, d'autre part, enfin 3. une histoire vraie qui ordonne le récit (*Historie, historia rerum gestarum*) de ces mensonges ou du mensonge en général? »¹⁴⁰

Que ce soit une histoire vraie ou une histoire du mensonge, la problématique reste donc la même : celle de l'indécidabilité entre une histoire et l'archi-histoire. À l'instar d'une histoire de la vérité, il faut donc donner à une vraie histoire du mensonge un concept du mensonge qui appartienne vraiment à l'histoire (*Geschichte*), et donc qui respecte l'exigence théorique de la discipline scientifique de l'histoire (*Historie*). Le concept en question, « carré, décidable, indispensable mais aussi brut et brutal »¹⁴¹, Derrida le nomme le *franc-mensonge* et, comme chez Saint-Augustin et Kant, détermine que, pour mentir, il faut *vouloir* tromper l'*autre*. Selon Derrida, un tel concept ne fait pas que participer à l'histoire de la philosophie, mais se révèle surtout comme fondateur de la relative autonomie de la pensée pratique occidentale :

« Si j'ai pourtant insisté sur un fait massif, à savoir que cette définition brute, carrée, solide, décidable, *franche* en un mot, du mensonge cerne un concept *prévalent* dans notre culture, c'est d'abord parce qu'aucune éthique, aucun droit, aucune politique ne résisterait longtemps, justement dans notre culture, à sa disparition pure et simple. Cela, il faut le rappeler, le savoir et, au-delà du savoir le penser. »¹⁴²

On comprend de cela que si, pour élaborer une histoire, *il faut le savoir*, et que s'il faut aussi *penser* le débordement théorético-pratique, alors le mensonge déborde la philosophie et le pragmatisme théorique au même titre, voire mieux, que la vérité.

Pour faire une histoire du mensonge englobant le franc-mensonge, Derrida doit le distinguer des conceptions du *mensonge moderne* d'Alexandre Koyré ou d'Hannah Ardent, les

¹⁴⁰ *Histoire du mensonge, op. cit.*, p.32

¹⁴¹ *Ibid.*, p.27

¹⁴² P.30

deux reposant sur l'idée d'un *mensonge à soi*. Le mensonge moderne, tel que le lit Derrida, serait la réécriture de l'histoire par des acteurs politiques se mentant à eux-mêmes, ou capables de pousser les gens à se mentir à eux-mêmes. Il renferme donc les possibilités du mensonge d'État, du négationnisme et, pour donner des noms contemporains à ce que dépeint déjà *l'Histoire du mensonge*, des *fake news* et de l'ère de la post-vérité. Chez Arendt, le concept est poussé jusqu'à celui du *mensonge absolu*, qui peut se lire comme un renversement de l'eschatologie de Hegel, puisqu'il est « non pas le savoir absolu comme fin de l'histoire, mais l'histoire comme conversion au mensonge absolu »¹⁴³, mais qui révèle surtout, selon Derrida, l'incongruence du concept, puisqu'une histoire délaissant complètement l'idéal de la vérité ne pourrait pas passer pour mensongère, le menteur devant savoir la vérité pour mentir.

Si le mensonge à soi ne semble pas pouvoir s'inscrire dans une histoire du mensonge, Derrida se place stratégiquement du côté de l'idéal de la décidabilité, pour ainsi mieux évaluer la modernité du mensonge dont parle Arendt et Koyré. Il cherche à « examiner l'hypothèse d'une historicité pratique, sociale, politique, juridique, technique qui aurait transformé [l'histoire du concept du mensonge], voire [l'aurait] marqué de ruptures à l'intérieur de notre tradition ».¹⁴⁴ Cette historicité doit donc considérer la pratique du mensonge, c'est-à-dire sa performativité, ou encore le fait qu'un mensonge « vise aussi à créer un événement, à produire un effet de croyance ».¹⁴⁵ C'est en ce sens que Arendt demeure une figure *incontournable* de toute histoire du mensonge, puisqu'elle révèle l'enjeu performatif du mensonge dans la technique moderne de la manipulation de l'information, de la communication, de l'archive et des nouvelles technologies. Cela dit, comme ces performances modernes du mensonge ne s'accordent pas au concept décidable du franc-mensonge, Derrida questionne : « le mot et le concept de mensonge sont-ils désormais appropriés, compte tenu de leur histoire conceptuelle, pour désigner ces phénomènes de notre modernité politique, techno-médiatique, vers lequel Arendt aura si tôt et si lucidement orienté notre attention [...] ? »¹⁴⁶ Sa réponse est que le mensonge moderne demeure *inaccessible* à toute histoire du mensonge, et doit donc être *repensé*, comme un débordement pratique à la tradition philosophique:

¹⁴³ *Ibid.*, p.38

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.32

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.29

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp.42-43

« Il [le mensonge moderne] requiert un autre nom, une autre logique, d'autres mots, une prise en compte à la fois de quelque techno-performativité médiatique et une logique du *phantasma* (c'est-à-dire du spectral) alliée à une symptomatologie de l'inconscient vers lesquelles l'œuvre de Hannah Arendt fait signe mais qu'elle ne déploie jamais »¹⁴⁷

L'événement moderne du mensonge, par sa performance technique, ne se laisse donc pas fermée dans la décidabilité d'un système philosophique traditionnel (Platon, Augustin, Kant) ni d'ailleurs dans l'inconscient psychanalytique, ou encore dans la performativité des *speech acts* ou dans le pragmatisme américain. Pour répondre à cet incontournable inaccessible de la techno-politique moderne du mensonge, Derrida annonce une nouvelle logique spectrale, sur laquelle on reviendra en deuxième partie de chapitre.

Pour conclure ses prolégomènes, Derrida pense certaines ouvertures, mais aussi certaines limites aux travaux de Koyré et Arendt. D'abord, si Derrida reconnaît et honore ces élaborations du mensonge moderne comme remparts à l'émergence des totalitarismes, ces régimes politiques jouant du mensonge, il souligne également que la nouvelle logique à penser ne peut plus se satisfaire d'une théorie de l'opposition vrai/faux :

« La responsabilité éthique, juridique ou politique, s'il y en a, consiste à décider de l'orientation stratégique à donner à cette problématique qui reste une problématique interprétative et active, en tout cas performative, pour laquelle la vérité, pas plus que la réalité, n'est un objet donnée d'avance, qu'il s'agirait seulement de constater et de réfléchir adéquatement. [...] L'opposition véracité/mensonge est homogène à une problématique *testimonial*, nullement à une problématique épistémique du vrai-faux ou de la preuve. »¹⁴⁸

Le pouvoir décisionnel qui intéresse Derrida ne porte donc plus sur le statut épistémique de l'histoire, mais sur sa performance et l'interprétation qu'on peut en faire. Koyré, contrairement à Arendt, interprète la performance mensongère des régimes totalitaires non pas comme un effacement de la division véracité/mensonge, mais plutôt comme son renversement hiérarchique, la primauté allant alors au mensonge. Derrida y voit là deux ouvertures pour une possible histoire du mensonge : 1) la prise de conscience quant à la possibilité du mensonge au second degré, qui consisterait à « dire la vérité en sachant qu'on ne sera pas pris au sérieux »¹⁴⁹, menace techno-politique particulièrement sérieuse à l'ère des communications de masse, 2) la nécessité d'une *théorie du secret*, qui pense les actes des régimes totalitaires non comme simples

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.80

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.90

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.94

mensonges, mais comme un système cryptique, une « crypto-politologie moderne ». ¹⁵⁰ Chez Koyré, une telle théorie du secret devrait s'opposer à la notion d'*espace publique*, dispositif démocratique hérité des Lumières. Or, Derrida renverse l'idée et met en garde contre une surenchère de l'espace publique, c'est-à-dire contre la destruction du secret, car « n'y-a-t-il pas là, au nom d'un certain type de vérité objective et phénoménale, une autre semence de totalitarisme à figure démocratique? ». ¹⁵¹ Autrement dit, si on ne peut décider du secret comme mensonger ou non, alors on ne sait également dire s'il est uniquement réservé aux régimes totalitaires, ou s'il peut aussi se jouer dans les démocraties. Il faut donc redoubler de vigilance, ce qui pousse Derrida à penser « le droit au secret comme droit à la résistance contre et par-delà l'ordre délimitable du politique, voire du théologico-politique en général. » ¹⁵²

Chez d'Arendt, Derrida voit s'ouvrir une certaine possibilité pour l'histoire du mensonge par sa prise en compte sérieuse de la temporalité de l'événement du mensonge. En effet, puisque la logique devient testimoniale, la véracité de l'histoire se limite obligatoirement au passé, sur ce qui est déjà archivé. À l'inverse, puisque le mentir est aussi la « capacité d'agir » ¹⁵³ sur l'histoire, il s'oriente aussi sur l'avenir de l'histoire, comme si le menteur saisissait le levier d'aiguillage de l'histoire. Le mensonge n'est donc pas un événement historique comme les autres, puisqu'il est la possibilité même de l'action sur l'histoire: « il n'y aurait pas d'histoire en général, d'histoire politique en particulier, sans la possibilité au moins de mentir, c'est-à-dire de la liberté et de l'action ». ¹⁵⁴ Cependant, et c'est la conclusion finale à *l'Histoire du mensonge* de Derrida, Arendt doit prendre la pleine mesure de cette possibilité historique du mensonge, par-delà la conversion de l'histoire au mensonge absolu, qui voudrait toujours dire que le cours normal de l'histoire est celui de la vérité. Il faut, d'après Derrida, une histoire radicalement nouvelle, qui quitte l'idéal de la décidabilité du véracé – d'ailleurs, il s'agirait déjà d'un non-sens, puisque la décidabilité et la véracité jouent sur deux logiques différentes - et qui prend le mensonge comme une possibilité événementielle toujours-déjà en jeu, bref une histoire qui « appelle sans doute le savoir, tout le savoir possible, mais [qui] lui reste structurellement

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.95

¹⁵¹ *Ibid.*, p.96

¹⁵² *Ibid.*, P.97

¹⁵³ *Ibid.*, p.102

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.103

hétérogène ». ¹⁵⁵ Ce sera l'histoire de la logique spectrale et du secret, qui mènera à l'idée de l'indécidable décision.

En résumé, au-delà d'une histoire théorique du vraie, le problème de l'indécidabilité se rencontre également, et même davantage, du moment qu'on considère sérieusement la désarticulation des concepts classiquement philosophiques de la théorie et de la pratique. On a suivi ici cette désarticulation par le cours *Théorie et pratique*, et sa formule principale « faut le faire », qui rassemble l'insuffisance de la théorie et la transgression pratique de l'histoire. Ce faisant, on réalise que Derrida conjure le spectre de Marx plus tôt qu'on le croyait, traitant sérieusement de sa pensée théorico-pratique, notamment par des détours chez Kant, Gramsci, Althusser et Heidegger. L'enjeu est de mesurer le débordement de la philosophie qui se contente d'interpréter le monde par une philosophie l'interprétant-transformant, c'est-à-dire une philosophie à la fois plus rigoureuse dans sa théorie et dans sa pratique. La pensée sur le vrai devenait alors à la fois débordante et débordée, et forçait un changement de pratique théorique pour penser l'événement de l'aiguillage de l'histoire, ouvrant notamment vers les questions de la modernité et de la technique. On s'est donc dirigé vers l'*Histoire du mensonge*, qui considérait ces questions dans une perspective inverse à celle établie jusqu'ici, celle d'une histoire qui devait traiter de la performativité de l'événement qui se dérobe au récit de la vérité : le mensonge. Par contraste au concept historiquement et pratiquement nécessaire du franc-mensonge, les pensées de Koyré et Arendt sur le mensonge moderne ouvraient à de nouvelles questions sur la technique en politique et sur la réécriture de l'histoire dont on ne sait dire si elle est un mensonge. L'événement de l'aiguillage indécidablement vérace ou mensonger que cherche à penser Derrida est donc celui d'une *toute autre histoire* et son analyse doit pouvoir penser son débordement à l'idéal de la décidabilité par une logique spectrale, dessinant également une théorie du secret.

Le spectre de l'indécidable et son secret

Il faut donc entamer cette analyse en suivant d'abord la notion de spectralité chez Derrida, ce qui mène à la conjuration du texte qui hante cette présente recherche depuis le tout

¹⁵⁵ *Ibid*, p.113

début, et qui use pleinement de la thématique du spectre. On pense évidemment à *Spectres de Marx*, mais on voudrait surtout pouvoir resserrer l'analyse sur la partie du texte qui s'engage déjà sur la question du secret, c'est-à-dire la dernière partie du dernier chapitre - et donc ce qui peut plus ou moins se présenter comme conclusion au livre - qui s'attarde extensivement au passage primordial du *Capital* qu'est *Le fétichisme de la marchandise et son secret*.¹⁵⁶ Il faut rappeler avant cela que *Spectres de Marx* traite de la métaphore du spectre chez Marx sous toutes ses coutures. D'abord, des métaphores que Marx utilise lui-même, du spectre hantant l'Europe à l'ouverture du *Manifeste du parti communiste*, jusqu'à celle du fétichisme qui sera travaillée ici, en passant par l'*Idéologie allemande* qui « use et abuse de cette équivoque [du *Geist*] ». ¹⁵⁷ Car il faut aussi rappeler que le champ lexical de la spectralité est large, incluant notamment les termes de *fantôme* (*Gespensst*), de revenant, de *hantise* (*es spuk*), et joue de l'équivocité en Français comme en Allemand de l'*esprit* (*Geist*). Ensuite, il y a le spectre de Marx lui-même, que Derrida tente de conjurer, pour mieux comprendre comment la pensée marxienne est devenue celle qui aujourd'hui peut hanter l'Europe, et au-delà.

Dans le passage du dernier chapitre de *Spectres de Marx* qui intéresse ici, l'analyse porte sur la phénoménalisation particulière du spectre, c'est-à-dire sur son apparition effective par-delà le fait que, en sa qualité spectrale, *il ne puisse pas apparaître*, d'où le titre de ce chapitre : *Apparition de l'inapparent*. Derrida cherche donc à comprendre en quoi un spectre en vient à *hanter*, et donc en ce qui concerne le passage du *fétichisme*, ce qui hante la marchandise au point d'en faire un *secret*. D'un point de vue sémantique, la *hantise* se confondrait avec l'*habitation* d'un lieu, c'est-à-dire l'occupation de l'espace. Ce doit donc être par sa dimension temporelle, et non spatiale, que la hantise se différencie de la simple habitation. Derrida pense alors le spectre comme l'occupant d'un temps *disloqué*, et ce dès l'exergue à son livre, tiré de l'histoire de fantôme par excellence qu'est *Hamlet* (par ailleurs, aussi traitée par Marx) : « *the time is out of joint* »¹⁵⁸, le temps est hors de ses gonds. Donc, dans l'analyse du *fétichisme de la marchandise*, on sait très bien où se situe le spectre - précisément dans la marchandise- mais, on ne sait pas exactement *quand* il entre en scène. Voilà le secret que Marx cherche à percer, et

¹⁵⁶ Marx, Karl : *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872*, Nikol Verlag, Hamburg, 2018, 762 p.; pour la traduction française on utilise : Marx, Karl : *Le capital. Livre I*, [dir. : Jean-Pierre Lefèbvre], Presses universitaires de France, Quadrige, Paris, 2014, 940 p.

¹⁵⁷ *Spectres de Marx*, op. cit., p.201

¹⁵⁸ *Ibid*, p.20

Derrida à thématiser. Ce dernier relève alors cette première caractéristique essentielle du spectre chez Marx : le caractère « sensible suprasensible »¹⁵⁹ de la marchandise comme l'indécidabilité des formes de sa sensibilité : son espace, mais surtout son temps.

