



**Acta fabula**  
**Revue des parutions**  
vol. 17, n° 1, Janvier 2016  
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.9633>

---

## Idiome contre idiome

**Élise Lamy-Rested**

JACOB  
ROGOZINSKI  
CRYPTES DE  
DERRIDA

Jacob Rogozinski, *Cryptes de Derrida*, Fécamp : Lignes,  
coll. « Fins de la philosophie », 2015, 210 p.,  
EAN 9782355261350.



### **Pour citer cet article**

Élise Lamy-Rested, « Idiome contre idiome », *Acta fabula*, vol. 17,  
n° 1, Essais critiques, Janvier 2016, URL : <https://www.fabula.org/revue/document9633.php>, article mis en ligne le 03 Janvier 2016,  
consulté le 20 Avril 2024, DOI : 10.58282/acta.9633

---

---

# Idiome contre idiome

**Élise Lamy-Rested**

---

## Décrypter Derrida ?

Le livre de Jacob Rogozinski, *Cryptes de Derrida*, est la réédition d'un « Faire part » publié pour la première en fois en 2005, peu de temps après la mort de Jacques Derrida en octobre 2004<sup>1</sup>. Dix ans après la mort du philosophe, le contexte a changé et ses lecteurs ne sont déjà plus les mêmes. Derrida a perdu la figure du père, de l'amant ou du maître qu'il pouvait incarner de son vivant et que beaucoup de celles et de ceux qui l'ont connu garde encore en mémoire. Aujourd'hui, on lit la philosophie derridienne, je lis la philosophie derridienne comme une philosophie qu'il ne s'agit ni d'imiter, ni de poétiser, ni de vilipender, mais dont il faut s'efforcer de restituer la cohérence sans se laisser fasciner par ses jeux de langue infinis, son style inouï et son idiome absolument singulier. Aujourd'hui, dans un contexte historico-politique marqué par le développement effréné des nouvelles technologies et par le très médiatique « retour du religieux », qui s'accompagne d'une inquiétante montée des idées identitaires, nationalistes et xénophobes, je lis la philosophie derridienne comme une mine de pensées d'une étonnante actualité et à même de nous apporter des clés pour mieux comprendre notre époque troublée. Enfin, après avoir beaucoup fréquenté la pensée de Derrida, je crois aussi avoir compris que celle-ci invite d'abord et avant tout à incorporer certains de ses traits, à les entrelacer à d'autres, pour les faire enfin ressurgir, chaque fois de manière différente, dans un idiome toujours unique.

J. Rogozinski a certainement choisi cette troisième voie pour lire Derrida, ce qui le conduit à restituer ce qu'il perçoit de la cohérence de la philosophie derridienne, tout en la déconstruisant pour se donner la liberté de faire entendre sa propre voix. Son interprétation n'est certes pas la mienne, ce qui n'est pas seulement une chance, mais peut-être aussi la marque que la philosophie derridienne a été bien lue. Penser Derrida, ce n'est jamais que le réinventer dans un nouvel idiome au sein duquel il prend une tout autre figure née d'un métissage avec une pluralité d'autres. C'est donc sans doute avec justesse que J. Rogozinski parle d'« infidèle fidélité » (p. 9)

---

<sup>1</sup> L'ouvrage de J. Rogozinski est paru aux éditions Lignes/Léo Scheer sous le titre *Faire part, Cryptes de Derrida*.

pour tenter de dire quelque chose de son « expérience » de la pensée derridienne, qu'il entend dans son sens latin d'*experiri* et qu'il définit comme « une épreuve qui serait aussi une traversée, le passage périlleux d'une limite » (p. 17).

