

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

09/04/2003

Problèmes d'introduction en histoire de la philosophie (4) :

D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin-Michel, 2001

c/ Derrida

(suite et fin)

Au cours de son examen critique de la philosophie heideggerienne, Bourdieu ne peut manquer de croiser sur sa route Derrida, dont la démarche l'irrite et le dérange, dans la mesure où il ne peut voir en elle qu'une forme détournée de réhabilitation de l'entreprise philosophique, alors qu'il s'est évertué à jeter sur cette entreprise un interdit majeur. Il rappelle au passage ce qui motive sur le fond cette divergence:

“Comme j'ai essayé de le montrer à propos de lecture de la *Critique de la faculté de juger* que propose Jacques Derrida, la “déconstruction” est vouée à n'opérer que des “révolutions partielles” tant qu'elle ne met pas en jeu tous les présupposés dont la reconnaissance est impliquée dans le fait de revendiquer le statut de “philosophe” pour l'auteur et la dignité “philosophique” pour son discours.” (*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, p. 67, note 1)

Car Bourdieu, qui mène une guerre sans quartier contre la philosophie, et a fait de cette lutte sa grande affaire dans laquelle il investit toutes ses forces, exige de son adversaire une reddition complète et sans conditions. Ne peut donc le satisfaire une position comme celle de Derrida qui associe un extrême respect des textes à la plus parfaite irrévérence concernant leurs tenants et aboutissants soumis à un examen libre par rapport à tout principe *a priori* : ceci a en effet pour conséquence de la dérober à toute prise, ce qui la rend proprement insituable.

C'est cette position que nous avons retenue comme quatrième et dernière figure du rapport à Heidegger tel qu'il a pu être défini à l'intérieur de l'espace “français” : elle est sans doute la plus intéressante, dans la mesure où elle témoigne, par ses labyrinthiques sinuosités, et par ses ambiguïtés concertées, des difficultés que rencontre une entreprise d'interprétation de la pensée de Heidegger qui essaie d'en fixer les significations en les faisant rentrer une fois pour toutes dans un modèle unique. Cette difficulté tient sans doute à la singularité de la démarche philosophique de Heidegger, qui, davantage qu'aucune autre, la rend difficilement assimilable, mais s'explique aussi par les caractères propres à la conjoncture intellectuelle française du précédent demi-siècle : en venant occuper une place, et une place qu'on peut dire majeure, à l'intérieur de cette conjoncture, Heidegger en a du même coup révélé les limites et les lacunes, de même que, symétriquement, son introduction en France, qui a combiné, suivant un rapport en permanence renégociable, les phénomènes d'attraction et de rejet, a mis au jour certaines de ses difficultés et de ses failles, qui, loin de constituer des insuffisances, la rendent entre toutes intéressante.

Depuis son article de 1964 sur “Violence et métaphysique”, suscité par la publication de *Totalité et infini* de Lévinas, jusqu'à aujourd'hui, et en passant en

particulier par l'important ouvrage *De l'esprit. Heidegger et la question* (éd. Galilée, 1987), Derrida n'a cessé de revenir sur Heidegger, - que dans le volume d'Entretiens qui accompagne l'ouvrage de Janicaud, il appelle son "spectre" (p. 115) -, en retissant inlassablement la lecture qu'il insinue dans la trame de son texte : et ce n'est sans doute pas fini, car rien n'indique que ce travail de lecture soit parvenu à son point final, ce qui confirme que la philosophie de Heidegger n'est pas de celles dont on fait aisément le tour et qu'en prétendant en finir avec elle, on prend le risque de passer à côté de ses apports essentiels. N'étant pas possible de suivre la totalité de ce parcours, ce qui nécessiterait une étude à part entière, on s'arrêtera sur l'un de ses moments les plus significatifs, qui en noue les enjeux avec une force et une subtilité exceptionnelles : le texte "Ousia et grammé - Note sur une note de *Sein und Zeit* ", publié une première fois en 1968 dans le recueil collectif *L'endurance de la pensée - Pour saluer Jean Beaufret* (Plon, 1968), et repris dans *Marges de la philosophie* (éd. de Minuit, 1972, p. 31-78), où il prend place entre la conférence donnée à la Société française de philosophie sur "La différance" et celle présentée au séminaire de Jean Hyppolite au Collège de France sur "Le puits et la pyramide - Introduction à la sémiologie de Hegel".

Le lecteur de "Ousia et grammé" est tout de suite intrigué par l'indication "note sur une note" que comporte son intitulé: indication qui peut être trompeuse, si toutefois on l'interprète dans le sens d'une miniaturisation de la démarche ainsi engagée, alors que celle-ci se déploie vertigineusement dans le champ minuscule en apparence de la note, de manière à produire des effets de résonance interne qui, à la limite, convoquent toute l'histoire de la philosophie et la vocation essentielle qu'on croit pouvoir assigner à la philosophie en tant que telle, et ceci en épousant la courbure infime du geste qui consiste, il semble que ce soit très peu de chose mais à l'épreuve cela se révèle avoir des conséquences énormes, à greffer une note sur une note, c'est-à-dire à ajouter un commentaire à un commentaire qui, nous allons nous en apercevoir en rentrant dans la logique de cette opération qui à première vue a tout d'un gag, a lui-même pour objet un commentaire, suivant un mouvement qui se poursuit en abîme, sans terme assignable, et ouvre l'espace de jeu à l'intérieur duquel se confrontent Ousia et Grammé, on serait presque tenté de transposer en disant le Même et l'Autre. Pratique très médiévale au fond, et en même temps extraordinairement moderne, même si elle ne peut qu'appeler les sarcasmes de gens comme Sokal et Bricmont, les Dupont et Dupond de notre actuel confort intellectuel. A ce propos, on peut se reporter à la passionnante étude conduite par Anthony Grafton sur *Les origines tragiques de l'érudition - Une histoire de la note en bas de page*, trad. fr., éd. du Seuil, 1998): elle fait comprendre que la note, au-delà des traits empiriques de sa présentation typographique, est une véritable forme intellectuelle : écrire en note est un choix de pensée, une attitude mentale dont les implications sont extrêmement importantes.