De plus, comme on sait aussi que, chez Marx, le secret du fétichisme de la marchandise pointe vers sa valeur d'échange, et non sa valeur d'usage qui « ne comporte rien de mystérieux »¹⁶⁰, Derrida identifie une autre caractéristique essentielle du spectre : celle d'être toujours déjà dans un *socius*, dans une relation intersubjective avec l'être hanté, ou même avec d'autres spectres. Car la marchandise se différencie de l'objet uniquement doté de valeur d'usage - c'est-à-dire qui dépend simplement des fins du travail pour lesquelles il a été conçu - à partir du moment où ses propres qualités sensibles-suprasensibles entre dans un rapport d'échange avec celles des autres marchandises, comme si la marchandise s'animait elle-même vers le marché. Il semble donc que, en tant qu'apparition de l'inapparent, le spectre de la marchandise ne réponde d'une logique ni phénoménologique, ni ontologique, mais qu'il s'engage malgré tout dans une rencontre de l'Autre, ce qui permet de le penser dans un ordre d'emblée pratique, voire éthique. Ainsi donc, si le spectre se trouve toujours *déjà là*, alors il habite tout lieu sans jamais attendre l'hospitalité de l'être hanté, il est comme « un étranger qui se trouve déjà au-dedans (*das Heimliche-Unheimliche*) »¹⁶¹. Cette parenthèse est particulièrement importante, puisqu'elle est une autre qualité du spectre que Derrida reconnaît chez Marx, qui regrouperait, pour ainsi dire, les deux précédentes. En effet, la rencontre sociale du spectre sensible-suprasensible devient celle d'un *revenant*, de la revenance, du retour du familier et de l'habituel (*Heimliche*), ce qui n'élimine pas son caractère inhabituel, c'est-à-dire son étrangeté terrifiante (*Unheimliche*). Derrida reconnaît donc chez Marx une conception du spectre qui dépasse l'*Unheimlichkeit*, l'effroi, telle qu'on pourrait le concevoir avec les concepts freudien ou heideggérien, ce dont parle aussi Derrida, mais dont on ne peut entrer en détail ici. Cette autre indécision entre l'habituel-inhabituel est aussi ce qui permet proprement de penser la logique spectrale derridienne dans sa participation à la logique de l'indécidabilité, puisque Derrida dit : « On confond ce qui est, contradictoirement, indécidablement, *heimliche-unheimliche*, avec le terrible ou l'effrayant (*mit dem Grauenhaften*). Or l'effroi, ce n'est pas bon

¹⁵⁹ *Le Capital*, p.81; cité dans *Spectres de Marx*, p.246

¹⁶⁰ *Idem*.

¹⁶¹ *Spectres de Marx, op.cit.* p.273

pour la sérénité de la recherche ni pour la distinction analytique des concepts. »¹⁶² La hantise au sens derridien s'apparente donc avec la rencontre d'un Autre à travers une indécidabilité fondamentale, c'est-à-dire de l'Autre en tant qu'on ne sait pas s'il est apparent ou inapparent, sensible ou suprasensible, familier ou terrifiant, et même s'il puisse être distingué analytiquement ou doit rester secret. On pourrait donc dire que le spectre (l'esprit) chez Derrida est avant tout un spectre (un continuum) d'indécidabilité.

À partir de là, Derrida s'engage à tester cette logique de la hantise, cette hantologie, sur la pensée de Marx elle-même, usant de stratégies déconstructivistes. Précisément, il questionne la décision de faire reposer tout le secret du fétichisme sur la valeur d'échange de la marchandise, car en toute logique spectrale, *on ne sait pas quand entre le spectre*. Certes, sa rencontre n'est possible qu'à partir de la socialisation de la marchandise, donc dans cette forme-échange, mais il faut tout de même que le caractère inhabituel-suprasensible de cette rencontre puisse se lire à partir de son caractère habituel-sensible. Derrida entend par là que la possibilité de l'échange immatérielle et suprasensible d'un objet dépend toujours, dans l'immédiat, dans l'événement de sa marchandisation, de son usage matériel et sensible. Le raisonnement s'apparente à une déduction logique sur la relation entre les concepts de valeur d'usage et valeur d'échange, mais comme elle s'opère depuis la métaphore du spectre, on pourrait affirmer qu'il s'agit en fait d'une *déduction hantologique*, ce qui investit l'usage même de concepts :

« Hanter ne veut pas dire être présent, et il faut introduire la hantise dans la construction même d'un concept. De tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps. Voilà ce que nous appellerions une hantologie. L'ontologie ne s'y oppose que dans un mouvement d'exorcisme. L'ontologie est une conjuration. »¹⁶³

L'hantologie que développe Derrida est donc extensive, voire compréhensive, en s'opposant à l'ontologie, qui veut délimiter l'essence matérielle sensible et familière de l'être, et qui exorciserait ou conjurerait précocement le spectre de la marchandise en définissant rigide-ment le concept de valeur d'échange. Or, comme le spectre est *toujours déjà là* (et donc là dans la valeur d'usage), on peut se demander comment Marx pourrait échapper à cette précocité ontologique, car, en bon analyste, il se doit de trancher conceptuellement son objet d'étude. Derrida demeure pleinement conscient de cette inévitabilité et ne minimise pas l'importance du

¹⁶² *Ibid.*, p.275

¹⁶³ *Ibid.*, p.255

projet de Marx et de son analyse du fétichisme : « cette phase critique [du *Capital*] ne se détruirait pas du tout, elle ne se discréditerait pas. Du moins n'annulerait-elle pas le tout de son événement et de son inauguralité. »¹⁶⁴ Si Marx peut paraître ici trop interpréteur du monde, il réussirait tout de même à créer l'événement, précisément par cette logique spectrale. Seulement, pour Derrida, il reste au travail théorique, qui se veut toujours de plus en plus rigoureux sur le plan théorico-pratique, à maintenir ouvertes (non-fermées) les possibilités de débordement à la spectralisation marxienne. Bref, pour Derrida, il faut *toujours encore* préserver la logique du spectre.

À cet escient, il considère plusieurs ouvertures possibles, mais particulièrement celle de la question messianique, c'est-à-dire de la réflexion sur ce qui s'annonce à *venir*, en ceci qu'il faut pouvoir la penser en considérant la dislocation spectrale du temps. Sur ce messianique, Derrida cherche surtout à penser le lien entre la religion (rappelons que Marx use de l'analogie religieuse¹⁶⁵) et la technique, celle-ci jouant, comme on l'a vu, un rôle de distorsion de la testimonialité de l'histoire, accentuant cette logique spectrale. Devant ces technologies de l'information, l'esprit messianique que Derrida cherche à penser se trouve en état d'*hésitation* par rapport aux nouvelles formes que prend l'événement, qui devient télévisé, virtuel, en direct, décontextualisé, etc. Il faut donc encore un fois penser l'indécidabilité de l'événement, mais en ceci que cette hésitation messianique ouvre la possibilité même de la décision : « 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. »¹⁶⁶ Si Derrida affirme que ces questions sur la technique et le messianique « nous oblige à penser, à partir de là, un autre espace pour la démocratie. Pour la démocratie à venir et donc pour la justice. »¹⁶⁷, il semble donc que cette préoccupation pratique porte, au-delà de l'indécidabilité, sur le *spectre de la décision*, comme une pré-occupation de la justice, c'est-à-dire ce qui l'a toujours déjà hantée. Ce sera l'objet du dernier chapitre.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.261

¹⁶⁵ *La Capital*, p.83 : « Si bien que pour trouver une analogie [au fétichisme de la marchandise], nous devons nous échapper vers les zones nébuleuses du monde religieux. »; *Das Kapital*, p.85 « *Um daher ein Gleichnis zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten.* »

¹⁶⁶ *Spectres de Marx*, op. cit., p.269

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.268

Avant cela, il faut voir l'ouverture messianique du côté de la religion, ou plutôt de sa relation complexe avec la religion, car Derrida cherche en fait la possibilité de dissocier le *messianisme* de sa forme religieuse, abrahamique par exemple, pour mieux penser le *messianique* comme « structure d'expérience »¹⁶⁸ de l'attente « sans horizon d'attente ».¹⁶⁹ Autrement dit, si le messianique est la structure hésitante de l'expérience même de la décision, elle est aussi son attente inattendue. Derrida cherche ici à penser l'espoir de l'événement à venir en préservant la possibilité que la rencontre du spectre se fasse en arrivant depuis l'avenir, comme si la figure du messie pouvait se faire de manière (athéologiquement) spectrale. Il s'agit en quelque sorte de la fondation conceptuelle à l'importante idée derridienne de l'« hospitalité absolue »¹⁷⁰, qui est la réceptivité inconditionnelle de ce dont *on ne sait pas quand il arrive*, au point de pouvoir penser le messianique comme le *désespoir* du messianisme. Il faut souligner au passage que, même s'il n'est pas nommé ici, Kant se cache derrière Marx, comme dans *Théorie et pratique*, car en retournant l'hantologie marxienne sur elle-même, Derrida peut opposer sa propre vision du messianique à la téléologie de la troisième question kantienne fondée sur l'*espoir* de l'événement à venir. En conclusion sur cette ouverture vers le messianique sans messianisme, de cette attente dans le désespoir, Derrida affirme :

« Mais sans ce désespoir-là, et si l'on pouvait compter sur ce qui vient, l'espérance ne serait que le calcul d'un programme. On aurait la prospective mais on n'attendrait plus rien ni personne. Le droit sans la justice. On n'inviterait plus, ni corps ni âme, on ne recevrait plus de visite, on ne penserait même plus à voir. À voir venir. Ce « messianisme » qui désespère, certains, dont je ne m'exclus pas, lui trouveront peut-être un goût curieux, parfois un goût de mort. Il est vrai que ce goût est avant tout un goût, un avant-goût, et par essence il est curieux. Curieux de cela même qu'il conjure - et qui laisse à désirer. »¹⁷¹

C'est donc dans le désespoir de l'incalculabilité du programme, de l'indécidabilité de l'histoire de l'événement à venir, que doit émerger la responsabilité de l'hospitalité de l'inattendu. L'ouverture à l'hantologie consiste donc à ne pas revenir, depuis ce dégoût du désespoir, au goût du parallélisme d'un idéal historique de décidabilité. À l'inverse, il semble que la face cachée, secrète, de l'expérience messianique qu'est la désespérance s'ouvre sur une idée de la justice illimitée au droit, sur une justice non pragmatique et encore indécidablement théorico-

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.266

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ *Spectres de Marx*, p.66

¹⁷¹ *Ibid.*, pp.267-268

pratique, cette justice dont, plus tôt dans *Spectres de Marx*, Derrida disait qu'elle se faisait l'indéconstructible même :

« ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, 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 [...] »¹⁷²

Tout le projet de la déconstruction semble ainsi s'orienter sur le goût de la justice qui serait aussi un goût du secret attisé par la hantise du spectre de la (in-)décision. Pour comprendre cette ouverture depuis la performativité de l'événement historique, il faut dès à présent glisser un mot sur les entretiens de 1993-1995 entre Derrida et Maurizio Ferraris qui furent publiées en 2018 sous ce nom de *Le goût du secret*. La discussion s'y poursuit plus ou moins d'elle-même, puisque Derrida annonce encore la justice hantologiquement : « la justice excède tout cela que suppose la dislocation, elle est *out of joint*. »¹⁷³ Certes, l'histoire de fantôme se poursuit, mais elle évolue aussi rapidement, puisque quelques lignes plus loin, il ajoute : « La déconstruction est la justice, dans la disproportion entre l'autre et moi, entre moi et moi comme l'autre... »¹⁷⁴. Il n'est donc plus question de n'importe quel spectre *comme* autre, mais bien du spectre *de* l'Autre lui-même, de l'apparition inapparente d'une autre subjectivité morale qui hante le sujet de la philosophie pratique, c'est-à-dire le sujet logocentrique de l'histoire philosophique en cours de déconstruction. Derrida enchaîne alors sur la question du secret, qu'il considère comme :

« la non-phénoménalité même de l'expérience, comme quelque chose qui est au-delà de l'opposition du phénomène et du non-phénomène, et qui est l'élément même de l'existence, à savoir que même si je pouvais tout dire, il y a un reste qui est ma singularité irremplaçable et qui est secrète même sans que j'aie à cacher quoi que ce soit. »¹⁷⁵

Par cette condition de passivité résiduelle, d'indécidable phénoménalité, et de possibilité de l'expérience, il semble bien que le secret relève de l'événement spectral : il est ce qui advient sans attente, ce qui est aiguillé à la rencontre de l'apparition de l'inapparent. Ce secret qui doit placer le sujet devant le spectre de l'Autre reflète donc le sujet sur lui-même, sur sa propre singularité, comme itérabilité devant l'altérité, dont Ferraris rappelle d'ailleurs la même origine

¹⁷² *Ibid.*, p.102

¹⁷³ *Ibid.*, p.69

¹⁷⁴ *Idem.*, p.69

¹⁷⁵ *Ibid.*, P.69-70

sémantique. Derrida entend, certes, la possibilité même de l'expérience subjective, « l'autobiographie [étant] le lieu du secret »¹⁷⁶, mais il entend surtout la fondation de la sociabilité, de l'intersubjectivité, par un partage de la possibilité même du secret :

« D'une certaine manière, ce secret dont nous parlons sans pouvoir le dire est paradoxalement, comme le bon sens chez Descartes, la chose la mieux partagée; mais c'est le partage de ce qui ne se partage pas : nous savons en commun que nous n'avons rien en commun. Il peut y avoir un consensus sans limite à ce sujet, mais ce consensus ne sert à rien, puisque c'est un consensus au sujet du fait que le singulier est singulier, que l'autre est l'autre, que *tout autre est tout autre.* »¹⁷⁷

Si le spectre était obligatoirement dans un socius, c'est son reste, le secret, qui semble pouvoir fonder l'effectivité des rapports intersubjectifs, et donc la possibilité de justice; c'est en ce sens qu'il faut prendre cette fameuse formule du *tout autre est tout autre*. Derrida rappellera d'ailleurs ce qu'il avançait dans *l'Histoire du mensonge*, à savoir que la préservation du secret doit se dresser comme rempart contre le « devenir-totalitaire de la démocratie »¹⁷⁸, en ceci qu'il ne répond ni de la logique épistémologique du vrai et du faux, ni de la logique testimoniale du véridique et du mensonger; il ne se résume donc en aucun cas à l'outil totalitaire du mensonge, que ce dernier soit franc ou encore son renversement et sa surenchère par la techno-politique moderne de l'espace public.

Si la possibilité démocratique du secret concluait l'entretien à ce sujet, celui qui suit revient sur les thèmes qui ont permis d'arriver jusque-là, à savoir la formule du « il faut » - ce qui confirme par ailleurs l'importance qu'elle a pour Derrida - et puis sur les problèmes de l'histoire. Sur le « il faut », Derrida semble se départir plus radicalement de sa dimension théorique (le savoir), mais aussi de sa dimension pratique (le faire), et donc de leur indécidabilité. En répondant à une question de Ferraris sur la faiblesse de la déconstruction à produire un savoir ou une action, Derrida dépouille le « il faut », qui se retrouve seul avec lui-même :

« il y a quelqu'un, quelque chose, qui arrive, qui nous arrive, et qui n'a pas besoin de nous pour (nous) arriver. Et ce rapport à l'événement ou l'altérité, aussi bien qu'en la chance ou à l'occasion, nous laisse complètement désarmés; et il faut être désarmé. Le *il faut* dit oui à l'événement, c'est plus fort que moi; c'était avant moi; le *il faut* c'est toujours la reconnaissance de ce qui est plus fort que moi. / Et *il faut* le *il " faut "* ». ¹⁷⁹

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.70

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.71

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.72

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.76-77

On comprend donc que ce quelqu'un ou ce quelque chose qui arrive sans attendre est encore une fois le spectre de l'Autre, mais on découvre ici que l'hospitalité avec laquelle on doit l'accueillir est faible devant sa force. L'hospitalité derridienne est donc celle du désarmement, c'est-à-dire de la reconnaissance de sa propre faiblesse, qui, on voudrait suggérer, est la faiblesse de la décision. Lorsque Derrida parlait du « moi comme l'autre »¹⁸⁰ on entend donc le moi qui est hanté par un spectre dont la décision de me hanter est plus forte que ma possible décision d'y résister. L'indécision dont on tente de traiter avec Derrida relève donc de la décision du spectre, celui-ci étant, comme on l'a vu, le spectre (*Geist* ou continuum) de l'indécidabilité.