Son livre se compose de quatre chapitres respectivement intitulés : « Comment (ne pas) faire son deuil », « Vies et morts de M. Valdemar », « Il faut la vérité » et « Le tournant de la générosité ». Le livre se conclut par un *post-scriptum*, « Ils n'auront pas Strasbourg », dans lequel J. Rogozinski revient sur le rapport douloureux de Derrida à cette université qu'il n'aura jamais intégrée. Ce *post-scriptum* peut se lire comme un plaidoyer pour le droit à une pensée non académique au sein même de l'académie. L'Université de Strasbourg, portée au temps de Derrida par Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, fut ce lieu de résistance et de déconstruction, sur lequel achoppaient désespérément les institutions. Aujourd'hui, J. Rogozinski, qui prend la suite de Jean-Luc Nancy dans ce même lieu déconstructeur, reconnaît sa dette et affirme son devoir de faire vivre l'Université de Strasbourg à la marge de toute pensée académique ou sclérosée. Déconstruire Derrida, ce n'est donc ni prétendre l'avoir définitivement décrypté ni en revenir à la rigidité académique ; c'est au contraire réitérer son geste philosophique, en inventant une autre philosophie.

Cette autre philosophie, J. Rogozinski lui donne un nom : « l'egoanalyse<sup>2</sup> » qui, dans *Cryptes de Derrida*, s'articule autour de telle trinité conceptuelle : la vie, le moi et la vérité, contre laquelle viendrait buter la déconstruction. Ces trois concepts, en fait inextricables, permettent de relire l'hommage déconstructeur de J. Rogozinski à Derrida et de comprendre comment c'est en traversant la philosophie derridienne que celui-là parvient à « reconstruire les indéconstructibles de la déconstruction » (p. 190).

## La vie

Dans le livre de J. Rogozinski, il est d'abord question de deuil, qui n'est pas seulement contextuelle (la mort de Derrida) mais aussi philosophique. Cette question est en effet l'une de celles qui a hanté l'œuvre de Derrida au moins depuis *Glas*<sup>3</sup>, mais surtout à partir de *Fors*<sup>4</sup> duquel il a extrait les concepts psychanalytiques d'*introjection* et d'*incorporation*<sup>5</sup> qu'il greffera bientôt sur sa pensée, et qui lui permettront enfin d'inventer le concept d'ex-appropriation<sup>6</sup>. J. Rogozinski ouvre sa

<sup>2</sup> Jacob Rogozinski développe cette egoanalyse dans *Le moi et la chair*, Cerf, 2006.

<sup>3</sup> *Glas*, Galilée, 1974.

<sup>4</sup> *Fors*, préface au *Le verbier de l'homme aux loups* de N. Abraham et Maria Torok, Flammarion, 1976.

<sup>5</sup> L'introjection et l'incorporation sont des concepts freudiens repris et modifiés par les auteurs du *Verbiere*.