Abordons d'emblée le parcours de pensée effectué par Derrida en le prenant par son milieu, ce qui permet de se faire directement une idée des incidences qu'il comporte sur la manière de se mesurer à Heidegger; comme on pouvait s'y attendre, le point essentiel qui nous intéresse est indiqué au détour d'une note, qu'il n'est pas permis de citer sans la rattacher au texte principal qui la supporte, texte qui, ne l'oublions pas, se présente lui-même comme une note sur une note:

"Ainsi, pour nous en tenir à un ancrage aristotélicien, la *Physique IV* confirme sans doute la dé-limitation heideggerienne. Aristote pense sans aucun doute le temps à partir de l'*ousia* comme *parousia*, à partir du maintenant, du point, etc. Et pourtant toute une lecture peut s'organiser qui répéterait dans son texte *et* cette limitation *et* son contraire. Et qui ferait apparaître que la dé-limitation est encore gouvernée par les mêmes concepts que la limitation...

... Bien qu'ils soient compris à partir de l'être comme présence en acte, le mouvement et le temps ne sont ni des étants (présents) ni des non-étants (absents). La catégorie du désir ou du mouvement, en tant que tels, la catégorie du temps en tant que tel, sont donc à la fois *soumises* et *soustraites*, déjà ou encore dans le texte d'Aristote, autant à la délimitation de la métaphysique comme pensée du présent, qu'à son simple renversement.

Ce jeu de la soumission et de la soustraction doit être pensé dans sa *règle formelle* si l'on veut lire les textes de l'histoire de la métaphysique. Les lire dans l'ouverture de la percée heideggerienne, certes, comme du seul excès pensé de la métaphysique comme telle, mais aussi parfois, fidèlement, au-delà de certaines propositions ou conclusions dans lesquelles cette percée a bien dû s'arrêter, prendre appel ou appui. par exemple dans la lecture d'Aristote et de Hegel à l'époque de *Sein und Zeit*. Et cette règle formelle doit pouvoir nous guider dans la lecture (1) de l'ensemble du texte heideggerien lui-même. Elle doit nous permettre en particulier de poser la question de l'inscription en lui de l'époque de *Sein und Zeit*.

(1) Seule une telle lecture, à condition de ne pas autoriser la sécurité et la fermeture structurale des questions, nous paraît pouvoir défaire *aujourd'hui, en France*, une complicité profonde : celle qui rassemble dans le même refus de lire, dans la même dénégation quant à la question, au texte et à la question du texte, dans une même redite ou dans le même silence aveugle, le camp de la dévotion heideggerienne et celui de l'anti-heideggerianisme, la "résistance" politique servant souvent d'alibi hautement moral à une "résistance" d'un autre ordre : résistance *philosophique* par exemple, mais il en est d'autres et dont les implications politiques, pour être plus lointaines, n'en sont pas moins déterminées." (*Marges de la philosophie*, éd. de Minuit, 1972, p. 71-72)

Est ainsi soulevée, suivant les termes mêmes de Derrida, la "question du texte", qui se pose à égale distance entre les deux démarches apparemment inverses, mais en réalité profondément complices, de la "soumission", c'est-à-dire de l'allégeance, et de la "soustraction", c'est-à-dire de la critique dénonciatrice, on dirait en d'autres termes de l'acceptation et du refus. Si on s'en tient à la question du texte telle que Derrida la comprend, ce qui suppose que soit suspendue "la sécurité et la fermeture structurale des questions", et que celles-ci soient rendues à leur bougé, à leur incertitude propre sans lesquels elles ne seraient pas véritablement des questions, on s'aperçoit qu'il n'y a pas lieu d'être pour ou contre Heidegger, le vrai problème étant d'accéder à ce qui constitue chez Heidegger lui-même son pour et son contre, sa "différence", son imperceptible distance à soi, révélatrice du clivage qui, au-delà de Heidegger, traverse la philosophie elle-même de l'intérieur, et constitue, en même temps que son refoulé, son ultime vérité. Cette ultime vérité n'est à chercher nulle part ailleurs que dans l'intime déchirure de sa lettre, telle qu'elle se donne à lire dans le texte de Heidegger en tant que lui-même prend place dans la texture illimitée du discours philosophique, où tout prend en dernière instance la forme d'une note sur une note.

Reprenons à présent l'analyse de Derrida à son point de départ, qui lui est fourni par la longue note rattachée à l'avant-dernier paragraphe (82) du sixième et dernier chapitre de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire au passage de l'ouvrage qui devrait en principe faire transition avec la suite annoncée de celui-ci, expressément mentionnée dans un passage de la note supprimé des éditions ultérieures, suite qui, on le sait, n'a jamais vu le jour. La note en question se trouve p. 293 de la traduction Martineau et p. 500 de la traduction Vezin, qui sont l'une et l'autre postérieures à la rédaction de "Ousia et Grammé" : Derrida propose donc, p. 39-41, sa propre traduction du passage de Heidegger qu'il commente.