C'est ce qui permet de répondre aussi aux problèmes de l'histoire en philosophie, dans une sorte de clôture sur son in-clôture. En effet, Derrida affirme après cette discussion sur l'hospitalité désarmante devant le spectre que : « tout ce que nous [Derrida et Ferraris] venons de dire marque la limite de la philosophie de l'histoire ».¹⁸¹ Il ajoute un peu plus loin :

« il suffit qu'il y ait de la performance performative pour que la philosophie de l'histoire trouve sa limite : la philosophie de l'histoire dit ce qu'il y a eu, ce qu'il y a et ce qu'il y aura, elle ne fait pas de place à la performance. Et dès qu'il y a du performatif, et que quelque chose arrive par le discours et dans le discours, la philosophie de l'histoire est en panne. »¹⁸²

L'hantologie de la décision semble donc se dresser comme refus de dépanner la philosophie de l'histoire, et donc aussi comme un refus de l'espoir d'agir sur elle, ce qui peut rétroactivement se poser comme réponse à la crise existentielle de la philosophie française de l'histoire. Ce refus de forcer les choses, le savoir et le faire de l'événement, ce traduit alors en faiblesse, en désespoir d'une force. C'est la raison pour laquelle l'indéconstructible justice à penser, comme ce qui déborde au vrai-faux ou au véracemensonger de l'histoire, doit advenir messianiquement (sans messianisme), dans l'hospitalité de l'inattendu, de l'inapparent, de la décision qui se refuse à la décidabilité. Cette décision indécidable, depuis sa double condition déconstructible « comme possibilité ou comme destin »¹⁸³, jusqu'à sa secrète condition d'indéconstructible justice, est donc précisément l'objet de notre recherche et sera traitée frontalement dans le dernier chapitre.

¹⁸⁰ *Op.cit.*

¹⁸¹ *Le goût du secret*, p.77

¹⁸² *Ibid.*, p.78

¹⁸³ *Op. cit.*

Avant cela, pour conclure ce chapitre sur l'indécidabilité dans un sens pratique, c'est-à-dire dans sa capacité à faire l'événement, par-delà le savoir, mais l'engageant dans une dimension spectrale et secrète, il faut répondre à une question qui hantait toujours déjà la réflexion: « *Dire l'événement, est-ce possible?* ». On emprunte ici le titre à un séminaire de 1997 auquel participa Derrida. La question-titre n'est pas de lui, mais, dans son intervention-réponse intitulée « *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement* »¹⁸⁴, Derrida y pèse tous ses mots. Il interroge également la forme de la question elle-même; interrogation avec laquelle on a articulé les deux premiers chapitres de la recherche. Comme réponse préliminaire à la question-titre, dont la forme est dichotomique, Derrida répond donc par un « oui ». Or, le « oui » en question est bien *en* question, *dans* la question : il n'arrive pas après elle, mais hante sa forme comme un « il faut accepter la discussion et répondre », comme un acquiescement préalable au dialogue qu'engendrera la question une fois posée : « Il y a donc au cœur de la question un certain "oui", un "oui" à, un "oui" à l'autre qui n'est peut-être pas sans rapport à un "oui" à l'événement, c'est-à-dire à un "oui" à ce qui vient, au laisser-venir ».¹⁸⁵ Il s'agit donc d'un «oui » aussi désarmant que le « il faut, le il faut » du *Goût du secret*. Derrida relie alors rapidement – car « l'événement c'est ce qui va très vite »¹⁸⁶ - la question de l'événement à la rencontre de l'autre et, suivant Lévinas, à l'ouverture de la justice : « La question, la naissance de la question ne fait qu'un, selon Lévinas, avec ce qui me met en question dans la justice, et le "oui" à l'autre est impliqué dans la naissance de la question comme justice ».¹⁸⁷ L'acquiescement hantant la question, dans son indécidabilité théorico-pratique, se retrouve donc comme condition de possibilité de la justice messianique.

La réflexion de Derrida s'oriente ensuite sur le mot « dire », dans une analyse classique entre le constatif et le performatif. Comme lorsqu'il demandait « Quand je dis "faut le faire", qu'est-ce que je fais? »¹⁸⁸, il s'interroge à savoir si le « dire l'événement » participe plutôt d'un côté constatif, théorique, interprétatif, ou d'un côté performatif, pratique, transformant. On se doute donc que la réponse persiste dans la même indécidabilité entre les deux camps, mais on s'intéresse surtout au fait qu'elle engage le même domaine de la techno-politique moderne

¹⁸⁴ *Dire l'événement est-ce possible?*, pp.79-112

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.84

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.85

¹⁸⁸ *Op. cit.*

traitée depuis l'histoire du mensonge, à travers les changements technologiques du traitement de l'information qui, prétendument, donneraient une plus grande capacité à dire l'événement aux médias, aux États, et même aux acteurs interétatiques. Bref, en plus du « oui » à la question, une vigilance envers tous ceux qui prétendent pouvoir dire l'événement hante également la réflexion de Derrida sur l'événement. Derrida analyse ensuite cinq indécidables événements, cinq spectres dont on ne sait dire s'ils sont que dits ou performés, et qui impliquent toujours déjà une idée de l'Autre. Ce sont les événements de l'aveu, du don, du pardon, de l'invention, et de l'hospitalité, tous largement traités dans l'œuvre derridienne tardive, et donc particulièrement riches de sens dans la pensée de la déconstruction. Pour résumer la logique des cinq événements en une seule, qu'on nommerait la *logique de l'événement indécidable*, ou encore *l'hantologique de l'événement*, elle relève du paradoxe entre son énoncé et sa performance, c'est-à-dire de sa possibilité impossible : « L'événement, s'il y en a, consiste à faire l'impossible. »¹⁸⁹ Ainsi, un aveu dit l'événement et la responsabilité d'une faute, mais agit secrètement comme déculpabilisation du fautif; le don ou le pardon ne peuvent être authentiques que si le récipiendaire et le donateur ne savent pas qu'ils se trouvent dans une relation de donation ou de pardon; la vraie invention serait celle qui advient sans que les conditions de possibilité historiques et technologiques soient réunies; et une pure hospitalité, dont on trouvait la fondation théorique dans l'ouverture messianique, exigerait la réception de l'autre sans aucune invitation, et même sans aucune garantie qu'il ne soit pas, en réalité, un ennemi. Derrida tire de là la caractéristique de *verticalité* de l'événement qui s'abat sur le cours horizontal de l'histoire : « À l'horizontale, je le vois venir, je le pré-vois, je le pré-dis et l'événement c'est ce qui ne peut être dit mais jamais prédit. Un événement prédit n'est pas un événement. »¹⁹⁰ La condition de possibilité du dire de l'événement est donc dans l'impossibilité même de son occurrence, et c'est en ce sens qu'on doit lire le titre de la participation de Derrida à ce séminaire. Cette verticalité s'inscrit précisément dans la logique spectrale, car tout comme l'événement de l'hospitalité, il faut savoir accueillir l'événement dans toute l'étrangeté de son arrivée. Bref, l'apparition de l'événement est celle de l'inapparent, et son impossibilité « ne peut être accueillie que comme retour, revenance, revenance spectrale ». ¹⁹¹

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.94

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.97

¹⁹¹ *Ibid.*, p.98

Que ce rapport entre la possibilité et l'impossibilité de l'événement soit « un rapport tel que, dans l'expérience que j'ai de l'événement, le fait que l'événement aura été impossible dans sa structure, cela continue de hanter la possibilité »¹⁹², cela peut se lire comme l'indécidabilité du possible-impossible de l'histoire. Mais, en réponse à une question posée après son intervention, Derrida fait encore une fois l'événement dans ce qui ressemble à un aveu : « Je suis tenté au contraire par une pensée de la décision – au fond je n'ai pas prononcé le mot de *décision*, mais c'est à cela que je pensais en vérité -, comme quelque chose qui transformerait aussi la logique de la décision ». ¹⁹³ Derrida souligne donc une fois de plus, et à gros trait, le terme de décision, le plaçant sur le même piédestal des autres concepts clé de sa pensée pratique. On doit donc lire cet aveu avec toute l'indécidabilité du possible-impossible que Derrida soulignait dans son intervention, et mesurer l'ampleur de la spectralité de la décision avant même son apparition dans ce séminaire, ou dans *Spectres de Marx*, ou dans *Théorie et pratique*. À prendre le risque d'une décision, car il faut rappeler que pour Derrida toute décision est le risque même, on oserait dire que la décision apparaît ici comme le spectre par excellence de la pensée derridienne, en général. Il semble donc important de citer longuement ce qui suit cet aveu et statue sur ce terme devenu si central :

« Une décision devrait déchirer – c'est ce que veut dire le mot *décision*- par conséquent devrait interrompre la trame du possible. Chaque fois que je dis "ma décision" ou bien "je décide", on peut être sûr que je me trompe. Ma décision devrait être, - je sais que cette proposition paraît inacceptable en toute logique classique -, la décision devrait être en fait la décision de l'autre. Cela ne m'exempt ou ne m'exonère d'aucune responsabilité. Ma décision ne peut jamais être la mienne, elle est toujours la décision de l'autre en moi et je suis d'une certaine manière passif dans la décision. Pour qu'une décision fasse événement, pour qu'elle interrompe mon pouvoir, ma capacité, mon possible, et pour qu'elle interrompe le cours ordinaire de l'histoire, il faut que je subisse ma décision, ce qui est évidemment inacceptable en toute logique. Je voudrais donc essayer d'élaborer une pensée de la décision qui soit toujours décision de l'autre, parce que je suis responsable pour l'autre et que c'est pour l'autre que je décide ; c'est l'autre qui décide en moi, sans que pour autant je sois exonéré de "ma" responsabilité. »¹⁹⁴

L'impossibilité de la décision s'avère donc être sa possibilité même, et elle engage directement la responsabilité devant le spectre de l'autre, comme l'« autre en moi » qui hante le décideur. Dans l'indécidabilité de la décision, on doit trouver l'indéconstructible de la justice, comme une espèce de parjure aux pensées théoriques et pratiques classiques: « Il faut que la possibilité du mal, ou du parjure, soit intrinsèque au bien ou à la justice pour que celle-ci soit possible. Donc

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ *Ibid.*, p.102

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp.102-103

que l'impossible soit au cœur du possible. »¹⁹⁵ Ce « il faut » le mal et l'injustice, dégoûtant comme l'était le messianique du désespoir, se confond alors secrètement avec le goût de la justice, ce « il faut le il faut »¹⁹⁶ d'une indécidable décision, vers laquelle se dirige maintenant la recherche.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.110

¹⁹⁶ *Op.cit.*

S'il faut le « il faut », que faire du « que faire »?

« Que faire, ici, maintenant? Et ici maintenant, *que faire* avec la question “que faire?”. Voilà une étrange question, question redoublée, réfléchie, qui a l'air de jurer avec notre titre “penser ce qui vient” comme s'il s'agissait, dès la première phrase, de substituer *faire* à *penser*, tout en remplaçant un impératif “penser ce qui vient”, par une interrogation, “que faire? “, et même par une double interrogation : “Que faire avec la question “que faire?” ?” »¹⁹⁷

L'énigme derridienne qui s'est vue, dans les deux précédents chapitres, tremblée de ses relations au savoir et au faire, comme à ses liens avec la forme de la question, se voit ici redoublée de mystère, de secret, d'habituel-inhabituel. On attend désespérément la réponse, on se désarme devant sa verticalité, dans l'annonce de l'événement précipité d'une conclusion. Si cette question redoublée titre la seconde partie - qui ne sera finalement pas prononcée et préserve ainsi une certaine part de secret quant à sa performativité – d'une intervention à un débat organisé à la Sorbonne en 1994 entre Derrida et Alain Minc suivant les publications de *Spectres de Marx* et *Le nouveau Moyen Âge*¹⁹⁸, il faut rappeler un élément crucial de la première partie qui confère à la recherche en cours une nouvelle légitimité. Dans cette première partie intitulée *Penser ce qui vient*, Derrida suggère trois formes à l'événement qui arrive sans crier gare : l'anticipation, l'improvisation et la réponse responsable, cette dernière étant régie par deux « lois » : « il y a l'*inéluçtable*, d'une part, et la *décision*, d'autre part ».¹⁹⁹ L'*inéluçtable* se rapportant évidemment à ce qui échappe à la possibilité de la décision, aussi bien dire l'*indécidable*. On en déduit alors que la réponse responsable, pour Derrida, se dresse comme un devoir de la *décision indécidable*, c'est-à-dire un devoir « où une indécidabilité reste la condition de toute décision responsable. »²⁰⁰

Il semble donc que la double question « que faire du “que faire?” » se traduise par la question « que décider ? », et que jamais sa réponse ne puisse se déresponsabiliser en un « que faire du “que faire?” ! », c'est-à-dire en un « j'en ai que faire, de questionner la pratique », dans une tournure semblable à l'exclamation devant la transgression : « faut le faire ! ». Aussi dans cette première partie d'intervention, l'exigeante responsabilité de la décision que pense

¹⁹⁷ Derrida, Jacques : *Penser ce qui vient*, dans : Major, René (Dir.): *Derrida pour les temps à venir*, Stock, L'autre pensée, 2007, p.49

¹⁹⁸ Minc, Alain : *Le nouveau Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1993, 256 p.

¹⁹⁹ *Penser ce qui vient.*, p.25

²⁰⁰ *Ibid.*, p.26

maintenant Derrida se transforme, voire se transgresse, par un nouveau rapport historique, en ceci que la question technique - ici dite « techno-économique »²⁰¹ en raison de la capitalisation accélérationniste du temps qu'elle crée – joue de plus en plus sur le penchant *impossible* de la *possibilité impossible* de la décision. On entend par là que Derrida, dans sa réflexion théorico-pratique, préfère décidément penser l'ouverture messianique qui se pointait dans *Spectres de Marx* au-delà de son rapport à la technique. Il s'agit donc maintenant de libérer le *faire* de l'ordre de la calculabilité techno-politique, afin de penser la justice messianique à venir, et ainsi jouer davantage sur la *possibilité* de la décision possible-impossible.

C'est ce qui oriente finalement vers le texte *Force de loi*²⁰², qui traite largement des thèmes de la justice et de la décision. On le lira alors depuis les acquis de l'analyse effectuée ici, et surtout comme une réponse possible à cette question redoublée du « que faire du “que faire?” ? ». Il s'agira alors d'utiliser cette nouvelle relation à l'histoire pour distinguer la modalité temporelle de l'indécidable décision, qui quittera définitivement la *présence*, mais poursuivra dans l'*immédiateté*. Ce texte permettra par ailleurs d'éclaircir trois piliers de la présente recherche, à savoir la conception derridienne de la responsabilité en matière décisionnelle, sa notion de justice messianique, ainsi que le rôle que celle-ci joue sur son approche philosophique, la déconstruction.