réflexion par une mise au travail de ces deux concepts et montre comment Derrida les entrelace pour penser la possibilité de la revenance d'un spectre : l'autre mort mais gardé en vie refait son apparition pour ainsi dire « tel quel ». Tandis que l'introjection est une progressive relève de la perte (le mort devient progressivement, et grâce à un travail d'idéalisation, une partie du moi), l'incorporation, dans son échec à accepter la mort de l'autre, garde ce dernier en vie dans une crypte de laquelle il ressurgira plus vif que mort. En entrelaçant introjection et incorporation, Derrida ouvre sans doute la voie au concept de *survie* qu'il développera dans *Parages*<sup>7</sup>. Car pour que l'autre reste autre, il faut bien que l'introjection ait partiellement échoué. Mais si la mort de l'autre est univoquement déniée, alors il n'est plus possible que de le faire revenir illusoirement comme tel, et de se nourrir de sa fausse présence, jusqu'à en perdre toute capacité d'invention ; c'est le deuil impossible de l'éternel mélancolique. L'entrelacement de l'introjection et de l'incorporation permet ainsi à Derrida de développer une pensée de la revenance. Le mort revient mais d'une manière tout autre. Plus exactement, il *survit* sous des traits spectraux qui ne sont pas seulement les siens mais aussi ceux d'une multiplicité d'autres. J. Rogozinski voit dans cette survie « une décision en faveur de la mort » (p. 68) et une adhésion à ce qu'il a appelé une « thanatologie » qui fait du « Je suis mort » de Valdemar cité en exergue de *La voix et le phénomène*<sup>8</sup>, « la devise » de la philosophie derridienne : « Voilà donc ce que nous appelions notre vie — la survie fantôme d'un mort-vivant, réduit à une voix sans chair, qui ne sort de sa léthargie que pour s'éveiller à la mort » (*ibid.*). Si J. Rogozinski interroge par la suite la possibilité de penser la survie comme un « surcroît de vie » et pas seulement comme « une revenance endeuillée et spectrale » (p. 93), il conclura néanmoins et malgré les affirmations de Derrida lui-même — l'auteur en relève une, celle de la lettre d'adieu de Derrida lue le jour de son enterrement : « préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie<sup>9</sup> » (p. 40) —, que la déconstruction aurait « un certain goût pour la mort ». Cette thèse s'accorde sans doute avec celle de l'auteur des *Cryptes* mais il n'est pas certain qu'elle s'accorde avec la philosophie derridienne. En tout cas, elle ne s'accorde assurément pas à ma lecture de Derrida qui interprète différemment cette obscure expression du philosophe aussi travaillée par Jacob Rogozinski : « « la seule chose qui finalement m'intéresse » : « ce qui "me donne et me retire l'idiome » [c'est ce] « que j'appelle, encore mal, le deuil du deuil"<sup>10</sup> » (p. 46). De cette expression, il est sans doute impossible d'en donner une seule et définitive interprétation, mais celle proposée par J. Rogozinski qui voit le

<sup>6</sup> Pour l'usage de ce concept, voir notamment *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996.

<sup>7</sup> *Parages*, Galilée, 1986.

<sup>8</sup> *La voix et le phénomène*, PUF, 1967.

<sup>9</sup> Jacob Rogozinski cite la lettre de Derrida lue à ses proches lors de son enterrement.

<sup>10</sup> Je cite Jacob Rogozinski citant Derrida.

« deuil du deuil » comme « un travail, un combat entre le vivant et le mort qui devrait permettre finalement au survivant de se délivrer de l'emprise de la mort, *de se laisser décider à rester en vie* » (p. 48), me semble discutable en ce qu'elle convoque à nouveau un concept de vie que notre auteur n'identifie certes pas à la Vie phénoménologique telle que l'a définie Husserl (et que Derrida a déconstruit), mais qui empêche de comprendre la spécificité — mais surtout l'originalité — de la philosophie derridienne. Car Derrida en parlant du « deuil du deuil » nous invite selon moi à penser une survie qui ne serait même plus connectable avec la vie ou la mort. Car en détournant tous les concepts non seulement métaphysiques mais aussi judéo-chrétiens dont nous sommes les héritiers, le philosophe procède en fait à un déplacement total de nos coordonnées. L'entreprise est risquée, elle est en tout cas d'une redoutable difficulté, puisqu'on ne peut la réaliser qu'en pensant en dehors des cadres classiques tout en usant d'un langage travaillé par la métaphysique. La survie n'est ni opposée ni entrelacée à la mort ; elle ne représente pas plus l'indécidabilité entre la vie et la mort ; elle est juste autre. Il faudrait donc penser dans toute sa radicalité et dans son sens littéral cette autre affirmation de Derrida non relevée par J. Rogozinski :

La survivance, c'est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n'est pas mortifère, au contraire, c'est l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible<sup>11</sup>.