Cette note, qui présente un caractère historique, se rattache à un développement consacré au concept hégélien du temps, dont l'objectif est de faire apparaître que Hegel a donné la forme radicalisée de la conception "vulgaire" du temps, celle qui ontologise

sa réalité en l'inscrivant dans la structure spatiale du monde, ce qui revient à faire du temps ce dans quoi se produit l'étant, comme le milieu naturel à l'intérieur duquel il prend place. Derrida précise à ce propos:

“Il ne s'agit pas de “critiquer” Hegel, mais, en restaurant la radicalité d'une formulation à laquelle on n'a pas prêté attention, en la montrant à l'oeuvre et au centre de la pensée la plus profonde, la plus critique et la plus recueillante de la métaphysique, d'aiguiser la différence entre l'ontologie fondamentale et l'ontologie classique ou vulgaire.” (p. 39)

Ceci revient à dire que Hegel, en radicalisant la conception vulgaire du temps qui est au centre de la métaphysique traditionnelle, a du même coup fait apparaître la limite propre à cette conception, limite d'où celle-ci tire sa “vérité” qui consiste, non dans ce que, au premier degré, elle donne à penser, mais dans son impensé, le sens dérobé qu'elle soustrait à la pensée, qui est sa pensée véritable : celle-ci est de ce fait inclinée vers une autre conception du temps qui est précisément celle que Heidegger entreprend de promouvoir, et dont l'inspiration est en dernière instance augustinienne et peut-être aussi kantienne, conception au point de vue de laquelle le temps, au lieu d'être un donné préalable par rapport auquel le *Dasein* a à se situer en tant qu'étant, définit son projet essentiel de *Dasein* qui a l'Être pour destination, ce qui fait de lui autre chose qu'un simple étant. L'intérêt de la position adoptée par Hegel, qui justifie que Heidegger s'y arrête en un passage crucial de son livre, est donc qu'elle se situe dans l'espace incertain et instable qui sépare les deux conceptions, espace indéfinissable dont elle occupe en quelque sorte la vacuité.

Le passage de Hegel sur lequel s'appuie la note de *Sein und Zeit* se trouve dans la seconde partie de l'*Encyclopédie* qui est consacrée à la philosophie de la nature, et consiste lui-même en une note, ou plus précisément un “additif” (*Zusatz*) annexé au par. 258 (B. Bourgeois n'ayant toujours pas jugé nécessaire de donner une édition de la deuxième partie de l'*Encyclopédie* du type de celles qu'il a réalisées chez Vrin pour les parties I et III, et M. de Gandillac n'ayant pas fait place dans sa traduction “complète” parue chez Gallimard de l'*Encyclopédie* aux additifs, il n'existe apparemment aucune traduction française accessible de ce passage du texte de Hegel). On sait que les additifs représentent, retranscrites d'après les cahiers des étudiants, les interventions orales formulées par Hegel en commentaire des paragraphes de son texte imprimé, qu'il présentait en séance en les assortissant déjà de “remarques” (*Bemerkungen*), qui ont été ensuite intégrées à la manière de notes au texte principal : les *Zusätze* sont donc des notes de notes, ou plutôt des notations orales improvisées qui sont venues se greffer sur des notes préalablement rédigées par Hegel en marge de son texte principal avec tout le soin qu'il devait apporter à la préparation de ses cours. La note de Heidegger, à laquelle Derrida consacre sa propre note, se rapporte donc à une note sur une note.

En vue de faire ressortir la signification du *Zusatz* du par. 258 de l'*Encyclopédie*, la note de Heidegger le rapproche d'un passage de la *Logique d'Iéna* de Hegel (citée d'après l'édition Lasson de 1923, de quatre ans antérieure à la publication de *Sein und Zeit*), qu'elle confronte à un passage (217b) de la *Physique IV* d'Aristote, qui comporte déjà un traité sur le temps, en vue de faire comprendre que la conception hégélienne du temps prend le relais de celle déjà proposée par Aristote dont elle constitue selon Heidegger une “paraphrase”. Heidegger écrit : “Aristote voit l'essence du temps dans le *nun*, Hegel dans le maintenant (*Jetzt*).” C'est-à-dire que l'un et l'autre comprennent le temps à partir de l'actualité du présent ou maintenant en général, comme étant la forme par excellence de la présence ou de l'Ousia, c'est-à-dire de ce qui fait que le monde lui-même est présent, ou se présente, et que quelque chose, comme on dit, “a lieu” dans le monde sur le mode du temps et de son présent, ici et maintenant.

Or, en proposant de penser le temps autrement, Heidegger n'envisage absolument pas de développer une conception alternative à celle-ci, comme a pu le faire par exemple Bergson en opposant au temps modelé sur la figure objective de l'espace quantitatif le vécu qualitatif de la durée, entreprise également évoquée en vue d'être récusée dans la note de *Sein un Zeit*, mais il cherche à faire comprendre ce qui, dans la conception traditionnelle du temps comme forme de la présence illustrée exemplairement par Aristote et Hegel et par ce qui passe de l'un à l'autre, n'est pas pensé, et même apparaît comme impensable, donc comme constituant l'impensable de leur propre pensée, impensable vers lequel cependant elle se projette paradoxalement. Si rien n'a sur le fond bougé d'Aristote à Hegel pour ce qui concerne la manière de concevoir le temps comme forme physique de la présence modelée sur l'expérience du présent, c'est en effet parce qu'il y a dans cette conception quelque chose qui n'a rien d'accidentel, mais est lié à l'essence de la métaphysique, celle-ci nécessitant absolument cette réduction du temps au présent qui le fait relever de l'ordre de la présence. Ceci conduit entre autres à remettre en question sur le fond la notion même d'histoire de la philosophie : du fait qu'elle reproduit inlassablement et ressasse cette conception vulgaire du temps, la philosophie se révèle incapable de progresser suivant la voie d'un développement dialectique du type de celui que Hegel avait assigné à son histoire philosophique de la philosophie en vue de lui donner une forme rationnelle ; la trajectoire suivie par cette histoire évoque davantage le mouvement d'une rechute perpétuelle que celui d'une avancée continue.