La revenance du faire

Désormais pleinement orientée sur l'avenir en déconstruction de la pensée pratique, avec la justice comme régulation non pas téléologique, mais bien messianique, la double question « que faire? » n'en demeure pas moins chargée d'histoire. L'intervention partiellement secrète contenue dans ce double texte *Penser ce que vient*, publié dans le recueil de textes intitulé *Derrida pour les temps à venir*, qui devait honorer la vie et l'œuvre de Jacques Derrida à l'occasion de ses 75 ans - événement qui, dramatiquement, n'arriva jamais - cette partie secrète, donc, se propose précisément de questionner l'histoire de la question « que faire? » à travers sa dislocation intrinsèque et, surtout, de la révéler dans toute sa *modernité* : « cette question a une histoire très aiguë, une histoire critique et cette critique est une histoire *moderne*. »²⁰³ En vue de

²⁰¹ *Ibid.*, p.27

²⁰² Derrida, Jacques : *Force de Loi*, Galilée, 1994, 146 p.

²⁰³ *Penser ce qui vient, op. cit.*, p.52

faire sens de cette simple question « que faire? » en ce qu'elle est moderne, Derrida s'attarde à deux de ses formulations les plus pratiquement déterminante : celle critique et kantienne du « *was soll ich tun?* » et celle du « *Que faire?* »²⁰⁴ de Lénine, nom qui « n'a sans doute pas souvent résonné [à la Sorbonne] »²⁰⁵ et dont Derrida parle ici pour la première fois (du moins pour lui-même et non via Althusser, comme dans *Théorie et pratique*). Comme point de divergence significatif au *Nouveau Moyen âge* de Minc, dont il disait pourtant acquiescer à peu près toute la lecture, Derrida identifie ainsi historiquement les conditions de possibilité de la réflexion pratique au moment de la refonte moderne des mœurs et des idées, et lui refuse une origine moyenâgeuse : « La question « que faire? » ne pouvait pas encore surgir, dans sa radicalité, tant qu'une idée démocratique, séculaire, laïque n'avait pas troué cet horizon anthropo-théologico-politique ou commencé à en déminer les fondations. »²⁰⁶ Il choisit ainsi les noms de Kant et Lénine comme premiers représentants, quoique chacun à leur façon, de la modernité de la pensée pratique. Or, et c'est ici l'apport de Derrida à la réflexion, si la question « que faire? » se pose aujourd'hui dans toute son imminence, depuis une histoire critique moderne et vers une nouvelle idée messianique de la justice, elle ne peut pas se poser d'une manière *simplement* moderne, kantienne ou léninienne :

« c'est tout le problème de ce qui vient aujourd'hui et de ce qui fait la spécificité aiguë de notre temps, la question "que faire?" ne peut plus se déployer dans toute sa puissance, c'est-à-dire sans horizon, tant qu'un horizon ou des assurances théologiques ou onto-théologiques, continuent de la border, comme c'est encore le cas chez Kant ou Lénine, qui avaient ou présumaient une certaine idée de l'homme ou de la révolution, de la finalité, du stade final, de l'adéquation finale, du *telos* ou d'une idée régulatrice sur le fond de laquelle s'élevait la question "que faire?" qui alors devenait en effet possible, mais par là même non vertigineuse, non abyssale, arrêtée dans ses limites, c'est-à-dire dans son horizon. »²⁰⁷

On peut lire cela de deux manières. D'une part, Kant et Lénine, avec leurs pensées encore trop téléologiques, et même théo-téléologiques, se révéleraient comme des modernes incomplets, et l'appel pratique à entendre aujourd'hui viserait à compléter le programme démocratique qu'ils habitent en ce qu'il a d'habituel. À la lumière des deux précédents chapitres, cette interprétation semble échapper aux diverses subtilités de la déconstruction, la pensée derridienne de la justice n'étant pas *simplement* démocratique (on pense à sa part de secret) et le messianique sans

²⁰⁴ Lénine, Vladimir Ilitch : *Que faire?* [présenté par Jean-Jacques Marie], Éditions du Seuil, Points politique, Paris, 1966 (original 1902), 320 p.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.25

²⁰⁶ *Ibid.*, P.52

²⁰⁷ *Ibid.*, pp.52-53

messianisme doit complexifier grandement ses liens possibles avec l'eschatologie religieuse et la téléologie rationaliste. D'autre part, la modernité, telle qu'elle fût délimitée et franchement décidée historiquement, porterait sa propre part de secret quant à sa structure de pensée, ce qui fait que ce serait elle, dans son caractère habituel-inhabituel, qui hanterait le devoir pratique et démocratique d'aujourd'hui sans qu'il soit possible de la recevoir avec toute l'hospitalité nécessaire. On priorise évidemment cette lecture, qui fait de la question contemporaine « que faire? » l'indécidable même de la modernité : on ne sait dire si elle nous appartient comme elle appartenait à Kant ou Lénine, ou bien d'une façon *tout autre*. Considérant tout cela, on aimerait suggérer de ne pas ranger - comme on le fait encore aujourd'hui, et parfois vigoureusement - Derrida du côté des post-modernes, auxquels il ne s'identifiait pas. Sans prétendre dépasser la modernité, qui pourtant se révèle aujourd'hui disloquée, l'histoire-en-déconstruction de la question « que faire? » se rangerait peut-être mieux, non pas dans la *postmodernité*, mais bien dans ce qu'on pourrait appeler l'*indécidable-modernité*.

Dans tous les cas, la suite de la réflexion de *Penser ce qui vient* porte sur l'union entre les « que faire? » kantien et léninien sous leur condition historique pré-révolutionnaire; car leurs appels pratiques s'abattirent bel et bien, médiatement ou immédiatement, en 1789 et en 1917. Déjà en première partie d'intervention, celle effectivement prononcée, Derrida affirmait ce caractère révolutionnaire de la décision responsable qui doit répondre au « que faire? » : « Toute décision, s'il y en a, je dis bien s'il y en a et s'il doit y en avoir, est révolutionnaire en ce sens. »²⁰⁸ Ce « sens » révolutionnaire en question, visiblement dépendant de la condition *possible-impossible* de la décision, est celui de l'imminence et de la *précipitation*, comme le déchirement soudain avec l'idéal du savoir. La révolution s'apparente donc au passage du « il faut savoir » au « faut le faire », c'est-à-dire à l'arrivée impossible de l'événement pratique disloquant l'histoire. Derrida lit alors d'une certaine manière classique la position historique pré-révolutionnaire de Kant et Lénine, en ceci que leurs « que faire? » modernes ne recèlent que bien peu de secret :

« La question “que faire?” aura toujours résonné au bord de l'abîme ou du chaos, devant l'horizon le plus indéterminé, le plus angoissant, quand, semble-t-il, tout doit être repensé, re-décidé, re-fondé, de fond en comble et là où peut-être le fond, le fondement ou la fondation viennent à manquer. »²⁰⁹

²⁰⁸ *Ibid.*, p.28

²⁰⁹ *Ibid.*, p.54

L'événement de l'appel pratique serait donc d'« essence chaotique »²¹⁰ et sa décision correspondrait à une re-décision sans assise. Or, Derrida fait redoubler le caractère révolutionnaire, à l'instar de la question « que faire du “que faire?” ? », comme une révolution de l'idée de révolution, qui serait alors non plus typiquement moderne, mais bien indécidablement moderne : « une autre révolution est non seulement ce qui nous commande la réponse à la question “que faire? ”, si difficile, si indiscernable qu'elle paraisse, mais même et d'abord nous inspire et commande et dicte en nous la question “que faire?” [...] ».²¹¹ Si Derrida choisit de parler de révolution en termes « archaïques ou démodés »²¹², c'est donc parce qu'il ne s'agit pas de révolution au sens commun, et visiblement pas en tant que partisan du Grand Soir. Il cherche à penser une révolution qui ne répond pas simplement de l'ordre pratique, comme chez les modernes, mais plutôt une révolution fondatrice de l'ordre théorico-pratique, qui reflète doublement le « faut le faire » sur le « il faut savoir », bref une révolution prenant la responsabilité de son propre concept, de ses effets théoriques et pratiques, tout comme ceux ne se rangeant pas décidément d'un côté ou de l'autre.

Arrivant précisément aux deux formulations du « que faire? », Derrida commence par celle de Kant, en rappelant d'abord ce qu'il disait près de 40 ans plus tôt dans le cours *Théorie et pratique* : la question « *was soll ich tun?* » partage avec les deux autres l'idée d'« intérêt de la raison », qui elle-même se lit mieux à travers la troisième, celle de l'espérance. Cependant, pour aller plus loin dans la réflexion, Derrida considère désormais la quatrième question de Kant, celle qu'on trouve dans ses cours de Logique: « qu'est-ce que l'homme? », question qui, encore une fois, englobe les précédentes. Comme cette dernière question anthropologique se lit d'abord dans une dimension cosmopolitique, il faut alors relire à rebours les trois premières comme étant orientées par l'idée régulatrice de l'homme cosmopolitique. Derrida déduit donc que si la question kantienne « que dois-je faire? » ouvre les possibilités de l'action, elle n'en demeure pas moins contenue et limitée dans un horizon d'attente précis d'anthropologie cosmopolitique. Comme l'indécidable modernité d'aujourd'hui empêche la réception de cette idée régulatrice telle quelle, alors la question pratique doit, sinon changer, au moins s'adapter :

« On croyait savoir que faire dès qu'on pouvait en poser la question. Est-il utile de souligner qu'aujourd'hui cet horizon régulateur, qui s'est déconstruit comme de lui-même, est plus

²¹⁰ *Ibid.*, p.55

²¹¹ *Idem.*

²¹² *Idem.*

indéterminé que jamais, comme l'est la réponse, fût-ce par anticipation et présomption, à la question "qu'est-ce que l'homme?", pour ne rien dire de celle qui concerne le monde, l'homme comme citoyen, comme ce qui peut lier ou non la démocratie à l'État et à la nation. »²¹³

À pratique nouvelle, anthropologie nouvelle, et cette dernière doit passer, d'après une longue énumération de Derrida, des « problèmes liés au génome dit humain » à « l'immense débat dit écologique » en passant par la capitalisation du savoir, l'intelligence artificielle, les biotechnologies de la greffe : « on pourrait, si vous le souhaitez, préciser cela à l'infini »²¹⁴, dit-il. Pour en revenir à la critique derridienne et messianique de la critique kantienne qu'on lisait entre les lignes de *Spectres de Marx*, on identifie désormais un élément qui permet le redoublement sur elle-même de la question pratique, à savoir la déconstruction de l'anthropologie kantienne. C'est donc en rompant avec cet horizon d'attente qu'il est possible de transformer l'idée régulatrice de l'espoir en une désespérance : « C'est parce que nous ne disposons plus ni de prémisses ni de son horizon téléologique que notre "que faire?" est à la fois plus désespéré, plus démuné et plus proche du même coup de ce qu'il doit être [...] ».²¹⁵

Une nouvelle question se pose donc pour cette présente recherche : peut-on lire, que ce soit tardivement ou de manière transversale à l'œuvre, une nouvelle anthropologie typiquement derridienne? Il faudrait s'y affairer bien au-delà de ce qui est possible de faire ici, et on ne voudrait pas encore risquer une réponse. Seulement, peut-on souligner certaines lignes de départ à partir de la conclusion sur toute cette réflexion autour du « *was soll ich tun?* » kantien, qui dit :

« C'est pourquoi non seulement il faut penser, c'est plus urgent que jamais, et cela ne se réduit ni à l'exercice du savoir ni à celui du pouvoir, et suppose au contraire quelque vigilance supplémentaire à cet égard, mais penser que ces enjeux de la pensée [...] doivent s'imposer à chaque instant, quotidiennement, immédiatement, à chaque pas, à chaque phrase, comme ils l'ont encore jamais fait, à quiconque mais en particulier à ceux qui font *profession*, autrement dit qui prétendent à exercer des mandats de décideurs responsables [...] »²¹⁶

S'il faut réfléchir à qu'est-ce que l'être humain (l'homme, en termes « archaïques ou démodés », que Derrida tantôt semble éviter, tantôt emploie), ce doit donc être d'abord par la pensée, par *sa* pensée, dont on sait qu'elle se fait l'élément débordant et débordé de la vérité. Ensuite, ce doit être par le *devoir* qui échoit tout un chacun de manière indiscriminée, dans l'inéluctable de chaque geste, chaque action, bref dans l'indécidable de chaque décision. Or, et c'est ce qui

²¹³ *Ibid.*, p.58

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ *Ibid.*, pp.58-59

²¹⁶ *Ibid.*, p.59

complexifie la réflexion, cet extensif devoir de la pensée pratique affecte les individus de manière inégale, voire hiérarchisée quant à leur pouvoir ou prétention à la décision. Il faut donc considérer cette inégalité de profession (en termes de fonction sociale, voire de classe, ou en termes de légitimité à *professer*) pour traiter du « que faire? » via une anthropologie « irrégulatrice », c'est-à-dire sans idée régulatrice et donc à saveur messianique. Une anthropologie derridienne doit alors adresser ces décideurs, (politiques, scientifiques, éducationnels, médiatiques, idéologues, etc.), qui, d'après Derrida :

« seraient radicalement incompetents non pas, paradoxalement, s'ils savaient d'avance, comme ils le croient à peu près toujours, ce qu'est l'homme, etc., ce qu'est la vie, ce que veut dire "présent", etc., ce que veut dire "juste", ce que veut dire "venir", c'est-à-dire l'arrivant, l'autre, l'hospitalité, le don, ils seraient incompetents, comme je crois qu'ils le sont si souvent, parce qu'ils croient savoir, parce qu'ils sont *en position de savoir* et sont incapables d'articuler ces questions et d'apprendre à les former. »²¹⁷

Une anthropologie derridienne doit donc incomber aux décideurs la responsabilité d'une indécidable décision, en ceci qu'elle se désarme d'une croyance naïve non pas au savoir en général (il faut *encore et toujours* le savoir), mais à leur propre savoir. Force est de constater que, depuis la déconstruction du « que faire? » kantien par la perte d'encadrement d'une idée régulatrice de l'homme cosmopolitique, le messianique derridien ouvre sur une éthique de la responsabilité incombant davantage aux décideurs.

Du côté de Lénine, Derrida analyse moins profondément sa formulation de la question « que faire? », car « le temps [de son exposé/texte, comme de tout événement] finit par manquer »²¹⁸. Il commence donc par rapidement énumérer les éléments analytiques contenus dans le texte *Que faire?* qui sont encore d'actualité aujourd'hui, comme « la condamnation de la "baisse du niveau théorique" pour l'action politique »²¹⁹ - ce qui renvoie à ce qu'en disait Althusser, vu dans *Théorie et pratique* -, mais également ce qui a moins bien vieilli, comme son analyse de l'internationalisation. Derrida tire surtout de Lénine cette possibilité de révolutionner le concept même de révolution, que lui-même tente de dégager. C'est dans son « éloge du rêve en politique »²²⁰ qu'il identifie le contrepois à une logique politique réaliste (du moins dans la tradition marxienne). Cela dit, Lénine sépare sa notion du rêve en deux : le

²¹⁷ *Ibid.* p.60

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ *Ibid.*, p.61

bon rêve serait celui qui « gagne de vitesse le cours naturel des événements »²²¹, le mauvais serait celui dont « l'écart [entre lui et sa réalisation] est sans espoir »²²², et donc qui tuerait dans l'œuf l'événement politique à venir. Si le bon rêve léninien concorde dans une certaine mesure avec le messianique de Derrida, en ceci qu'il joue de l'élément possible-impossible de l'événement, le mauvais semble échapper à la logique spectrale et au goût du secret de Derrida, car la désespérance doit demeurer un élément constitutif de toute pensée de la justice à venir. Cela se confirme dans la conclusion finale à ce double-texte, car Derrida remarque la « fatalité totalisante et totalitaire des révolutions »²²³ qui se cache derrière cette conception du rêve. Il entend ici que l'écart du rêve léninien, au-delà de sa division normative entre le bon et le mauvais, se positionne « à l'aune de la "réalisation", c'est son mot [à Lénine] ».²²⁴ Le rêve de Lénine, si utopique puisse-t-il être, doit s'arrimer sur sa possibilité de réalisation politique, ce qui, d'après Derrida, le clôturé précipitamment sur un horizon d'attente, à l'instar de l'idée régulatrice kantienne. L'idée du rêve contenue dans la question « que faire? » constitue donc une avancée limitée sur la modernité dans le domaine de la réflexion sur la pratique révolutionnaire, car la justice rêvée attend encore sa propre effectivité, contrairement au messianique que pense Derrida. Pour lui, ce rêve politique léninien jouant mal de la possibilité-impossible de l'événement « interdit de penser ce qui, dans la justice, suppose toujours inadéquation incalculable, disjonction, interruption, transcendance infini »²²⁵, ces formes de l'indécidabilité qui forment « l'ouverture même et la chance de l'avenir, c'est-à-dire du rapport à l'autre comme *ce qui vient et qui vient* ».²²⁶ Sur cette dernière idée, et pour penser proprement la justice à venir, dont on sait maintenant qu'elle ne se limite ni à l'anthropologie, ni à l'utopie des modernes, Derrida renvoie à *Spectres de Marx*, mais aussi à *Force de loi*, texte vers lequel on se dirige dès à présent.