C'est donc à tort que J. Rogozinski propose de penser ainsi la survie de Derrida : « On n'accordera donc pas que la démarcation entre la vie et la mort soit indécidable, qu'elle nous renvoie à une survivance spectrale qui ne serait ni la vie ni la mort » (p. 97). Entre affirmer que la survie doit – même si c'est difficile – être pensée indépendamment de la vie et de la mort, et que la survie est l'indécidabilité entre la vie et la mort, il y a selon moi une différence qui interdit de reconduire Derrida à un partisan du « *Viva la muerte*<sup>12</sup> » (p. 39). Mais un tel geste est sans doute nécessaire à la pensée de Jacob Rogozinski, qui se construit à travers la déconstruction de la philosophie derridienne. Il permet en effet à ce dernier d'identifier la déconstruction à ce qu'il a appelé un « égicide » (p. 70) définissable comme une mise à mort de l'*ego* et qui aurait d'abord été pratiquée par Heidegger et Lacan (l'*ego* ne serait pour eux qu'une « illusion de la métaphysique moderne, une fiction grammaticale ou un leurre de l'imaginaire », *ibid.*). Si, dans la lignée d'un Descartes et d'un Husserl dont Jacob Rogozinski se réclame, l'*ego* est bien la vie qui résiste perpétuellement à la mort, le destituer revient donc à reconnaître le primat

<sup>11</sup> *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, 2005, p. 54-55.

<sup>12</sup> Jacob Rogozinski reprend ce cri de ralliement franquiste pour l'appliquer à la philosophie derridienne (même s'il interroge aussi sec la pertinence de cette exclamation pour penser la philosophie derridienne, il apparaît assez clairement par la suite qu'il répond affirmativement à sa propre question).

de la mort et à se laisser entraîner dans l'errance infinie ou dans le piège du *double bind* irrelevable de l'indécidabilité. C'est donc bien la vie de l'*ego* — ou « la restance du moi » (p. 74)—que Jacob Rogozinski cherche à restaurer, sans pour autant adhérer à la substance cartésienne ou à l'infaillibilité husserlienne.

## Le moi

On aurait néanmoins tort de penser que J. Rogozinski ne voit en Derrida qu'un « égicide », et c'est bien en interrogeant de manière radicale la pensée du philosophe qu'il en vient à restaurer ce moi. Derrida lui-même a dû butter contre un « indéconstructible » pour arrêter le mouvement infini de la trace. Ce terme qui apparaît dans les années 90 dans *Force de loi*<sup>13</sup>, J. Rogozinski le lit déjà en travail dans *Glas*<sup>14</sup> sous la figure du « trait = X » (p. 79) ou du « seing » (p. 78). Tous deux renvoient au trait unaire qui permet de préserver l'unicité de telle singularité par-delà les altérations et les répétitions. Sans ce trait unaire, la singularité serait vouée à la disparition définitive. Malgré lui, Derrida aurait donc été obligé de rétablir un *ego* (vivant, selon Jacob Rogozinski) et aurait été pris dans un *double bind* indépassable dans lequel serait définitivement restée enfermée la déconstruction. Car Derrida a besoin de conserver le primat de la mort, en ce qu'elle est cette « non-présence absolue qui ne saurait être la modification d'aucune présence préalable [et qui seule permettrait] d'ébranler le privilège métaphysique du présent » (p. 98). Autrement dit, si Derrida est malgré tout un adepte de la thanatologie et de l'égicide, c'est parce que, dans son obsession d'ébranler la métaphysique de la présence, il aurait besoin d'une altérité radicale identifiable à cette non-présence absolue qu'est la mort. « C'est cet argument que je [J. R.] ne peux plus accepter » (p. 98), en ce qu'il se défie de la capacité de l'*ego* à pouvoir « s'affecter de l'autre sans chercher à le détruire et sans se laisser aussitôt entraîner dans une logique d'auto-destruction auto-immunitaire » (p. 99). Suivant Husserl et son concept de « déprésentation », il serait possible de penser la vie et le moi comme disposant de « ce pouvoir singulier qui leur permet de s'affecter d'une altérité sans cesser de se vivre et de rester soi-même !... [ou comme] cette faculté de constituer à partir de soi la non-présence d'autrui et du passé sans se laisser déposséder de soi » (p. 99). Si la voie ouverte par J. Rogozinski est sans doute prometteuse et intéressante, rend-elle pour autant justice à Derrida ? Là encore, je serais assez sceptique. Selon ma lecture de Derrida, il me semble tout d'abord assez problématique d'identifier cette non-présence absolue à la mort, même si c'est bien le geste apparemment accompli dans *La voix et le phénomène*. Ensuite, je crois qu'il est tout à fait contraire à la

<sup>13</sup> *Force de loi*, Galilée, 1994.