Ceci entendu, à savoir que Aristote et Hegel disent au fond la même chose, et donc identiquement ne parviennent pas à dire la même autre chose parce que, en disant ce qu'ils disent, ils butent sur une même limite qui réfléchit ce qu'ils disent en le renvoyant à son non-dit, qu'est-ce qui permet d'avancer que la position de Hegel radicalise celle d'Aristote, sans pour autant échapper à la limitation qui caractérise celle-ci? Pour le faire comprendre, Derrida reprend le détail des textes évoqués par la note de *Sein und Zeit*. Que soutient Aristote dans *Physique IV*, que, ne l'oublions pas, nous connaissons à partir de notes de cours? Que le temps, étant constitué de ces événements actuels et ponctuels que sont les instants qui ne durent pas, est quelque chose d'intermédiaire entre être et non-être et représente ainsi la part quasi-réelle, fantomatique, que Derrida nomme "exotérique", de l'ontologie, le problème qui retient l'attention d'Aristote étant de savoir quel degré de réalité il est possible de reconnaître au temps étant donné sa "nature". C'est d'une certaine façon cette idée que Hegel reprend dans sa *Logique d'Iéna* en déclarant que "le maintenant a son non-être en soi-même", ce qui fait de son "présent" un mode de présence en partie illusoire, marqué par une essentielle précarité, celle, comme on dit, de l'instant qui passe. Ceci révèle que le temps, tout en étant pensé à partir de lui et en fonction de lui, échappe au système de la spatialité pure, ou plutôt représente en lui le moment de la différenciation qui le déstabilise en tant que système : le temps correspond à la dynamique à travers laquelle l'espace se nie comme espace platement identique à soi, et par là même s'engage dans le mouvement immanent de sa propre transformation qui creuse en lui une nouvelle profondeur. C'est de cette manière que, selon Hegel, le temps surgit de l'espace comme le développement dialectique de son propre concept, développement dont le moteur est la négativité : l'espace entre en rapport à soi en se médiatisant et en quelque sorte en s'inquiétant comme temps, dans la forme du temps qui perturbe son ordre figé et lui confère une animation dont il ne disposait pas au départ.

A travers ce raisonnement, Hegel opère une variation à partir du thème initial fourni par Aristote, thème qu'il reproduit en le transformant. Autrement dit, sa "paraphrase" est créatrice : elle fait apparaître dans la structure de base du thème quelque chose qui, dans son simple énoncé, n'était pas immédiatement perceptible, et

que seule sa redite commence à révéler ; faisant résonner le concept du temps en lui-même, elle donne en quelque sorte à entendre le temps du temps. Par là même, le temps cesse d'être appréhendé comme pure actualité : l'actualité qui lui est reconnue et le définit se trouve en effet affectée d'un fort degré d'impureté, qui n'est pas seulement un accident de sa nature, puisque, bien au contraire, c'est à partir de cette impureté qu'elle doit être pensée. Du même coup l'Ousia de la présence, à partir de laquelle le temps a toujours été pensé et continue à être pensé, se trouve marquée par la négativité qui impulse la dynamique temporelle et fait sortir l'espace de lui-même, non pas pour le faire rentrer dans un autre espace, plus large, où il serait compris, mais pour le nier comme espace qui ne serait que l'espace qu'il est dans la forme de sa présence immédiate non temporelle.

Il apparaît alors que, pas plus qu'il n'y a d'actualité pure, il n'y a non plus de présence pure, qui ne porterait sur soi la blessure d'une absence, d'un non-être sans lequel elle ne serait pas. Or ceci est l'expérience métaphysique fondamentale, telle que Heidegger la révèle par ailleurs dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, qui n'est finalement rien d'autre que l'expérience temporelle, l'expérience saisie dans sa temporalité essentielle qui la fait basculer dans la saisie du non-être, et plus absolument de l'Être comme non-être ou comme différence, au sens de la différence qui est dans l'être, et non entre lui et autre chose, différence qui le produit tout en le maintenant à distance de lui-même.

Pourquoi Heidegger s'intéresse-t-il à Hegel? Parce qu'il croit pouvoir saisir dans sa dialectique, qu'il prend complètement à revers, en particulier lorsque cette dialectique s'applique à la question du temps, le symptôme de quelque chose qui n'est pas dialectique, qui n'est pas la dialectique même, mais qui est d'un autre ordre : la différence de l'Être, en vertu de laquelle ce dernier est en même temps présence et non-présence, toujours en retrait par rapport à soi, dépouillement de son être à travers sa manifestation, ce qui est la vérité ultime de l'ontologie comme ontologie de la présence, vérité ultime qui la fait basculer du côté d'une non-ontologie, ou d'une ontologie négative au sens où on parle de théologie négative. C'est de cette manière que Hegel, tout en répétant le geste de la métaphysique, le radicalise, c'est-à-dire découvre dans la métaphysique ce qui n'est déjà plus la métaphysique tout en restant la métaphysique.

De là cette révélation, que Derrida tire, en effectuant sa propre lecture de la lecture que fait Heidegger de la lecture que Hegel fait d'Aristote :

“Par un certain point, la destruction de la métaphysique reste intérieure à la métaphysique, ne fait qu'explicitier son motif.” (p. 54)

Et un peu plus loin :

“C'est à partir de cette nécessité formelle qu'il faut réfléchir aux conditions d'un discours excédant la métaphysique, à supposer qu'un tel discours soit possible ou s'annonce dans le filigrane de quelque marge.” (p. 70)

En 1968, au moment où il écrit “Ousia et Grammé”, Derrida commence à peine à parler de “déconstruction”, mot qui, au départ, est un essai de traduction du terme *Abbau* apparu fugitivement chez Heidegger (dans le cadre du texte d'hommage à Jünger de 1955), et donc constitue au départ un emprunt à Heidegger. Mais l'idée que véhicule ce terme, idée que Derrida retravaille complètement à sa façon, est déjà lisible en pointillés dans la manière dont est ici avancée la thématique de la “destruction de la métaphysique”, destruction (*Zerstörung*) dont, paradoxalement, la métaphysique sort indemne, dans la mesure où il apparaît qu'elle porte au plus profond d'elle-même la promesse de cette radicalisation de son discours qui le ruine de l'intérieur en le préservant intact, voire même intangible; car on n'en sort pas, on n'échappe pas à la métaphysique, comme on n'échappe pas à son aporie, sinon en suivant le chemin indiqué par la métaphysique, ce qui est la leçon ultime de la “déconstruction”.