De l'indécidable décision à venir

Force de loi étant un des textes derridiens statuant le plus directement et extensivement sur la *décision*, mais aussi sur la déconstruction comme discours de justice, il faut le lire de près,

²²¹ Lénine, *Que faire?*, *op. cit.*; cité dans *Penser ce qui vient*, p.61

²²² *Penser ce qui vient*, P.61

²²³ *Ibid.*, p.62

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Idem.*

à l'aune de la présente recherche, presque à en faire le récipient de toute l'analyse effectuée ici, qui remontait aussi loin que le premier texte publié par Derrida. Tout comme *Penser ce qui vient*, le texte de *Force de loi* reprend une conférence donnée par Derrida, cette fois en 1989 à la *Cardozo Law School*. Il se compose aussi de deux parties, et la seconde, qui commente *Zur Kritik der Gewalt* de Walter Benjamin²²⁷, ne sera également pas prononcée. Cela dit, on voudrait cette fois se concentrer sur la première partie, celle moins secrète et avec le plus d'impact performatif, qui s'intitule *Du droit à la justice*.

Comme son titre le laisse deviner, cette partie porte sur le mouvement qui sépare le domaine du droit, des lois, de la légitimité et du légal - c'est-à-dire tout dispositif visiblement inscrit dans l'histoire prétendant contribuer à l'idée de justice - de celui de la justice messianique pensée par Derrida, qui elle demeure illisible dans l'événement à venir. Le mouvement en question correspond donc, encore une fois, à la *différance*. Jouant spécifiquement sur ce dernier concept dans le domaine pratique, ou plutôt théorico-pratique, ce texte se révèle comme incontournable à l'effet de systématisme de la déconstruction. Pour cette raison, Derrida commence par adresser la remarque selon laquelle bien peu de travaux déconstructivistes semblent directement portés sur le thème de la justice, ce qu'il affirme n'être qu'une apparence. Il le justifie précisément par la logique de l'indécidabilité, raison pour laquelle on croyait nécessaire de l'investiguer longuement et sérieusement, c'est-à-dire bien au-delà de *Force de loi*. Pour justifier la déconstruction comme discours de justice, donc, Derrida dit : « Il va sans dire que des discours sur la double affirmation [du différé et du différant, i.e. des discours sur la différence], le don au-delà de l'échange et de la distribution, l'indécidable, l'incommensurable ou l'incalculable, sur la singularité, la différence et l'hétérogénéité sont aussi, de part en part, des discours au moins obliques sur la justice. »²²⁸ La pensée de l'*oblique* perçant les parallélismes de la philosophie, tel que vu au premier chapitre à travers les travaux primitifs de la déconstruction encore axés sur une indécidabilité dans un sens plutôt épistémique, semble donc s'orienter depuis tout ce temps vers une possibilité de la décision dans un sens pratique, c'est-à-dire vers une idée de la justice. Ceci ne revient cependant pas à en faire une idée régulatrice ou une histoire de son sens, mais plutôt à rendre compte de ce que Derrida appelait dans *Spectres*

²²⁷ Benjamin, Walter : *Zur Kritik der Gewalt*, dans : Tiedemann, Rolf; Schweppenhäuser, Hermann (Hrsg.): *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Band II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 199, 1526 p.

²²⁸ *Force de loi*, p.21

de Marx et le rappellera dans *Force de loi* : l'indéconstructibilité de la justice. Avant d'en arriver à cette idée, dont on sait déjà qu'elle vient de manière messianique, comme l'expérience d'une attente désespérée et désespérante, Derrida donne quelques éléments permettant de dépasser le point où on a vu aboutir *Penser ce qui vient*, c'est-à-dire la possibilité de déconstruire la croyance naïve envers un prétendu *savoir* des décideurs responsables, mais aussi de tout un chacun, concernant les enjeux théorico-pratiques.

D'abord, en ce qui a trait à ceux qui font *profession* de la décision, Derrida limite en quelque sorte son propos au cadre de son exposé qui, il faut le rappeler, se déroule dans une *Law School*. Ainsi, Derrida, dans une sorte de critique oblique aux juristes, magistrats et aux autres gens de droit, offre une nouvelle performance pédagogique remarquable en avouant lui-même ne pas détenir le savoir nécessaire pour contribuer à une déconstruction systématique des lois et de leurs applications. Il ne s'agit pas ici de se déresponsabiliser des enjeux concrets liés à sa décision d'affirmer la déconstruction comme discours permettant de passer du droit à la justice, mais plutôt de prendre la responsabilité de l'indécidabilité qu'il en dégage; bref, de respecter le « il faut savoir » avant de répondre au « que faire? ». Il s'en remet alors aux discours juridiques d'inspirations déconstructivistes, en particulier les *Critical Legal Studies*, qu'il estime capables de répondre « aux programmes les plus radicaux d'une déconstruction ». ²²⁹ Par-là, il entend que ces *Critical Legal Studies* peuvent doublement « changer les choses » ²³⁰, en ceci qu'ils jouent « non seulement dans la profession, mais dans ce qu'on appelle la cité, la *polis* » ²³¹; bref, autant sur les croyances des décideurs prétendant connaître la justice, l'être humain et *ce qu'il faut faire*, que sur les pratiques juridiques et les lois réelles, concrètes, historiques. Derrida précise néanmoins ce que doit signifier ce *changement*, du moins dans sa propre conception de la déconstruction, c'est-à-dire depuis une optique messianique de la justice. Le changement en question ne devrait pas équivaloir à la création d'un nouvel ordre de décidabilité juridique, mais plutôt se lire « au sens de l'intensification maximale d'une transformation en cours, à un titre qui n'est ni celui du simple symptôme ni celui d'une simple cause ». ²³² Le « que faire? », ici posé aux sciences juridiques, doit donc savoir recevoir avec hospitalité une justice qui advient d'elle-même, qui est « en cours », ce qui ne signifie pas qu'il se déresponsabilise en un simple

²²⁹ *Ibid.*, p.23

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Idem.*

²³² *Ibid.*, p.24

diagnostique des symptômes du changement, c'est-à-dire en un *laisser-faire*. Derrida invite tout de même à la prudence afin d'éviter une lecture trop interprétative des *Critical Legal Studies* sous la loupe de la déconstruction, invitant à décortiquer les divers courants de ces deux approches.

C'est ce qui l'amène à réaffirmer avec vigueur la logique de l'oblique, même (et surtout) dans les ouvertures de la déconstruction en matière de justice, et donc dans son effet de système, ce qui doit valoir pour tout un chacun. Il précise donc : « on ne peut pas parler *directement* de justice ». ²³³ Pour déconstruire la croyance naïve en un savoir qui connaîtrait la réponse au « que faire? » et même au « que faire du “que faire?” », il faut traiter obliquement de l'origine différante de la séparation du droit et de la justice, c'est-à-dire de leur différence originaire qui ne se laisse pas tracer à un *présent*. Pour ce faire, il considère l'idée du *fondement mystique de l'autorité* donnée par Montaigne ²³⁴ et reprise par Pascal. Il initie la réflexion via le fragment 298 de l'édition Brunschvig des *Pensées*, qui traite de l'interdépendance entre la force (qui impose physiquement et *légalement* ce qu'elle veut) et la justice (qui impose moralement ce qu'elle veut), et qui conclut : « Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. » ²³⁵ Derrida analyse alors d'une manière assez rapide cette utilisation du « il faut » par Pascal, risquant par cela même de passer inaperçu pour qui ne retrace pas son fil narratif à travers l'œuvre de Derrida, notamment *Théorie et pratique* (publié 23 ans après *Force de loi*) et *Penser ce qui vient*, ce qu'on a tenté de faire. Il dit :

« il est difficile de décider ou de conclure si c'est un “il faut” prescrit par ce qui est juste dans la justice ou par ce qui est nécessaire dans la force. Hésitation qu'on peut tenir aussi pour secondaire. Elle flotte à la surface d'un “il faut” plus profond, si on peut dire, puisque la justice exige, en tant que justice, le recours à la force. La nécessité de la force est donc impliquée dans le juste de la justice. » ²³⁶

²³³ *Ibid.*, p.26

²³⁴ Montaigne : Essais III, chap. XIII. « De l'expérience », Bibliothèque de la Pléiade, p.1203. On utilise l'édition Gallimard, Folio, éditée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig, et Alexandre Tarrête , où l'on peut trouver le passage que cite Derrida à la page 413 : « Or les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique mystique de leur autorité [...] »

²³⁵ Dans l'édition folio que l'on utilise ici, il s'agit du fragment 94: Pascal, Blaise : *Pensées*, [Édition de Michel Le Guern], Gallimard, folio, 2004, p.110

²³⁶ *Force de loi*, p.28

Pensant donc une profondeur nouvelle au fondement de la différence entre la force de la loi et celle de la justice, ce « il faut » pascalien non superficiel, voire secret, doit être rapproché du « il faut le il faut » ouvert par Derrida dans *Le goût du secret*. On comprend donc de cela que la force inéluctable de l'application juridique (le premier « il faut ») hante toujours l'idée de justice (le deuxième « il faut »), comme l'indécidable de toute décision juste. Dans un autre fragment, le 294^e ²³⁷, Pascal propose lui-même une origine à la force hantant la justice, identifiant la *coutume* à ce que Montaigne appelait d'une manière plus nébuleuse le *fondement mystique de l'autorité* de ces lois. Dans tous les cas, il semble pour Derrida que l'autorité des lois vienne du *mysticisme* qui *croit* une justice intrinsèque aux lois; mysticisme que l'on pourrait relire à la manière marxiste-althussérienne dégagée dans *Théorie et pratique*, c'est-à-dire comme une philosophie non rigoureuse sur le plan théorique, et incidemment sur celui théorico-pratique. Derrida interroge alors ce mysticisme de la croyance : « encore faut-il penser ce que *croire* veut dire »²³⁸, c'est-à-dire *faut-il* pouvoir déborder *de* la vérité crue *par* une autre idée de la vérité et de la justice; ce à quoi s'affaire Derrida.

Avant cela, un petit mot à propos de l'anachronisme de la réflexion sur Pascal et Montaigne, d'autant plus renforcé par ce qu'on a vu dans *Penser ce qui vient* concernant la modernité de la question « que faire? » : Derrida voit bien chez ces penseurs pré-modernes « les prémisses d'une philosophie critique *moderne*, voire une critique de l'idéologie juridique, une désédimentation des superstructures du droit qui cachent et reflètent à la fois les intérêts économiques et politiques des forces dominantes de la société. »²³⁹; bref, il y voit les conditions de possibilité de la forme moderne de la question pratique, voire sa *hantise*, au point où on pourrait prendre le risque d'affirmer : d'après Derrida, Montaigne et Pascal hantent Kant et Lénine, qui nous hantent aujourd'hui.

Derrida en arrive ainsi à proposer une différente origine à la *différance* entre le droit et la justice, c'est-à-dire un nouveau fondement mystique de l'autorité, qui repose largement sur ce qu'on a appelé l'*indécidable décision*. Pour lui, si la différence entre le droit et la justice se retrouve plus profondément dans le secret de leur superficielle union – qui se retrouve pourtant

²³⁷ Fragment 469 dans : *Pensées*, *op. cit.* p.363. « Montaigne a tort. La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnable ou juste. [...] »

²³⁸ *Ibid.*, p.30

²³⁹ *Ibid.*, p.32

en effet partout et toujours, avant et après Montaigne et Pascal, chez les décideurs de profession individuels ou institutionnels, ou encore chez tout un chacun -, alors le fondement de la justice doit, non pas simplement sortir mystiquement du récit de vérité historique, mais le désarticuler, le disloquer, et déchirer à la fois l'histoire juridique et générale : « son moment 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. »²⁴⁰ Il explique cette idée par la performativité de ce que pourrait être une première décision fondatrice de justice, c'est-à-dire une décision qui s'effectuerait avant et au-delà la possibilité de la division entre le droit et la justice. Si on veut le traduire en revenant au langage du jeune Derrida qui élaborait encore ses grands concepts de différance, de trace et d'archi-écriture, on propose de penser à ce domaine de la décision appartenant indécidablement au droit ou à la justice et instaurant cette division comme une *archi-justice* retirée au présent, vers laquelle une trace de décision puisse conserver le secret de son origine différante. Ceci serait, tout comme l'archi-écriture et l'archi-histoire, la limite (tremblante) du langage décisionnel, ou encore l'inaccessible incontournable de la science juridique. Cette « première » performativité décisionnelle correspond donc à la conception derridienne du fondement mystique de l'autorité : « Le discours rencontre là [dans la décision au-delà de l'opposition justice/droit] sa limite: en lui-même, dans son pouvoir performatif même. C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le *mystique*. »²⁴¹

Ce fondement mystique, lu à la manière grammatologique, permet d'encadrer la possibilité de déconstruction du langage qui fait force de loi, c'est-à-dire tout ce qui peut relever d'une décision professée, participant aux structures juridiques, politiques, économiques, mais aussi sociétales et culturelles. De cela, Derrida tire deux bornes théorico-pratiques à la déconstruction, qu'il souligne par deux définitions fortes, franches, brutes et brutales : « le droit est essentiellement *déconstructible* »²⁴² et « *la déconstruction est la justice* »²⁴³; ce qu'on doit comprendre comme : « toute décision irresponsable quant à l'origine différante qui la sépare de la justice, comme en a été historiquement structuré le droit, les lois et toute leur performativité, est une matière en cours de déconstruction et arrivera toujours comme tel » et « le processus

²⁴⁰ *Ibid.*, p.32

²⁴¹ *Ibid.*, p.33

²⁴² *Ibid.*, p.34

²⁴³ *Ibid.*, p.35

déconstructif du droit ne peut se faire que depuis sa différence à l'idée de justice, dont la trace est leur opposition indécidable, ce qui correspond à une idée-limite de la justice, qui se dresse alors comme indéconstructible ». Pour une formulation syllogistique de cette idée qui fait suivre la déconstruction de la justice, Derrida écrit :

- « 1. La déconstructibilité du droit (par exemple) rend la déconstruction possible.
2. L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle.
3. 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. »²⁴⁴

Cette dernière formulation rappelle aussi la leçon messianique, car il s'agit bien de l'expérience de l'impossible que l'*attente sans horizon d'attente* qui se donne la justice comme objet. Derrida s'engage alors, aussi directement qu'une logique oblique le permette, sur cette idée de l'expérience impossible, qu'il appelle aussi l'*expérience de l'aporie*. C'est à partir d'elle que tout se met à tourner autour du terme de décision, ou plutôt autour de ce qu'on a nommé l'indécidable décision, puisque l'*expérience* relève du possible, et l'*aporie* de l'impossible ou de l'indécidable. Ainsi, cette expérience de l'aporie, en matière de justice et en termes décisionnels, est précisément ce qui permet de penser le fondement mystique de l'origine différante du droit et de la justice :

« Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable; et les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaires de la justice, c'est-à-dire de moments où la *décision* entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle. »²⁴⁵

L'idée est donc de réunir d'un seul trait, comme d'un *uph'en*, les éléments hétérogènes que sont le droit et la justice par ceci qu'ils ont toujours déjà commencé à se détacher l'un de l'autre, aboutissant à l'idée de décision, c'est-à-dire ce qui se déchire à la règle calculable. L'expérience de l'impossible consiste alors à percevoir la justice en tant qu'elle ne peut pas apparaître, comme un spectre au droit, comme une archi-justice ou encore comme ce qui doit décider de la réponse à la question indécidablement moderne : « que faire du "que faire?" ? ». Sur ce point, l'expérience aporétique de la décision qu'on lit dans *Force de loi* vient clarifier celle de *décision*

²⁴⁴ *Ibid.*, p.35

²⁴⁵ *Ibid.*, p.38

responsable qu'on trouvait dans *Penser ce qui vient*. Ainsi, ce concept si central aux travaux tardifs de Derrida qu'est la *responsabilité*, cela même qu'il appelait ailleurs « la grande question »²⁴⁶, se lit de deux manières, toutes deux dépendantes de l'idée d'indécidable décision.