<sup>14</sup> *Op. cit.*

pensée de Derrida que d'affirmer que l'*ego*, que J. Rogozinski n'a problématiquement pas distingué du trait unaire qui constitue la singularité (concept clé chez Derrida), ne peut « s'affecter de l'autre sans chercher à le détruire et sans se laisser entraîner dans une logique d'auto-destruction immunitaire ».

Peut-on donc identifier cette non-présence absolue à la mort ? Un peu plus loin (p. 100), J. Rogozinski se demande s'il n'existerait pas « une non-présence plus radicale encore » que la mort et si nous pourrions lui donner un nom. Il ajoute qu'il lui semble impossible de répondre à telles questions, en ce qu'elles « touchent à des phénomènes-limites, auxquels aucune philosophie n'a su apporter de réponse » (p. 100). Pourtant, il me semble bien que c'est précisément de cela que ne cesse de « (ne pas) parler » Derrida<sup>15</sup>. La trace s'efface, la différance ne se dit pas car elle n'est pas langagière, il y a un au-delà qui interdit tout calcul sur l'à-venir, *usw, and so on*, etc.<sup>16</sup>. C'est à partir de cette hyperbole que philosophe Derrida, et celle-ci n'a pas grand chose à voir avec la mort. Il faut en effet, et paradoxalement, la penser comme la possibilité de l'Histoire. Avant moi, il y a eu et après moi, il y aura, d'autres que moi. Cette Histoire qui me dépasse infiniment n'a pas beaucoup à voir avec une volonté divine. Elle est une logique compulsive et aveugle enferrée dans tel *double bind* : pour qu'une Histoire soit possible, il faut non seulement que je sois capable de m'effacer (sinon c'est la répétition éternelle du même, qui ne laisse place à aucune altérité), mais aussi que je résiste à cet effacement pour transmettre quelque chose aux générations suivantes si tout au moins elles l'acceptent (sinon, il n'y a plus d'Histoire). Ce quelque chose que je transmets n'est pas une part de moi à proprement parler ; il s'agit plutôt de mon idiome singulier qui entrelace une multiplicité de traits appartenant à une multiplicité d'autres que j'ai « intro-incorporés » et que je fais ainsi sur-vivre. Or cette « intro-incorporation » ne peut avoir lieu, selon Derrida, que parce que je porte en moi une non-présence absolue qui m'attache autant qu'elle m'exclut de l'Histoire. Cette Histoire n'est pas seulement celle de l'Histoire humaine, mais celle de tout être dont la logique — qui est tout autre que celle du deuil — n'est que de sur-vivre. Un homme peut ainsi intro-incorporer un trait, un cri, une manière de bouger animale, de même qu'un animal peut intro-incorporer un trait humain (c'est une telle pensée qui permettra bientôt à Derrida de développer une « éthique animale »). Il est donc bien problématique d'affirmer que la singularité ne peut s'affecter de l'autre sans chercher à le détruire ou sans entrer dans une auto-destruction auto-immunitaire. Ici sont en fait confondues deux perspectives différentes que J. Rogozinski ne semble pas avoir perçues.

<sup>15</sup> Je fais ici référence au titre d'un des articles de Derrida « Comment (ne pas) parler » in *Psyché*, Galilée, 1987, dans lequel il est question de la théologie négative de Maître Eckhart.

<sup>16</sup> Je fais ici référence à ce texte tardif mais important : « Et cetera... (*and so on, und so weiter, and so forth*, et ainsi de suite, *und so überall*, etc.) », in *Les cahiers de l'Herne* (dir. M.-L. Mallet et G. Michaud), L'Herne, 2004.