Du même coup, on comprend pourquoi Derrida s'intéresse tant Heidegger qui lui a en quelque sorte fourni le principe de base, le modèle initial de l'opération déconstructrice dont il a fait l'élément moteur de son travail philosophique. Mais cela signifie-t-il que Derrida ne fait que démarquer Heidegger, comme l'ont cru Ferry et Renault, ces professionnels de l'amalgame, dans leur factum sur *La pensée soixante-huit*, dont le chapitre consacré à Derrida est intitulé "l'heideggerianisme français", ce qui, soit dit en passant, témoigne du degré d'inculture auquel il faut s'élever pour parvenir au rang d'autorités académico-politiques ? Pour répondre à cette question, il faut se reporter aux considérations que Derrida consacre à la thématique de la Grammé, dont on devine qu'elle l'intéresse particulièrement en tant que "grammatologue", thématique que son texte confronte à celle de l'Ousia.

Pour dégager cette thématique, Derrida revient à nouveau au texte d'Aristote, qui, en se référant implicitement au principe de continuité, écarte la possibilité d'une représentation ou inscription du temps par le nombre, c'est-à-dire au fond par le "gramme". Ceci est une manière de rejouer la distinction traditionnelle de l'espace et du temps, selon laquelle les éléments constitutifs du temps, les instants, ne s'ajoutent pas les uns aux autres, mais, proprement, passent les uns dans les autres, dans des conditions telles qu'un nouvel instant annule le précédent au lieu simplement de se juxtaposer à lui sur le modèle de points qui coexistent dans l'espace. De ce point de vue, Bergson s'est trompé lorsque, en vue de le critiquer, il a imputé à Aristote le projet de construire une représentation cinématographique du temps permettant de le mathématiser sur le modèle de l'espace : car Aristote a justement montré (218a et b) l'impossibilité d'un tel projet, ce par quoi sa démarche annonce à sa façon celle de Bergson, à propos duquel Derrida indique malicieusement au passage qu'il "est plus aristotélicien qu'il ne le croit lui-même" (p. 66).

C'est pourquoi, si, selon la définition du temps proposée par Aristote en 219b, celui-ci est "nombre du mouvement", ce qui paraît le ramener au modèle mathématique, cela signifie à la lettre que le mouvement est, par l'intermédiaire du temps, soumis à la loi du nombre, mais non que le temps lui-même soit dans son être même soumis à cette loi : le temps n'est pas en lui-même d'essence numérique. Ce que Derrida résume ainsi :

"Il n'y a de temps que dans la mesure où le mouvement a du nombre, mais le temps n'est, au sens rigoureux, ni le mouvement ni le nombre" (p. 68).

En d'autres termes, si le temps peut être, comme on dit, décompté, c'est seulement par analogie, sur fond de différence entre ce qui est ainsi nommé et l'opération de le nombrer qui demeure extérieure à sa nature, et en quelque sorte la force. De la même façon, entre l'espace et le temps, il ne peut y avoir qu'analogie: si on peut avancer que l'instant est comme un point dans le temps, c'est sous la réserve du "comme", qui indique que le temps, tout en étant comme un point, n'est pas un point.

Parvenus à ce point de la lecture de "Ousia et Grammé", nous retombons sur le passage que nous avons cité pour commencer auquel se rattachent les considérations à propos de "la question du texte" qui conduisent Derrida à évacuer comme totalement impertinente ou non pertinente la question de savoir s'il convient d'être pour ou contre Heidegger. Derrida y explique que le texte aristotélicien, qui est à l'arrière-plan des considérations développées par Heidegger au sujet de la conception hégélienne du temps et de son rapport à la conception vulgaire de celui-ci représentée selon lui par Aristote, peut en fait être lu à la fois dans les deux sens suivants : d'une part, celui d'un effort en vue de faire rentrer le temps dans un cadre physique mathématisable à partir de modèles empruntés à l'ordre de la spatialité, et c'est justement de cette manière qu'il a été interprété par la tradition jusqu'à Bergson y compris, et, d'autre part, celui d'une critique de cet effort, dans la mesure où celui-ci se révèle impuissant à accéder à la

nature véritable du temps, qui se tient elle-même en réserve ou en excès de cette représentation purement analogique.

De ce point de vue, il est clair que la conception aristotélicienne du temps n'est pas plus "vulgaire" que celle développée par Hegel, et qu'elle porte déjà la marque virtuelle de la radicalisation imputée par Heidegger à ce dernier, dans le cadre d'une opposition factice, montée de toutes pièces dans un but didactique, mais qui ne correspond pas au mouvement réel des textes convoqués dans le cadre de cette discussion à laquelle ils donnent sa base. A la limite, on pourrait dire que Heidegger, alors même qu'il cherche à se démarquer de Bergson, réitère l'opération montée par celui-ci qui consiste à donner de la position d'Aristote une interprétation unilatéralement simplifiée, en vue de lui opposer la sienne propre, et de mieux mettre celle-ci en valeur.

Et ici, nous voyons Derrida, suivant le chemin ouvert par Heidegger, commencer à s'en écarter: et nous comprenons pourquoi il a passé tant de temps à relire le passage d'Aristote qui donne son objet à cette discussion. Il serait possible de soutenir à ce propos que Derrida "paraphrase" Heidegger, de la même manière que, selon ce dernier, Hegel "paraphrase" Aristote en le radicalisant. Mais, il faut aller plus loin encore, car la paraphrase d'une paraphrase n'est déjà plus tout à fait une paraphrase ou ne relève plus de l'ordre de la paraphrase : en reproduisant cette opération, Derrida la transforme, et procède à ce qu'on peut appeler un véritable parasitage de la pensée de Heidegger, qu'il ne se contente pas de visiter comme on visite un monument digne d'intérêt et qu'on admire tel qu'il est en s'interdisant d'y porter la main ; car cette pensée l'intéresse et le préoccupe au point de le conduire à l'occuper en véritable en squatter, jusqu'au point où, s'installant à sa place, il l'expulse de sa propre pensée. De ce point de vue, Derrida procède lui aussi à une véritable "liquidation" de la démarche de Heidegger: mais celle-ci diffère totalement en esprit de l'opération de liquidation menée par Bourdieu, et c'est pourquoi ce dernier ne peut manquer d'être exaspéré par la stratégie sauvage d'occupation menée par Derrida (on peut dire que Derrida "occupe" Heidegger de la même manière que des sans-papiers occuperaient Notre-Dame), stratégie qui lui permet, si on peut dire, d'en sortir par l'intérieur, en suivant une trajectoire en forme d'anneau de Moebius par laquelle il se déplace par rapport à elle en étant à la fois dedans et dehors.