D'abord, il parle d'une « responsabilité sans limite [...] devant la mémoire »²⁴⁷, qu'il considère comme une tâche intégrale de la déconstruction. Cette responsabilité s'élabore comme un travail à la fois historique et philologique, mais va au-delà, puisqu'il vise à rappeler, dégager, diffuser, expliquer, comprendre le récit de l'histoire disloquée qui a mené diverses conceptions du droit à trouver aujourd'hui leur légitimité, mais aussi leur prétention au titre de justice. Il s'agit d'une responsabilité qui ne *croit* pas simplement aux décisions, mais qui comprend leur sens, leur mouvance, leur origine et leur visée. Ce faisant, Derrida élabore un nouveau « il faut » plus profond à celui de Pascal :

« Il faut être juste avec la justice, et la première justice à lui rendre, c'est de l'entendre, d'essayer de comprendre d'où elle vient, ce qu'elle veut de nous, sachant qu'elle le fait à travers des idiomes singuliers [...]. Il faut savoir aussi que cette justice s'adresse toujours à des singularités, à la singularité de l'autre, malgré ou en raison même de sa prétention à l'universalité. »²⁴⁸

S'il faut être juste avec la justice dont la venue s'attend dans le désespoir, alors une certaine part de responsabilité se rapporte ici au « il faut savoir », qui lui ne peut désespérer. C'est le travail infini et interminable de l'accumulation de connaissances singulières se rapportant à chaque décision inmanquablement unique - car tenue par un sujet *tout autre de tout autre* sujet -, du récit historique à prétention de vérité qui interpelle aujourd'hui sa propre mise à jour en matière de justice. Ce savoir, cette nouvelle forme du « il faut savoir » qui doit prendre sur soi la responsabilité de sa propre hétérogénéité et sa propre incomplétude vis-à-vis la décision juste, porte donc sur la singularité de l'autre et de son idiome, qui doit contraster avec l'universalité de la justice à venir. Cette idée permet d'ailleurs de préciser le concept derridien - déjà mentionné et rejoué ici dans *Force de loi* - de « moi *comme* l'autre »²⁴⁹ : la forme messianique de la justice, dont l'expérience se fait aporétiquement, apparaît comme l'impossible hospitalité absolue du langage de justice de l'autre dans mon propre récit historique de justice. On pourrait donc dire, suivant cette logique, que la décision juste est celle qui s'écrit dans la langue de

²⁴⁶ « La grande question reste celle de la responsabilité » dans : Derrida, Jacques ; Roudinesco, Elisabeth : *De quoi demain... Dialogue*, Flammarion, Champs, 2001, p.208.

²⁴⁷ *Force de loi*, *op. cit.*, p.44

²⁴⁸ *Idem*.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.39

l'autre. Cette immense responsabilité de mémoire, d'une mémoire hôte d'une autre mémoire, se révèle ainsi comme réponse directe à l'idée que la déconstruction ne parlerait pas de justice : pour Derrida, la déconstruction est « au contraire une surenchère hyperbolique dans l'exigence de justice »²⁵⁰, ce qui pourtant n'empêche pas de dénoncer les « injustices concrètes »²⁵¹.

Cette responsabilité hyperbolique de mémoire ouvre alors la deuxième lecture possible de la responsabilité d'une décision indécidable, celle de la « responsabilité devant le concept même de responsabilité, qui règle la justice et la justesse de nos comportements, de nos décisions théoriques, pratiques, éthico-politiques. »²⁵² On suggère de lire cette responsabilité redoublée comme une réponse anticipée à l'idée de révolution au concept de révolution, elle-même constituée à partir de la question redoublée « que faire du “que faire?” ? ». Derrida pense cette responsabilité réfléchie afin d'établir un moment de suspens, un *epokhé*, précédant toute décision et où la distinction entre le juste et l'injuste ne se laisse pas décider. Cette mise en suspens de la décision, qui confond ici la justice non pas avec le droit, mais avec l'injustice même, provoque, d'après Derrida, le sentiment de l'angoisse; et c'est par lui que se crée le lien avec le concept de révolution, car « ce moment de suspens angoissant ouvre aussi l'intervalle de l'espace où des transformations, voire des révolutions juridico-politiques, ont lieu. »²⁵³ Autrement dit, la possibilité de transgresser le cours de l'histoire doit se rapporter à la décision comme étant *aussi* la transgression d'une idée historique de justice, pour le meilleur comme pour le pire. La décision responsable de son propre concept de responsabilité doit être celle qui ressent l'angoisse avant de déchirer cette histoire, ne sachant pas si la justice attendue ne se révélera pas en réalité comme l'injustice même. Cela doit frayer le chemin aux révolutions concrètes, juridico-politiques, mais doit aussi, en retour, transgresser toute idée historiquement instituée de révolution. On pourrait dès lors, à partir de cette idée derridienne de responsabilité de la responsabilité, penser l'idée d'une *révolution responsable* comme celle qui diffère de toute révolution du passé. Pour en rester à *Force de loi*, Derrida conclut sur cette possibilité angoissante de l'impossibilité de justice par son rôle de moteur à la déconstruction, car elle insiste à tout faire (et tout penser) pour éviter l'injustice, et donc à toujours relancer les décisions en accentuant leur lot de responsabilité.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.45

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Ibid.*, p.46

On comprend donc mieux la responsabilité devant répondre à l'appel de la justice, mais il ne s'agit que d'un versant à l'idée de l'expérience impossible d'une *décision responsable*, qui elle-même doit répondre aujourd'hui à la question « que faire? ». Derrida conclut donc *Force de loi* en traitant de l'autre versant, c'est-à-dire de l'expérience de la décision pour elle-même, mais spécifiquement en ce qu'elle a d'aporétique et d'indécidable. Il identifie trois apories de la décision juste, précisant cela dit qu'il ne s'agit que de trois découpages possibles d'une même expérience aporétique indéterminée et infinie. Il semble alors tout à fait justifié de rapporter ces apories à l'idée du spectre d'indécidabilité; chaque aporie serait alors un spectre (esprit) hantant la décision sur ce spectre (continuum) de l'indécidable. La première aporie de la décision, reposant encore une fois sur *l'epokhé*, est l' « *epokhé* de la règle »²⁵⁴, la deuxième est « la hantise de l'indécidable »²⁵⁵ et la troisième est « l'urgence qui barre l'horizon du savoir »²⁵⁶.

L'*epokhé* de la règle, en ce qu'elle a d'expérientielle et de possible, consiste à faire l'expérience de la liberté, au point de devenir un « axiome »²⁵⁷ de la décision juste, car il demeure évident en soi qu'« on ne dira pas d'un être sans liberté, ou du moins qui n'est pas libre dans tel ou tel acte, que sa décision est juste ou injuste. »²⁵⁸ Cela paraît si évident, en fait, qu'on doit reprendre ce que Derrida disait du concept de franc-mensonge : aucune théorie éthique, politique ou juridique, bref aucune théorie de la pratique, ne survivrait sans cet axiome de la liberté. Il n'en demeure pas moins que l'*epokhé* de la règle supporte également, en raison de son caractère aporétique, l'axiome qui s'y oppose : celui dictant que la justice doit obligatoirement suivre une règle (et éventuellement une loi), au moins dans la logique d'instaurer une règle à suivre. Ne pouvant décider si la décision relève de la liberté ou de la règle, alors on ne sait également pas décider de son statut de justice, ni même s'il s'agit vraiment d'une décision :

« Mais si l'acte consiste simplement à appliquer une règle, à dérouler un programme ou à effectuer un calcul, on le dira peut-être légal, conforme au droit, et peut-être, par métaphore, juste mais on aurait tort de dire que la *décision* a été juste. Tout simplement parce qu'il n'y a pas eu, dans ce cas, de décision. »²⁵⁹

²⁵⁴ *Ibid.*, p.50

²⁵⁵ *Ibid.*, p.52

²⁵⁶ *Ibid.*, p.57

²⁵⁷ *Ibid.*, p.50

²⁵⁸ *Idem.*

²⁵⁹ *Idem.*

Ainsi, toute loi ou toute décision juridique concrète, devant toujours au moins partiellement suivre une règle programmée, demeure également différée vis-à-vis l'idée de justice qui exige une décision libre, niant par le fait même sa condition de déchirure historique. Afin de rendre possible la justice de la décision, l'*epokhé* de la règle tente de penser la décision au-delà de l'idéal de décidabilité quant à sa participation à la liberté ou la règle, comme si elle appartenait aux deux opposés sans aucune relève (*Aufhebung*) possible :

« Bref, pour qu'une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s'il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. »²⁶⁰

Derrida conclut alors sur la modalité temporelle et historique de cette décision indécidable, à la fois libre et dictée d'une règle: « De ce paradoxe, il suit qu'à aucun moment on ne peut dire *présentement* qu'une décision est juste »²⁶¹, ce qui signifie aussi qu'on ne peut pas dire aujourd'hui qu'une décision du passé (peu importe ce qu'on en disait alors) *a été* juste ou *est encore* juste. Retirée à toute présence, même à un présent du passé, comme dans un archi-système de la trace, la décision juste ne peut ainsi que s'orienter sur ce qui reste à venir de la justice. La possibilité de son expérience se voit alors condamnée à demeurer, précisément, une *possibilité*, c'est-à-dire non pas une ouverture, mais une non-fermeture à sa réalisation.

La hantise de l'indécidable, quant à elle, conjure à nouveau l'idée du spectre, justifiant par cela même le souci de situer l'hantologie de Derrida pour pouvoir parler de justice. Ainsi, Derrida résume l'idée qu'on a nommé le spectre (esprit) de l'indécidable :

« L'indécidable reste pris, logé, comme un fantôme au moins, mais un fantôme essentiel, dans toute décision, dans tout événement de décision. Sa fantomaticité déconstruit de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou toute prétendue critériologie nous assurant de la justice d'une décision, en vérité de l'événement même d'une décision. »²⁶²

La décision comme la pense Derrida ne relève donc en aucun cas d'une ontologie, mais doit d'abord être saisie par sa part secrète, ce qui reste inapparent à son apparition; une décision qui ne parcourrait pas ce continuum d'indécidabilité ne serait, encore une fois, même pas une décision, encore moins une décision juste. Si l'on connaissait déjà grossièrement cette idée

²⁶⁰ *Ibid.*, p.51

²⁶¹ *Ibid.* p.52

²⁶² *Ibid.*, p.54

complexe, l'aporie de la hantise de l'indécidable donne toute de même certains éléments nouveaux. D'abord, Derrida affirme que « si le calcul est le calcul, la *décision de calculer* n'est pas de l'ordre du calculable, et ne doit pas l'être »²⁶³, confirmant que la décision du spectre de l'indécidable, qui hante la décision juste, est bien celle de se faire différante d'elle-même, de disloquer le temps. Or, et c'est un enjeu fondamental, Derrida affirme tout de même que dans « le moment de suspens de l'indécidable, elle [la décision évitant l'indécidable] ne serait pas juste non plus, car seule une décision est juste. »²⁶⁴ Ainsi, si la décision juste et libre ne peut pas faire l'économie de l'indécidable, comme ce qui appelle à une accumulation infinie de savoir; il n'en demeure pas moins que l'entière possibilité de la justice repose sur la décision, sur la déchirure de ce procédé. Derrida en conclut « qu'un sujet ne peut jamais rien décider : il est même ce à quoi une décision ne peut arriver que comme un accident périphérique qui n'affecte pas l'identité essentielle et la présence à soi substantielle qui font d'un sujet un sujet ».²⁶⁵ On comprend de cela que, si la décision juste demeure toujours à venir et que le décideur demeure toujours hanté par l'indécidable, le *sujet, le décideur responsable, demeure également à venir*, ce qui réaffirmerait l'idée moderne de perfectibilité de l'être humain, du moins, de manière messianique, dans le désespoir de cette perfectibilité.

Ceci mène à un deuxième élément nouveau quant à la hantise de l'indécidable : toute décision concrète, toute loi positive ou performance juridique réelle, quand bien même aurait-elle surmonté (ou plutôt esquivé) l'épreuve de l'indécidable pour produire cette décision, replonge aussitôt dans sa hantise. Ainsi, Derrida affirme, suivant l'*epokhé* de la règle, qu'une décision « n'est plus *présentement* juste, *pleinement* juste. »²⁶⁶, c'est-à-dire qu'une décision dite juste par le passé ne le sera jamais aujourd'hui, elle sera toujours contaminée d'une part d'injustice différente de celle qui pouvait la contaminer à l'époque; ce qui est, en raison du caractère affirmatif et du regard strictement fixé au présent, un constat à la fois inverse et complémentaire de celui de la première aporie. Dans tous les cas, qu'une décision présente regarde le passé ou qu'une décision passée arrive au présent, elle sera toujours différée vis-à-vis l'idée d'une (archi-)justice et se relancera toujours sur son reste messianique, qui, lui, ne

²⁶³ *Ibid.*, p.53

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p.54

peut se déconstruire. En réaffirmant que la déconstruction « opère elle-même à partir d'une idée de la "justice" »²⁶⁷, Derrida associe cette idée désespérante, angoissante, à la *folie* :

« On peut donc y reconnaître, voire y accuser une folie. Et peut-être une autre sorte de mystique. Et 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 [...] »²⁶⁸

Il serait intéressant de revoir la controverse avec Foucault sur l'histoire de la folie à l'aune de cette nouvelle idée folle de la justice, mais, ici, c'est surtout avec Kant que Derrida s'explique. Une bonne fois pour tout (du moins dans cette présente recherche), il distingue sa conception messianique de la justice à l'idée régulatrice kantienne. Il affirme ne pas vouloir « assimiler trop vite cette "idée de la justice" à une idée régulatrice au sens kantien, au contenu quelconque d'une promesse messianique (je [Derrida] dis *contenu* et non forme, car toute forme messianique, toute messianicité n'est jamais absente d'une promesse, quelle qu'elle soit) »²⁶⁹. On comprend donc qu'il considère déjà la téléologie kantienne comme participant à une certaine logique messianique, mais qui s'attarderait à son contenu, à son objet situé sur l'horizon d'attente. Pour Derrida, la justice se révèle messianique seulement dans sa forme, dépouillée de contenu, ce qui en fait une idée non pas régulatrice, mais bien folle, *irrégulatrice*. Ce messianique formelle sans contenu de messianicité participe donc pleinement du matérialisme sans matérialisme de Derrida.