Car je n'ai en fait jamais affaire à cette non-présence absolue, même si je la porte en moi et qu'elle rend possible mon désir de l'autre. Ce qui revient et se transmet de génération en génération, c'est toujours un trait de l'autre, qu'il a laissé, dissimulé, dans tel substitut technique comme l'écriture par exemple (le fameux *pharmakon* de Platon<sup>17</sup>). C'est ce substitut technique qui « incarne la mort », non seulement en ce qu'il est pris dans la matière, mais aussi en ce qu'il m'éloigne de « la vie du moi propre » protégée par l'immunité. C'est donc « la vie du moi » se protégeant de la mort qui cherche à détruire ce « dangereux supplément », pour reprendre une expression de Derrida dans *De la grammatologie*<sup>18</sup>. Pourtant, et comme nous venons de le voir, ce supplément ou ce substitut est aussi la garantie de ma sur-vie au-delà de moi-même. C'est au nom de cette sur-vie qui me dépasse, que j'accueille l'autre en moi et que, dans un élan d'impossible générosité, je lui donne la chance non seulement d'un retour ici-maintenant, mais aussi celle d'un à-venir. Par ce geste, j'invente enfin mon idiome et ma singularité : l'autre intro-incorporé revient dans un substitut technique qui assure sa survie autant que la mienne. C'est dans la dynamique de ce lien disruptif entre les singularités, et à la hauteur de la sur-vie, qu'il faut penser l'auto-immunité. Pour qu'un à-venir soit possible, il faut que « la vie de mon moi » s'efface et cède sa place à d'autres.

C'est peut-être bien ce geste que Derrida dans *Force de loi* (1994) associe à la justice définie comme l'indéconstructible — inséparable de la vérité selon J. Rogozinski — et dont l'irruption dans l'œuvre du philosophe marquerait, toujours selon J. Rogozinski, un tournant : celui de la « générosité ».

## La vérité

La vérité est donc le troisième et dernier concept que J. Rogozinski ressaisit à l'intérieur de la pensée de Derrida, par la déconstruction de la pensée de Derrida : « s'il y a déconstruction, il y a, il faut la vérité » (p. 114), et la déconstruction « s'illusionne sur elle-même » (*ibid.*), chaque fois qu'elle renonce à la vérité. Selon notre auteur, Derrida a en effet été confronté à la fin des années 80 à une nécessité qui l'a conduit à amorcer un tournant : celle de la limite sans laquelle la déconstruction, en suivant le jeu infini de l'indécidable, risque de « se perdre dans l'indifférenciation » (p. 139). Cette limite, ou cet indéconstructible en termes derridiens, est en fait celle imposée par le Tout-Autre. Les deux thèses du tournant sont ainsi les suivantes : « 1. il y a de l'indéconstructible ; 2. il y a du Tout-Autre » (p. 158). Qu'il y ait du Tout-Autre, Derrida aurait commencé par le « nier [...]

<sup>17</sup> Voir le très beau texte de Derrida, « La pharmacie de Platon », in *La dissémination*, Seuil, 1972.

<sup>18</sup> Minuit, 1967.



avant de l'admettre quelques années plus tard » (p. 165), et cette reconnaissance l'aurait conduit à reconstruire une vérité et à amorcer un tournant dans sa manière de lire les textes : Derrida ne chercherait plus à déconstruire les textes pour mettre en mouvement la différance et décloisonner les différences, mais pour ressaisir en eux le Tout-Autre (l'indéconstructible vérité) qu'il accueillerait enfin dans son idiome. La déconstruction s'apparente alors à un « décryptage que l'on peut nommer vérité, *α-λήθεια*. Déconstruire, c'est décrypter — c'est la vérité» (p. 143). Or la vérité, selon Jacob Rogozinski qui s'inscrit ce faisant dans les pas de Husserl, ce n'est pas le Tout-Autre, mais un « autre en moi » (p. 165), un autre moi en moi qui est aussi l'indéconstructible vie de l'*ego*.