La conclusion de "Ousia et Grammé", intitulée "La clôture du gramme et la trace de la différence", confirme cette analyse en faisant ressortir les limites dans lesquelles l'entreprise de Heidegger reste elle-même enfermée, limites qui sont les limites mêmes de la métaphysique. En installant une opposition entre le concept "vulgaire" du temps et une autre conception qui est censée dépasser cette vulgarité en en explorant les limites, et en créant ainsi un effet de vis-à-vis entre ces deux perspectives, Heidegger a lui-même procédé de manière "vulgaire", ouvrant ainsi la voie à une radicalisation de sa propre démarche qui en explore les limites. Contrairement à ce qu'il croit, Heidegger n'a pas fait mieux que Bergson.

C'est précisément de cette manière que Derrida propose de (re)lire *Sein und Zeit* :

"L'extraordinaire ébranlement à laquelle (sic) est alors soumise l'ontologie classique reste encore compris dans la grammaire et le lexique de la métaphysique. " (p. 73)

Si Heidegger donne les moyens de prendre un recul critique par rapport à la vulgarité métaphysique, c'est en restant lui-même pris au piège de cette vulgarité : à la fois il prend distance par rapport au geste de la métaphysique et il réitère ce geste qui, en tout cas, n'a jamais pu être effectué réellement sous une forme élémentaire et univoque du type de celle que reconstruisent idéalement la lecture bergsonienne et la

lecture heideggerienne d'Aristote, qui permet de porter sur ce geste un regard extérieur objectivé et désimpliqué; car c'est en participant à son accomplissement qu'on donne les moyens de faire voir les limites dans lesquelles il reste enfermé et qui constituent en dernière instance sa condition de possibilité, son "transcendental". Autrement dit, on ne critique pas la métaphysique en adoptant un autre point de vue que le sien: mais c'est en explorant de fond en comble les présupposés propres à ce point de vue qu'on en arrive à le voir autrement, sans avoir pour cela à en sortir, ce qui n'est de toutes façons pas possible.

Pour en revenir à la question du temps, sur laquelle porte cette réflexion, si on reprend à Heidegger l'idée d'un temps originaire et authentique opposé au temps "déchu" dont la métaphysique véhicule la représentation, il est clair que c'est en prenant appui sur la représentation de ce dernier que la pensée peut effectuer le *Rückschritt*, le pas en arrière, le mouvement en retour qui reconduit en direction de la vérité du temps, cette vérité qui se cache dans la vulgate abstraite du temps par laquelle il est conçu sur le modèle physique de l'espace. Ceci veut dire que, parler, à propos de la manière dont le temps est appréhendé, des limites dans lesquelles cette appréhension reste occasionnellement enfermée, ne signifie pas du tout chercher la porte de sortie qui permettrait de se libérer définitivement de ces limites, d'aller au-delà d'elles en les rejetant, en s'installant dans un nouveau champ de pensée d'où elles auraient été effacées: mais c'est en venir à comprendre que c'est dans ces limites mêmes qu'est à chercher la condition de leur "dépassement", qui consiste en l'effort de prendre position autrement dans le champ qu'elles délimitent. L'idée selon laquelle, en accédant à une pensée authentique du temps, on se délivrerait du même coup de la représentation inauthentique de celui-ci, de la façon dont l'avènement de la vérité est censé abolir le règne du faux, reconduit en réalité le mouvement par lequel se produit l'inauthenticité de cette représentation. Temps authentique et temps inauthentique sont inextricablement mêlés, et la prétention d'avoir l'un sans l'autre, en retrouvant une sorte de naïveté des origines, et en purifiant l'appréhension du vrai de toutes références à l'erreur, est par définition vouée à l'échec. Et dans la mesure où il donne à penser qu'il reprend à son compte cette prétention, et qu'il a trouvé le remède miracle qui permettrait de rompre définitivement avec la conception vulgaire du temps, Heidegger peut être à juste titre soupçonné de réhabiliter de manière cryptée cette même représentation, qui n'est de toutes façons qu'une construction idéale de l'esprit incorporée à certaines conduites de la vie, ce qui lui confère la dimension existentielle d'où elle tire sa nécessité.

Cependant, considérer sous cet angle la démarche de Heidegger, ce n'est d'aucune façon lui faire reproche de ses insuffisances, ce qui reviendrait à susciter l'espoir qu'elles pourraient être elles-mêmes corrigées, à condition que soit adopté un nouveau point de vue extérieur au sien. Car ces insuffisances sont en réalité ineffaçables: elles sont la trace marquée par la Grammé dans l'Ousia, qui, elles non plus, Grammé et Ousia, ne sont pas les termes d'une opposition qui serait susceptible d'être tranchée: pas plus qu'on ne peut avoir le temps authentique sans son inauthenticité qu'elle habite en profondeur, on ne peut non plus avoir Grammé, c'est-à-dire la limite que marque la trace, sans Ousia, c'est-à-dire le champ de réalité sur lequel cette limite se referme, rendant par là même impossible tout accès à un dehors radieux qui en dissiperait pour toujours les ombres.