Malgré la première aporie qui interdit de dire *présentement* la justice d'une décision, et la seconde qui retire la possibilité même d'un *présentement-la-justice* à l'histoire, la troisième et dernière forme de l'expérience aporétique situe temporellement cette décision indécidable toujours déjà hantée et toujours à venir. Cela peut surprendre, d'autant plus que cette temporalité demeure celle de l'*immédiateté* : « une décision juste est toujours requise *immédiatement*, sur-le-champ, le plus vite possible »²⁷⁰, ou encore, reformulé selon le « il faut » : « le moment de la *décision, en tant que tel*, ce qui doit être juste, *il faut* que cela reste toujours un moment fini d'urgence et de précipitation »²⁷¹, ce qui rappelle également le sens révolutionnaire de toute décision. Cette immédiateté, cette précipitation est celle qui restreint tout processus décisionnel,

²⁶⁷ *Ibid.*, p.55

²⁶⁸ *Ibid.*, p.56

²⁶⁹ *Idem.*

²⁷⁰ *Ibid.*, p.57

²⁷¹ *Ibid.*, p.58

c'est-à-dire ce qui doit mettre un terme à cette infinie recherche de connaissances historiques, linguistiques, etc., que dicte le « il faut savoir » précédant une décision se voulant juste et responsable. Ainsi, pour qualifier cette rupture au savoir et prolonger l'idée d'une déconstruction folle de justice, Derrida affirme : « l'instant de la décision est un moment de folie »²⁷². Autrement dit : la justice doit déchirer le *savoir* décisionnel par le *faire* de la décision seulement à partir du moment où elle prend sa propre responsabilité, où elle devient juste avec elle-même dans son fondement mystique. Cela permet de finalement préciser ce que signifie une *justice à venir*, c'est-à-dire de clarifier la modalité de l'histoire qui n'est pas encore écrite, modalité que Derrida distingue d'un sens vulgaire du futur :

« à cause de cette urgence et de cette précipitation structurelle de la justice que celle-ci n'a pas d'horizon d'attente (régulatrice ou messianique). Mais par là-même, elle a *peut-être* un avenir, justement, un *à-venir* qu'il faudra distinguer rigoureusement du futur. Celui-ci perd l'ouverture, la venue de l'autre (qui vient) sans laquelle il n'est pas de justice ; et le futur peut toujours reproduire le présent, s'annoncer ou se présenter comme un présent futur dans la forme modifiée du présent. La justice reste *à venir*, elle *a* à venir, elle *est* à-venir, elle déploie la dimension même d'événements irréductiblement à venir. »²⁷³

Que l'indécidable décision juste ne s'expérimente jamais dans la modalité du présent, cela n'empêche pas qu'elle se dresse immédiatement, comme tombée verticalement sur le cours horizontal de l'histoire. Pour Derrida, la modalité du présent sous-tend un futur qui s'écrit depuis la règle de ce présent. Or, la justice, dans toute son aporie, est précisément ce qui suspend cette règle de la présence, et donc de ce futur qui en dépend. À l'inverse du futur, l'avenir vient précisément parce qu'il n'est pas encore là, même pas en possibilité. La justice apparaît donc comme inapparent, non pas par le présent hantant le futur, mais par l'avenir qui hante l'immédiat. L'avenir demeure donc *à venir*, comme un spectre venant et aiguillant un autre, un *tout autre* cours de l'histoire. La possibilité de la justice ne se laisse ainsi lire que depuis l'impossibilité de sa présence, par-delà sa condition réglée et programmée : « il y a un avenir pour la justice et il n'y a de justice que dans la mesure où de l'événement est possible qui, en tant qu'événement, excède le calcul, les règles, les programmes, les anticipations, etc. »²⁷⁴. Cet événement, dans toute sa possibilité-impossibilité, c'est-à-dire dans l'indécidabilité de sa réalisation, est précisément ce qui devrait miner la croyance naïve des décideurs prétendument savants, et donc prétendument responsables, car il ouvre « une histoire sans doute

²⁷² *Ibid.*, p.58

²⁷³ *Ibid.*, p.60

²⁷⁴ *Ibid.*, P.61

méconnaissable, bien sûr, pour ceux qui croit savoir de quoi ils parlent sous ce mot, qu'il s'agisse d'histoire sociale, idéologique, politique, juridique, etc. »²⁷⁵

Pourtant, et ce sera la conclusion à *Du droit à la justice*, tout cela ne justifie pas l'abandon de l'impératif « il faut savoir ». Bien au contraire, la surenchère hyperbolique de la responsabilité d'une décision doit s'y rapporter, car l'indécidabilité disloquant le temps n'abolira jamais l'immédiateté du besoin de justice, et donc l'envi insatiable de compléter l'incomplétude inhérente à l'histoire. Décider de l'indécidable, voilà au final l'expérience aporétique de la justice qui doit relancer constamment le savoir, et même l'idéal de la décidabilité et du calculable, mais en ceci qu'il devient responsable de son propre concept :

« Non seulement *il faut* calculer, négocier le rapport entre le calculable et l'incalculable, et négocier sans règle qui ne soit à ré-inventer là où nous sommes "jetés", là où nous nous trouvons ; mais *il faut* le faire aussi loin que possible, au-delà du lieu où nous nous trouvons et au-delà des zones déjà identifiables de la morale, de la politique ou du droit, au-delà de la distinction entre le national et l'international, le public et le privé, etc. L'ordre de ce *il faut* n'appartient *proprement* ni à la justice ni au droit. Il n'appartient à l'un des deux espaces qu'en le débordant vers l'autre. Ce qui signifie que, dans leur hétérogénéité même, ces deux ordres sont indissociables : en fait et en droit. »²⁷⁶

Il s'agit donc ici du dernier « il faut » à cette histoire derridienne, un « il faut » revenant au premier, au « il faut savoir, il faut le savoir », mais *revenant* en tant qu'il est différent, différenciant, comme glissé dans l'histoire de sa sémantique, à travers tout son caractère habituel-inhabituel. Ce nouvel impératif revient plus spécifiquement sur ce *le* polysémique, où on doit désormais trouver la réflexion de la responsabilité, car Derrida semble bien vouloir dire « il faut savoir, mais il faut savoir être responsable de ce savoir ». L'idée n'est donc jamais d'éradiquer ou de surmonter l'indécidabilité, puisqu'elle est constitutive de la justice, mais plutôt de mettre en mouvement ce savoir, de l'orienter vers cette histoire incomplète qui appelle à la justice comme à ce qui lui manque toujours. Ce « il faut savoir » reliant d'un seul trait le droit et la justice, ne se perçoit ainsi que comme la trace d'une archi-justice, « archaïque » seulement en tant qu'idée, car elle se positionnera en fait toujours par devant les formes mondaines de la justice, que ce soit le droit, les lois ou la performativité des décisions du quotidien. Si toute cette réflexion s'effectue à la limite tremblante du langage en matière de justice et de décision, on peut tout de même *dire quelque chose* de la *décision juste* chez Derrida, et ce aussi positivement et

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p.62

directement que son discours oblique le permette : la décision juste s'attend immédiatement en s'entendant dans le langage de l'autre. Et si chaque mot importe avec Derrida, on a voulu, avec cette recherche, tous les clarifier, pour ainsi lire : la décision (déchirant l'histoire) juste (différée et différante du droit) s'attend (messianiquement) immédiatement (et non présentement) en s'entendant (avec hospitalité absolue) dans (entre deux systèmes indécidables, débordant l'un à l'autre) le langage (la trace d'une archi-écriture) de l'autre (c'est-à-dire l'autre-en-moi, son spectre hantant tout sujet, tout décideur).

Conclusion

Afin de traiter de la question de la décision comme un enjeu fondamental de la déconstruction, certes en général, mais surtout spécifiquement quant à sa limite qu'est l'indéconstructible justice, il a fallu traverser l'œuvre de Derrida et en dégager la notion d'indécidabilité dans toute sa complexité. On a divisé cette notion d'indécidabilité selon trois axes de recherche et selon son lien avec la matière de l'histoire: une indécidabilité théorique quant au savoir sur l'histoire, une indécidabilité pratique quant à l'acte devant transformer l'histoire et l'indécidabilité éprouvée par la décision qui s'oriente sur l'avenir de l'histoire, c'est-à-dire sur une idée de justice. La division des trois chapitres y correspondait.

Le premier chapitre fut dédié aux travaux du jeune Derrida, en particulier son *Introduction à l'Origine de la géométrie* de Husserl, son cours *Histoire et Vérité*, *De la grammatologie*, *La double séance* et *Positions*. La notion d'indécidabilité y germa très tôt dans une analogie aux travaux de Gödel, pour s'opposer à l'historicité chez Husserl. L'intérêt de la déconstruction se tournait alors vers l'écriture comme langage transcendant le déroulement de l'histoire, à la fois vers sa possible mise en science et vers sa pleine littérarité. On a alors situé la notion d'indécidabilité parmi les autres grands concepts derridiens (trace, supplément, pharmakon, etc) en ceci qu'elle identifie un entre-deux-systèmes à toute pensée : un premier système prétendant pouvoir décider de la vérité et de la fausseté, un second système de la *différance*, originellement retiré à la métaphysique de la présence.

Le chapitre second cherchait à penser l'indécidabilité dans le sillage laissé par son rattachement au domaine théorique. Il fallut donc se tourner sur le domaine pratique, via le cours *Théorie et pratique*, qui jouait si sérieusement de cette formule « il faut » qu'il a permis de la suivre comme fil narratif – du reste, passablement secret – à travers l'œuvre de Derrida. Par son impératif « faut le faire » le domaine pratique doit à la fois palier à l'incomplétude de la théorie et transgresser son récit historique. Cela a amené Derrida à considérer la pensée comme le débordement de ces deux domaines l'un sur l'autre, et de leur indécidabilité respective. Ainsi, pour transformer le récit historique, au risque de le transgresser, il a fallu changer de pratique, ce qu'on a fait en suivant ses prolégomènes à une *Histoire du mensonge*. S'ouvrait par ce nouveau récit pensant un renversement de la structure du véridique et du mensonger de l'histoire:

1) la métaphore du spectre disloquant l'histoire, vue dans *Spectres de Marx*; 2) la question du secret, qui fondait l'itérabilité du sujet devant l'altérité absolue et spectrale, et qui, par ailleurs, se dressait comme rempart au devenir totalitaire de la démocratie. On a ensuite rattaché tous ces éléments à la question de l'événement, pour y comprendre son caractère possible-impossible, et l'associer à l'indécidabilité de l'événement d'une décision en tant qu'elle appartient aussi, au même titre que le don, le pardon, l'hospitalité, etc., au jargon de la déconstruction pratique.

Le dernier chapitre devait alors investiguer la décision sous son indécidabilité théorico-pratique, ainsi que sous son caractère spectral et secret, poussant la question « que faire? » à se prendre elle-même en objet, c'est-à-dire à réaffirmer sa propre histoire pour mieux en différer. La réponse à lui apporter aujourd'hui, selon Derrida, est celle d'une décision responsable, à l'origine différante et visant particulièrement ceux qui font profession de la décision. Afin de penser cela le plus directement - ou moins obliquement - possible, on a traité de *Force de loi*, texte important précisant en quoi une décision juste et différante (différante) du droit, était d'abord responsable du concept de responsabilité, c'est-à-dire celle qui doit s'orienter sur l'idée d'une justice demeurant toujours à venir, mais commandant immédiatement de s'écrire dans le langage de l'autre. Au final, on a pu conclure avec Derrida qu'une décision, malgré son appel immédiat à la justice, ne peut jamais se dire présentement juste, car elle se voit toujours hantée de l'indécidabilité. Or, c'est précisément par là que s'ouvre la possibilité de justice, et c'est ce qui met en marche la pensée et la déconstruction vers son attente désespérée.

Pour résumer le tout en se limitant au narratif du « il faut », on pourrait dire que : pour une décision juste, il faut savoir ce que « juste » veut dire. Or, pour cela, il faut savoir que le *savoir* porte toujours une part d'indécidabilité, et, donc, qu'il faut aussi le *faire*. « Faut le faire! » dirait alors Derrida, car le faire transgresse toujours l'histoire sur laquelle porte le savoir. Dans tous les cas, on se retrouve avec l'idée qu'il faut un « il faut », ce qui implore de retourner sur elle-même la question qui commandait une décision en premier lieu; bref, que faire de la question « que faire? » ? Et bien, pour Derrida, il faut être juste avec la justice, c'est-à-dire revenir au fait qu'il faille le savoir, mais il faut désormais savoir que ce savoir demeure différé à une idée de la justice messianique (sans messianisme). Que faire, donc? Il faut savoir recevoir la justice qui, en ce moment, déconstruit le droit, il faut savoir l'attendre sans horizon d'attente, et il faut immédiatement la lire en tant qu'elle s'écrit dans le langage de l'autre.

En plus de ces constats sur le thème de la décision, on pourrait ajouter un commentaire sur la *manière de penser* de Derrida, qui, on l'a vu, se voit débordée par la vérité tout en débordant une autre idée de la vérité. Il semble convenable de qualifier cette pensée derridienne, et peut-être aussi la déconstruction en général, de *réflexion*, c'est-à-dire d'une manière de faire réfléchir les concepts sur eux-mêmes. On pense évidemment à tous ces impératifs « il faut savoir, il faut le savoir », « il faut le il faut », « il faut être juste avec la justice », ou encore à la question désormais centrale : « que faire du « que faire? » ? ». Or, et c'est ce qu'on aimerait souligner, cette manière de penser se répond justement avec des concepts réfléchis, redoublés : la révolution du concept de révolution, la responsabilité du concept de responsabilité, ou encore, plus fameusement, le tout autre comme tout autre. On constate donc que toutes ces réflexions se contiennent dans ce qu'on a voulu originalement redoubler (négativement, mais sans relèbe), quoique directement à partir des travaux de Derrida, voire à partir de ce qu'ils ont toujours sous-entendu : l'indécidable décision.

Pour finalement ouvrir la réflexion sur cette indécidable décision, orientée sur l'avenir inespéré de la justice et recevant l'autre hantant toujours le décideur lui-même, on voudrait partir de questions qui pointaient déjà dans ces travaux, dont certaines déjà partiellement abordées dans notre recherche. On voudrait aussi utiliser les entretiens accordés à Elisabeth Roudinesco, qui sont parmi les toutes dernières publications de Derrida, et qui reprennent, de Victor Hugo, le questionnement s'ouvrant sur l'avenir: *De quoi demain... (est-il fait)?*²⁷⁷

D'abord, sur une possible lecture anthropologie derridienne, qui ne doit pas clôturer sur lui-même l'horizon de la justice, mais dont nous avons déduit une certaine forme d'inégalité et une sorte de perfectibilité du sujet pensant (ou du moins, du décideur), on peut se référer à l'entretien qui s'intitule *Violences contre les animaux*, car la question « qu'est-ce que l'humain ? » doit nécessairement traiter de sa différence à l'animalité, question par ailleurs largement développée dans les travaux tardifs de Derrida. Ainsi, dans ces entretiens, Derrida pense aussi une possible déconstruction de l'opposition métaphysique homme vs animal : « L'homme en est un [un animal], et irréductiblement singulier, certes, on le sait, mais il n'y a

²⁷⁷ *De quoi demain..., op. cit.*

pas l'Homme *versus* l'Animal ». ²⁷⁸ Ceci a des impacts directs sur la question de la justice, du moins en ce qu'elle peut différer du droit, en particulier des droits de l'homme :

« Un certain concept du sujet humain, de la subjectivité humaine post-cartésienne, est pour l'instant au fondement du concept des droits de l'homme – pour lequel j'ai le plus grand respect mais qui, en tant que produit d'une histoire et de performatifs complexes, doit être analysé, réélaboré, développé, enrichi sans relâche (l'historicité et la perfectibilité lui sont d'ailleurs essentiels). » ²⁷⁹

Ce renouvellement du souci quant à l'historicité anthropologique et cette confirmation de la pensée d'une perfectibilité poussent donc la recherche d'une décision responsable et juste vers une refondation des droits de l'homme en tant qu'elle doit inclure une part de ce qui reste secret à la question « qu'est-ce que l'homme ? », c'est-à-dire son animalité, ne serait-ce que spectralement. À la toute fin de cet entretien, Derrida pointait lui-même vers cette indécidable décision : « Il faut donner une réponse singulière, dans un contexte donné, et prendre le risque d'une décision dans l'endurance de l'indécidable » ²⁸⁰; décision qu'il qualifiait dans ce contexte d'« *économique* » ²⁸¹ au sens de la gestion des externalités négatives, comme une recherche toujours plus responsable du moins mauvais scénario possible.