Mais encore une fois, cette interprétation rend-elle justice à Derrida ? Selon ma lecture idiomatique de Derrida, la force et l'originalité de sa pensée résident, entres autres, dans le fait d'avoir su déplacer tous les concepts métaphysiques pour ouvrir une autre pensée qui ne soit justement plus dépendante de nos représentations classiques de la mort, de la vie, de l'*ego* ou de la vérité. La formulation de l'indéconstructible, qui n'est pas la vérité, ne doit pas s'apparenter à une découverte de la maturité et ne marque pas plus un tournant dans la philosophie derridienne, qui se confronte au Tout-Autre dès les années 60 — mais il est vrai d'une manière très différente de celle de Levinas. Il est exact que l'on note une inflexion dans la pensée derridienne à partir des années 80 : non seulement y apparaissent les concepts d'« indéconstructible », de « justice », d'idiome et d'éthique, pour ne citer que les plus déterminants, mais en plus l'écriture de Derrida change. Elle pénètre de moins en moins une œuvre pour la déconstruire de l'intérieur (*La Voix et le Phénomène*<sup>19</sup> est un formidable exemple de cette première phase de la déconstruction) et se déploie de plus en plus dans un idiome qui donne voix à une multiplicité d'autres (*Le Monolinguisme de l'autre*<sup>20</sup> est sans doute le texte le plus représentatif de cette autre phase de la déconstruction). Mais il serait un peu rapide d'affirmer que l'indéconstructible ne travaille pas la philosophie derridienne des années 60, même s'il n'y est en effet pas formulé comme tel. Tout se passe dans *La Voix et le Phénomène* dont Jean-Luc Nancy n'a pas tort d'affirmer qu'il est le « texte fondateur, générateur de toute la pensée de Derrida<sup>21</sup> ». Dans ce texte, on trouve la marque de la non-présence absolue, c'est-à-dire du Tout-Autre, qui n'est pas la marque de la mort en moi, mais la marque de cet effacement définitif qui rend possible l'Histoire autant qu'elle la menace. Cette non-présence absolue donne sa chance à l'Histoire en offrant à d'autres la possibilité d'un à venir (selon le processus

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*

<sup>20</sup> Galilée, 1996.

<sup>21</sup> Jean-Luc Nancy interviewé par Laure Adler dans l'émission *Hors-champs* consacrée à Jacques Derrida en octobre 2014, à l'occasion des 10 ans de la mort du philosophe : <http://www.franceculture.fr/emission-hors-champs-semaine-speciale-jacques-derrida-25-jean-luc-nancy-2014-10-14> (consulté le 10/09/ 2015).