C'est d'ailleurs de cette façon que Heidegger lui-même lit Platon: on ne sort jamais de la caverne, et s'il est possible d'accéder à la luisance qui émane du soleil des essences idéales, c'est en continuant à tourner en rond dans la caverne dont les chemins ne mènent nulle part et à laquelle il n'y a pas d'issue possible. Et pas plus qu'on ne sort de la caverne, il n'y a non plus pour la philosophie de possibilité de sortir définitivement de Platon, ce que n'a pu faire Heidegger lui-même, dont on ne peut non

plus sortir, mais auquel la philosophie, poursuivant inlassablement son travail de repérage et de décryptage, ne peut que poser des questions internes qui conduisent à l'appréhension de ses limites propres. Au fond, ce que nous appelons "histoire de la philosophie", ce théâtre d'ombres qui n'est pas évoquer une sorte de caverne platonicienne, n'est jamais que le jeu en miroir des questions que la philosophie ne cesse de se poser à elle-même depuis qu'elle existe, c'est-à-dire, si on suit Heidegger, depuis cette détermination inaugurale du sens de l'être dont il impute l'initiative aux Grecs, ce qu'il ne va d'ailleurs pas du tout de soi d'admettre. Ces questions démultiplient inlassablement le point de vue de la philosophie sans jamais arriver à le supprimer ou à le surmonter : car, pas plus qu'on ne sort de Platon, ni de Heidegger, on ne sort non plus de la philosophie, qui n'en aura jamais fini de creuser sa propre tombe en déroulant en abîme l'enchaînement de ses questions, et en procédant à une perpétuelle "relève" de celles-ci.

Derrida ne prétend donc pas faire mieux que Heidegger, en redressant une perspective que celui-ci aurait, en dépit de ses efforts acharnés, laissée encore un peu tordue, ce qui reviendrait à apporter la rectification décisive permettant enfin de sortir de l'ornière de la métaphysique : mais il pousse l'opération de "destruction" (*Zerstörung*) de la métaphysique jusqu'au point où elle devient "déconstruction" (*Abbau*), c'est-à-dire au fond quelque chose qui s'apparente aussi à une reconstruction, ou tout au moins à une reprise, qui est en même temps déprise, l'une ne pouvant aller sans l'autre, ce que Heidegger a donné les moyens de comprendre tout en continuant à accréditer l'espérance illusoire qu'il pourrait en aller autrement. Et ceci conduit à pousser encore un peu plus loin son entreprise critique d'élucidation, de manière à la dégrader autant que possible de cette illusion. Derrida dit aujourd'hui de Heidegger qu'il est son "spectre", entendons par là une sorte d'ombre qui l'accompagne en permanence et le poursuit; mais on pourrait retourner la formule: c'est lui qui s'est mis dans la posture du spectre de Heidegger ; il ne le lâche pas d'une semelle, il le suit assidument à la trace dans tous les tours et détours de ses déplacements, et le traque jusque dans ses derniers renforcements, à la manière d'un double fidèle et infidèle, ami et ennemi, d'autant plus dérangeant qu'il adhère de plus près à son entreprise qu'il légitime en la démentant.

Derrida parvient donc, c'est un véritable tour de force, à être anti-heideggerien tout en étant heideggerien, ce qu'il fait en poussant à ses extrêmes conséquences le fait d'être heideggerien, jusqu'en ce point où il bascule dans son "contraire", sans que puisse cependant être envisagée la possibilité d'une résolution "dialectique" de cette contradiction ; car sur elle doit encore et encore buter toute pensée lancée à la recherche de l'authentique, entreprise qui n'est réalisable qu'en explorant toujours plus à fond les voies de l'inauthentique, ce qui signifie aussi qu'elle n'a aucune chance d'aboutir à un terme définitif. C'est pourquoi, pas davantage, et peut-être moins encore, qu'il n'y a de philosophie heideggerienne, il ne devrait non plus y avoir de philosophie derridienne: tout au plus y aurait-il une manière derridienne de pratiquer la philosophie, manière dont témoigne exemplairement l'effort en vue de désheideggerianiser la pensée de Heidegger en procédant à son égard à une opération de surenchère qui la déstabilise en elle-même, lui ôtant le caractère massif d'édifice bien balancé et solidement planté sur ses bases sous laquelle elle a fini par se faire reconnaître, aussi bien aux yeux de ses adversaires qu'à ceux de ses plus fidèles dévots.

Est par là même ouverte la question de savoir jusqu'à quel point il est envisageable de déderridianiser la pratique de pensée conduite par Derrida lui-même, c'est-à-dire de déconstruire la déconstruction, éventualité à laquelle il ne semble cependant pas disposé à consentir, de même qu'Heidegger n'aurait pas été prêt lui non plus à admettre une entreprise du type de celle que, à son corps défendant, lui fait subir

Derrida. Pour en rester à l'étape représentée par le texte de 1968 "Ousia et Grammé", dont il n'est pas question bien sûr de faire le dernier mot de Derrida, est en effet repérable en celui-ci l'indice du fait que, à un certain moment de son avancée, la démarche de Derrida bute elle-même sur sa limite qui constitue son horizon de possibilité.

Dans les dernières pages de ce texte, ayant reconnu l'impossibilité d'avoir la présence d'Ousia sans l'absence que creuse en elle sa limite, limite à laquelle il n'y a pas d'issue envisageable, Derrida écrit:

"Et pourtant ce qui nous donne à penser au-delà de la clôture ne peut être simplement absent. Absent, ou bien il ne nous donnerait rien à penser ou bien il serait encore un mode négatif de la présence. Il faut donc que le signe de cet excès soit à la fois absolument excédent au regard de toute présence-absence possible, de toute production ou disparition d'un étant en général, et pourtant que *de quelque manière* il se signifie encore de quelque manière informulable par la métaphysique comme telle. Il faut pour excéder la métaphysique qu'une trace soit inscrite dans le texte de la métaphysique tout en faisant signe, non pas vers une autre présence ou vers quelque autre forme de la présence, mais vers un tout autre texte. Une telle trace ne peut être pensée *more metaphysico*. Aucun philosophème n'est paré pour la maîtriser. Et elle (est) cela même qui doit se dérober à la maîtrise. Seule la présence se maîtrise.