Ensuite, on voudrait réfléchir sur le concept de révolution de la révolution, à savoir sur l'idée d'une révolution responsable. On se pose la question : est-ce que la révolution responsable à venir doit se faire *tranquille*? On dit *tranquille*, et non *non-violente*, car on sait que, pour Derrida, toute décision doit transgresser l'histoire, ce qui lui fait violence d'une manière ou d'une autre. Le terme de révolution *tranquille*, comme référence à une période de l'histoire du Québec, serait d'ailleurs déjà erroné, puisque la révolution de la révolution doit se différer de toute histoire du concept de révolution. Bref, la question est : une révolution peut-elle être *dite*, dans son constat, dans sa performativité, ou encore dans l'indécidabilité de ces deux catégories, *non-violente* dans sa violence spectrale, c'est-à-dire, en imitant le jargon derridien, comme une *révolution violente sans violence*? Dans l'entretien *Esprit de la révolution*, Roudinesco et Derrida traitent justement de ce concept, qui doit « déconstruire le concept de souveraineté » ²⁸² et incidemment ceux d'État et État-nation. Or, Derrida mentionne également :

²⁷⁸ *Ibid.*, p.108

²⁷⁹ *Ibid.*, pp.109-110

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 127

²⁸¹ *Ibid.*, P.126

²⁸² *Ibid.*, p.152

« Et pourtant, d'où la redoutable responsabilité du citoyen et de l'héritier en général, dans certaines situations, l'État, sous sa forme actuelle, peut résister à certaines forces que je considère comme plus menaçantes. Ce que j'appelle ici « responsabilité », c'est ce qui dicte la décision d'être ici pour l'État souverain, là contre lui, pour sa déconstruction (« théorique et pratique » comme on disait) selon la singularité des contextes et des enjeux. [...] Cette aporie est en vérité la condition même de la décision et de la responsabilité – s'il y en a. »²⁸³

Une nouvelle lumière se jette donc sur la responsabilité de la responsabilité qui doit répondre de la révolution de la révolution, à savoir : elle n'est ni simplement citoyenne, ni simplement étatique, mais bien *variable* selon la déconstructibilité des deux. La démocratie juste à venir que pense Derrida n'est donc pas l'émancipation citoyenne dans un sens naïf, ni, dira-t-il plus loin, dans un sens simplement cosmopolitique kantien : « je pense une démocratie qui ne serait plus liée de façon essentielle à la citoyenneté »²⁸⁴, ce qui veut aussi dire : « un nouveau concept du politique est en train de se forger »²⁸⁵.

Cette dernière idée s'oriente finalement sur l'ouverture à cette présente recherche qu'on estime être la plus importante, compte tenu de l'*urgence immédiate* de la décision qu'elle appelle, à savoir la pensée d'une justice écologique différée du vieux concept du politique. Si on ne se réfère pas spécifiquement à un texte derridien, il faut rappeler que Derrida rattachait l'« immense débat dit écologique »²⁸⁶ à la question anthropologique. Aussi, il disait dans *Penser ce qui vient* que toutes les questions qu'il y abordait étaient celles « *de la terre* »²⁸⁷, en précisant : « Et la question de ce qui se tient debout sur la terre n'est pas seulement une question écologique, même si elle reste à l'horizon de ce que l'écologie *pourrait* avoir de plus ambitieux ou de plus radical aujourd'hui [...] ». ²⁸⁸ Ainsi, on pourrait penser - au moins d'une certaine manière radicale - à la question écologique aujourd'hui comme étant celle dont on dispose de tout le savoir nécessaire à la décision (si une telle chose existe. On peut minimalement justifier l'idée par le consensus scientifique quant aux changements climatiques) et appelant le plus clairement à un « faut le faire » immédiat. Or, l'inaction politique appelle encore plus vigoureusement à questionner la croyance de ces décideurs prétendument responsables envers *ce* savoir ou *leur* savoir, ce qui doit aussi se rattacher à l'idée d'un nouveau concept de la politique post-citoyenne,

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p.161

²⁸⁵ *Ibid.*, p.160

²⁸⁶ *Op. cit.*

²⁸⁷ *Penser ce qui vient, op. cit.*, p.48

²⁸⁸ *Ibid.*, p.49

plus-que-citoyenne, voire indécidablement-citoyenne, ainsi qu'à une nouvelle idée, telle qu'on l'a vue ici, de la décision responsable et « *économique* » (au sens derridien). On propose donc de penser l'origine différencielle de l'écologie et de l'économie, qu'on situerait sur l'*oikos*, du terme grec signifiant la maison et sa gestion, dont on peut suspecter qu'elle apparaît toujours comme une *maison hantée*. On imagine alors une hantologie de l'*oikos* pouvant contribuer à la déconstruction d'une nouvelle opposition métaphysique, qu'il faudrait d'abord s'assurer d'établir : l'*oikos* opposé à la *polis*, au domaine du techno-économico-politique. Il s'agit donc de deux sphères d'habitation communautaire, l'une privée et familiale²⁸⁹, l'autre publique, dont les problèmes d'indécidabilité se révèlent récurrents en philosophie. Si la littérature à ce sujet se fait de plus en plus foisonnante, on voudrait nommer deux recherches en cours qu'on estime particulièrement fécondes pour un tel projet de déconstruction hantologique. La première, plutôt historique, serait le « feuilleton théorique », publié en plusieurs volets, du philosophe québécois Alain Deneault, qui retrace justement l'histoire du terme d'« économie » : « économie de la nature », « économie de la foi », « économie esthétique », et autres à suivre.²⁹⁰ La seconde, plutôt phénoménologique, serait l'*ökologie*²⁹¹ que développe le philosophe allemand Hans Rainer Sepp, professeur à l'Université Charles de Prague, qui traite, par la phénoménologie transcendantale, du phénomène d'habitation : du corps, d'un territoire, du monde. Il semble qu'en agençant ces recherches, et qu'en en incluant d'autres (par exemple : une déconstruction architecturale de la maison, une déconstruction littéraire de la *maison hantée*, une déconstruction juridique de la *polis* avec les *Critical Legal Studies*, etc.), se dessinerait une autre réponse « aux programmes les plus radicaux d'une déconstruction », qui ici porterait sur l'écologie la plus ambitieuse et la plus radicale, et qui, surtout, commanderait des décisions de plus en plus responsables, surenchères hyperboliquement d'une idée de justice.

²⁸⁹ Derrida traite aussi beaucoup de la question de la famille; voir dans les entretiens avec Roudinesco : *Familles désordonnées*, *op. cit.*, pp.63-82

²⁹⁰ Deneault, Alain : « *Économie de la nature* », 2019, 142 p. ; « *Économie de la foi* », 2019, 144 p. ; « *Économie esthétique* », 2020, 160 p.; Lux Éditeur, Montréal

²⁹¹ Sepp, Hans Rainer : *In. Grundrisse der Ökologie*, Karl Alber Verlag, 2020, 304 p.

Bibliographie

Bibliographie primaire :

- Derrida, Jacques : *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Collection Critique, 1967, 445p.
- Derrida, Jacques : *La voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, Épiméthée, 1967, 120 p.
- Derrida, Jacques : *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Tel Quel, 1967, 435 p.
- Derrida, Jacques : *La dissémination*, Éditions du Seuil, Tel Quel, 1972, 445 p.
- Derrida, Jacques : *Marges – De la philosophie*, Éditions de Minuit, Collection Critique, 1972, 432 p.
- Derrida, Jacques : *Positions*, Les Éditions de Minuit, Collection Critique, 1972, 133 p.
- Derrida, Jacques : « Mallarmé », dans *Tableau de la littérature française. Tome III*, Gallimard, Paris, 1974, 464 p.
- Derrida, Jacques : *Mémoires : pour Paul de Man*, Galilée, 1988, 232 p.
- Derrida, Jacques : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses universitaires de France, Épiméthée, 1990, 292 p.
- Derrida, Jacques : *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, 296 p.
- Derrida, Jacques: *Force de Loi*, Galilée, 1994, 146 p.
- Derrida, Jacques, *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996, 168 p.
- Derrida, Jacques; Roudinesco, Elisabeth : *De quoi demain... Dialogue*, Flammarion, Champs, 2001, 316 p.
- Derrida, Jacques; Soussana, Gad; Nouss, Alexis : *Dire l'évènement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L'Harmattan, esthétiques, 2001, 112 p.
- Derrida, Jacques : *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, L'Herne, Carnets, 2005, 126 p.
- Derrida, Jacques : *Penser ce qui vient*, dans Major, René (Dir.) : *Derrida pour les temps à venir*, Stock, L'autre pensée, 2007, 529 p.
- Derrida, Jacques : *Heidegger, la question de l'être et l'histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, éd. par Th. Dutoit, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2013, 344 p.
- Derrida, Jacques : *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Galilée, 2017, 175 p.
- Derrida, Jacques; Ferraris, Maurizio : *Le gout du secret. Entretiens 1993-1995*, Hermann, 2018, 133 p.
- Husserl, Edmund : *L'Origine de la Géométrie* [traduction et introduction par Jacques Derrida], Presses universitaires de France, 1962, 219 p.

Kearney, Richard; Dooley, Mark : *Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida* dans Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy, Routledge, 1998, pp. 65-83.

Bibliographie Secondaire :

Baring, Edward : *Ne me raconte plus d'histoires : Derrida and the problem of the history of philosophy*, History and Theory, 53, 2014, pp.175-194.

Dastur, Françoise : *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, Hermann, Le bel aujourd'hui, 2016, 237 p.

Deneault, Alain : « *Économie de la nature* », Lux Éditeur, Montréal, 2019, 142 p.

Deneault, Alain: « *Économie de la foi* », Lux Éditeur, Montréal, 2019, 144 p.

Deneault, Alain: « *Économie esthétique* », Lux Éditeur, Montréal, 2020, 160 p.

Giovannangeli, Daniel : *Derrida et la décision philosophique*, Bulletin d'analyse phénoménologique, Vol.10, No. 11, 2014, pp. 3-18.

Goldschmit, Marc : *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket/La découverte, Agora, 2003, 250 p.

Livingston, Paul : *Derrida on Formal Logic: Formalising the Undecidable*, Derrida Today, Edinburgh University Press, Vol.3, Issue.2, 2010, pp.221-239

Sepp, Hans Rainer : *In. Grundrisse der Ökologie*, Karl Alber Verlag, 2020, 304 p.

Terzi, Roberto : *Histoire transcendente / Histoire mondaine : de Husserl à Derrida et retour*, dans « Alter. Revue de phénoménologie », 25, 2017, pp.13-32

Bibliographie des œuvres commentées par Jacques Derrida²⁹² :

Althusser, Louis : *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, 1972, 94 p.

Althusser, Louis : *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, 258 p.

Beaufret, Jean : *Parménide. Le poème*. Presses universitaires de France, Quadrige, Paris, 2013 (1955), 108 p.

Benjamin, Walter : *Zur Kritik der Gewalt*, dans : Tiedemann, Rolf; Schweppenhäuser, Hermann (Hrsg.): *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Band II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 199, 1526 p.

Foucault, Michel : *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961, 672 p.

²⁹² Il s'agit des œuvres commentées par Derrida dans les textes dont traite cette présente recherche. Il s'agit généralement de la notice bibliographique donné par Derrida lui-même, ou par ses commentateurs. Or, comme cela n'arrive pas toujours, on donne certaines notices de textes que nous avons-nous même employés.

- Gödel, Kurt : *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter System I*, dans « *Monatshefte für Mathematik und Physik* », 38, 1931, pp. 173-198
- Gramsci, Antonio : *Benedetto Croce et le matérialisme historique*, dans : F. Ricci (dir.) : *Gramsci dans le texte*, Éditions Sociales, Paris, 1977, 798 p.
- Heidegger, Martin : *De l'essence de la vérité* [tr. Alain Boutot], Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2001, 384 p.
- Heidegger, Martin : *Lettre sur l'humanisme*, tr. Fr. R. Munier, éd. bilingue, Aubier, Paris, 192 p.
- Heidegger, Martin : « Science et méditation » dans *Essais et conférences*, tr. Fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, 378 p.
- Kant, Emmanuel : *Critique de la raison pure*, [trad. Fr. Ferdinand Alquié (dir.)], Gallimard, Folio, 1018 p.
- Kant, Immanuel : *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 995 p.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich : *L'idéologie allemande. Première partie FEUERBACH*, [traduction française de 1952 sur le texte original de 1845], édition électronique « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec à Chicoutimi, 2 avril 2002, consulté à l'adresse : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Marx, Karl : *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872*, Nikol Verlag, Hamburg, 2018, 762 p
- Marx, Karl : *Le capital. Livre I*, [dir. : Jean-Pierre Lefèbvre], Presses universitaires de France, Quadrige, Paris, 2014, 940 p.
- Minc, Alain : *Le nouveau Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1993, 256 p.
- Montaigne : *Essais III*, chap. XIII. « De l'expérience », [Édition de Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête], Gallimard, Folio, 659 p.
- Richard, Jean-Pierre : *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Éditions du Seuil, Paris, 1961, 656 p.
- Pascal, Blaise : *Pensées*, [Édition de Michel Le Guern], Gallimard, folio, 2004, 902 p.
- Platon : *Œuvres complètes*, [Luc Brisson (Dir.)], Flammarion, Paris, 2011, 2198 p.

Name, Vorname:

Anschrift:

.....

E r k l ä r u n g

gem. § 20 Abs. 9 PO

Hiermit erkläre ich, dass ich die von mir eingereichte Abschlussarbeit (Master-Thesis) selbständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Abschlussarbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder Sinn nach entnommen wurden, in jedem Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht habe. Entsprechendes gilt für beigegebene Zeichnungen, Kartenskizzen und Darstellungen.

Sollten entsprechend der Themenstellung ggf. Vorarbeiten des Forschungsprojektes in die Abschlussarbeit eingeflossen sein, so habe ich dieses gekennzeichnet bzw. als Anhang nachgewiesen.

.....

Datum

.....

Unterschrift

E r k l ä r u n g

Hiermit erkläre ich mich damit einverstanden, dass meine Abschlussarbeit (Master-Thesis) wissenschaftlich interessierten Personen oder Institutionen zur Einsichtnahme zur Verfügung gestellt werden kann.

Korrektur- oder Bewertungshinweise in meiner Arbeit dürfen nicht zitiert werden.

.....

Datum

.....

Unterschrift