d'auto-immunité qui détruit le moi), tout en résistant à l'effacement total pour perpétuer la sur-vie au-delà de l'ego. Cette résistance, qui peut faillir partiellement ou définitivement, n'est autre que cette dynamique quasi compulsive, en tout état de cause itérative, par laquelle une singularité s'invente. Comme aimanté par ce Tout-Autre auquel je n'ai en fait jamais affaire mais auquel je ne cesse de céder ou de résister et qu'on peut rêver comme étant cet espace informe et impensable susceptible d'accueillir n'importe quelle chose ou forme (et donc pas très éloigné de la *Khôra* platonicienne que Derrida a beaucoup travaillée), j'« intro-incorpore » des substituts techniques (des *pharmakoi*) qui me viennent du passé et dans lesquels sur-vivent des singularités. En les retravaillant selon le génie qui est le mien, je me donne la chance de sur-vivre au-delà de moi-même. Ce Tout-Autre est donc bien loin de constituer une vérité, mais il est indéconstructible en ce qu'il garantit la survie ici-maintenant et au-delà de toute singularité. Pourquoi, selon Derrida, ne survivons-nous plus dans le règne de la vérité ? Parce que le philosophe a complètement déplacé cette problématique en repensant le Tout-Autre comme une hyperbole insaisissable et irréprésentable qui néanmoins rendait possible une survie elle-même incristallisable dans une représentation. Pour comprendre le statut de la fiction chez Derrida, que Jacob Rogozinski questionne dans son chapitre « Il faut la vérité », il faut repartir de la problématique de la représentation qui organise pour une large part, je crois, la philosophie derridienne. Derrida suppose en effet que toute l'histoire de la philosophie, de Platon à Husserl, est sous-tendue par la représentation : penser, c'est visionner une Idée ou un phénomène ; c'est en d'autres termes avoir la représentation de ce qui est pensé et de ce qui le pense (la conscience). Toujours selon Derrida, Husserl aurait parachevé ce système représentatif en élaborant la phénoménologie, mais l'aurait aussi confrontée à ses ultimes limites en essayant de penser la dynamique d'une conscience finie et nécessairement historique qui doit pourtant rester infaillible et idéale. C'est ici que se déconstruit la phénoménologie husserlienne, car le sens (puisque selon Husserl, c'est bien le sens qui fait histoire), pour se transmettre de génération en génération, doit s'inscrire dans une matière capable de se répéter et de se séparer de son géniteur. Avant la représentation idéale de la conscience voyante (avant le phénomène donc), il faut que le sens s'inscrive dans une re-présentation matérielle (Derrida, dans *La voix et le phénomène* isole ainsi le « re » de la ré-pétition et du retour), c'est-à-dire un phantasme<sup>22</sup>. C'est cette déconstruction du primat et de la prévalence du phénomène qui conduit Derrida à soupçonner que ce n'est pas le sens qu'il s'agit d'abord de sauver de l'effacement total, mais toutes les inventions des sur-vivants, qui ne sont déterminées ni par une représentation ultime (l'Esprit de Hegel par exemple) ni par une représentation originaire (l'Idée de Platon, le

<sup>22</sup> Dans *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit., Derrida note la racine commune du phénomène et du phantasme qu'il réunit dans le concept de « *phainesthai* ».

*cogito* cartésien ou encore Dieu). C'est ainsi tout le système fondé sur la vérité métaphysique qui éclate. Toute représentation est en fait un phantasme, le phénomène n'étant qu'un phantasme cristallisé dans une identité. Mais cela ne signifie pas pour autant que tous les phantasmes se valent et c'est ici qu'intervient l'éthique derridienne. C'est toujours en me laissant affecter par cette dynamique de sur-vie sous-tendue par le Tout-Autre que je dois prendre une décision. Et cette décision ne peut être que singulière et ponctuelle puisque le phantasme, le seul auquel je puis avoir accès, change constamment, se déformant au gré des contextes historiques, des situations et des singularités qui l'ont « intro-incorporé ».

Apprendre à penser sans plus se référer à la vérité, peut-être est-ce impossible, mais c'est bien ce que nous invite à faire Derrida. Chaque singularité, chaque société, chaque moment historique sont façonnés par des phantasmes. Certains phantasmes (qui pour la plupart ne sont pas saisis par la conscience — seuls les phénomènes le sont tous) se transmettent de génération en génération par le biais de la répétition d'un substitut et grâce au processus d'« intro-incorporation », qui « se machine » dans la crypte ou la *Khôra* peut-être.

Aujourd'hui, Derrida n'est plus et sa philosophie n'attend que d'être relue pour être réinventée. Selon ma lecture idiomatique, c'est cet univers hallucinant et un peu inquiétant, dans lequel tous les phénomènes contemporains comme le très médiatique « retour du religieux » ou le développement des nouvelles technologies peuvent trouver leur place, que la philosophie derridienne nous invite à pénétrer. Oserons-nous seulement y entrer ?

## PLAN

---

- [Décrypter Derrida ?](#)
- [La vie](#)
- [Le moi](#)
- [La vérité](#)

## AUTEUR

---

Élise Lamy-Rested

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : [elise.lamy.rested@gmail.com](mailto:elise.lamy.rested@gmail.com)