Le mode d'inscription d'une telle trace dans le texte métaphysique est si impensable qu'il faut le décrire comme un effacement de la trace elle-même. La trace s'y produit comme son propre effacement. Et il appartient à la trace de s'effacer elle-même, de dérober elle-même ce qui pourrait la maintenir en présence. La trace n'est ni perceptible ni imperceptible." (p. 76)

Dans ces deux paragraphes, et dans le langage qui lui est propre, Derrida reconduit d'une certaine manière à son insu l'utopie d'un discours qui serait soustrait à la fatalité de son inféodation aux catégories de la métaphysique, ce qui fait à nouveau surgir les ambiguïtés attachées à la conception heideggerienne de la fin de la métaphysique. Comment Derrida s'y prend-il pour accéder à ce qui doit rester informulable dans les termes de la métaphysique ? Il procède à un bricolage des doctrines traditionnelles du devenir, et de leur effort en vue de penser ce qui à la fois est et n'est pas, de penser ce qui en se produisant engendre les conditions de sa disparition, ce qui le conduit finalement à élaborer une nouvelle métaphysique, métaphysique de la rature et de la trace, métaphysique de la textualité signifiante, qui marque ses traces en procédant par sa magie propre à leur effacement, sous forme de trace de l'effacement de la trace: ceci consiste au fond à affiner le sillage de la négativité hégélienne, que caractérise sa capacité à revenir sur soi en se transformant en négation de soi, au point d'en rendre la trajectoire évanescence et de la soustraire à toute destination (on pourrait présenter le travail de Derrida en disant qu'il consiste à réinjecter dans Heidegger une certaine dose de négativité hégélienne, ce qui implique réciproquement que soit réinjectée dans la dialectique hégélienne de la différence ontologique). Ecrire au sujet de la présence, non qu'elle est, mais qu'elle (est), c'est sans doute marquer par le moyen d'une trace écrite et imprononçable, celle que souligne discrètement l'interposition des parenthèses qui mettent l'être entre parenthèses sans le supprimer tout à fait, l'inéluctabilité d'un problème; mais c'est aussi susciter l'illusion que, par le seul fait de cette inscription, en elle-même dérisoire, et que sa fragilité même rend intéressante, le problème pourrait être résolu, et comme symboliquement barré d'un trait de plume.

C'est pourquoi, et il n'y a pas lieu de s'en étonner, la démarche de Derrida ne peut que finalement décevoir : mais, si elle conduisait à une satisfaction complète et définitive, c'est alors qu'il y aurait lieu de s'inquiéter, car cette réussite signifierait du même coup son échec, et tout serait à reprendre à zéro, ce que de toutes façons il va

bien falloir se résigner à faire puisque, en philosophie, il n'y a que des recommencements, tout n'étant que reprise et déprise, relance vers l'intérieur d'une question, question de l'être ou question du texte, question du texte de l'être ou question de l'être du texte, question qu'on n'en aura jamais fini d'interroger sans possibilité de la résoudre, c'est-à-dire de la supprimer comme question. Et l'unique destination susceptible d'être assignée à la philosophie ne serait finalement que la formulation de cette aporie.

Avec les références qui ont été faites aux lectures de Heidegger proposées par des auteurs aussi divers intellectuellement, et même caractériellement, que Sartre, Kojève, Beaufret, Lévinas, Bourdieu et Derrida, on n'a sans doute pas fait le tour de l'énorme problème que pose la démarche philosophique de Heidegger qui, par nature, échappe à toute saisie complète et, si on peut dire, fuit de toutes parts, ce qui constitue paradoxalement sa grandeur propre, et, en tous cas, la rend unique en son genre. Mais, ce qui était le but qu'on s'était fixé, on s'est donné au moins les moyens d'établir une cartographie élémentaire permettant de situer les différents points de vue qui ont balisé son inscription dans l'espace philosophique français et y ont dégagé les conditions de son illisible lisibilité. Est principalement à retenir de ce tour d'horizon la radicale différence entre, d'une part, des attitudes que l'on peut dire annexionnistes, comme celles de Sartre et de Kojève, qui tentent de ramener le météore dans l'orbite du bien connu, Descartes ou Hegel, ce à quoi une entreprise comme celle de Heidegger oppose une résistance sans faille, et d'autre part des attitudes qui, tout en négociant chacune à leur façon le dosage de l'acceptation et du rejet, n'en préservent pas moins l'irréductible spécificité de la démarche adorée (Beaufret), honnie (Bourdieu), discutée (Lévinas), relancée (Derrida). On peut admettre que c'est à partir du moment où cette configuration polarisée a été mise en place, avec ses quatre grandes flèches (à l'Ouest, le culte; à l'Est, le déni; au Nord, la réserve; au Sud, la négociation), que Heidegger a été véritablement "introduit", c'est-à-dire est devenu un protagoniste et un partenaire habituel et difficilement contournable des débats philosophiques français auxquels il a contribué à conférer leur caractère original. Car où, ailleurs qu'en France, a-t-on discuté avec Heidegger de cette façon, en disposant de cette palette d'attitudes clairement diversifiées? En choisissant la manière dont on lit Heidegger, on en est ainsi venu à se faire une position philosophique, c'est-à-dire à faire reconnaître la position qu'on occupe dans un champ auquel, même s'il est socialement déterminé, il n'est pas possible de refuser le statut de champ d'idées, où sont mis en avant, non d'élémentaires slogans, mais des conceptions fortes de l'entreprise philosophique, qui est à chaque fois remise en question sur le fond et comme reprofilée à travers ces choix.

Copyright Pierre Macherey