

Derrida, le lecteur

Simon Critchley

Number 11, Winter 2006–2007

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/2443ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (print)

1920-8812 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Critchley, S. (2006). Derrida, le lecteur. *Contre-jour*, (11), 79–94.

Derrida, le lecteur

Simon Critchley

traduction de l'anglais par Dominic Lavoie

Comment Derrida a-t-il transformé, pour des gens comme moi, la façon dont se pratique la philosophie ? Permettez-moi de commencer par la négative avec quelques mises en garde et confessions. Je n'ai jamais été structuraliste et j'ai toujours pensé que la linguistique de Saussure était une approche hautement improbable du langage, du sens et de la relation du langage et du sens au monde. C'est dire que les premiers arguments de Derrida dans ce domaine, notamment la critique de la priorité de la parole sur l'écriture dans *De la grammatologie*, m'ont toujours laissé plutôt froid. Il n'en va pas autrement avec le « post-structuralisme », qui me laisse presque aussi froid que le gargarisme rhétorique autour du « post-modernisme ». Ainsi, prenant la mesure de l'influence de Derrida, je laisserai de côté plusieurs notions célèbres qui lui sont associées — comme la « différance », la « trace » et l'« archi-écriture », ce que Rodolphe Gasché nomme les « infrastructures » —, afin de parvenir à une compréhension plus claire de ce en quoi, à mon sens, consiste la pensée de Derrida, et de ce qu'une telle pensée peut nous apprendre.

J'éprouve un scepticisme similaire en ce qui concerne l'idée, très répandue, selon laquelle la déconstruction se laisserait définir par le décortilage méthodologique des oppositions binaires (parole/écriture, masculin/féminin, dedans/dehors, raison/folie, etc.). Il me semble qu'il

s'agit là d'une pratique qui a conduit plusieurs générations d'étudiants en sciences humaines dans un cul-de-sac intellectuel consistant à localiser des oppositions binaires dans les soi-disant textes canoniques et les épiphénomènes culturels pour ensuite s'acharner à les déconstruire au nom d'une position vaguement politique sensée être progressiste. Le fait que le nom de Derrida et des extraits d'anthologie à moitié compris de ses textes aient été mobilisés à une telle fin a eu pour effet de réduire la déconstruction à une espèce de méthode entièrement formelle s'appuyant sur une philosophie du langage douteuse. À cet égard, j'ai toujours eu à cœur de montrer que bien qu'il y ait dans l'œuvre de Derrida une forte tendance à la formalisation, notamment celle de l'aporie, cette œuvre n'est d'aucune manière un formalisme. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une approche philosophique pouvant être critiquée comme formaliste, au sens où, par exemple, Hegel critique le formalisme kantien. La déconstruction est une *praxis* ; les déconstructions sont des *praxoi* (Derrida a toujours, en effet, préféré le pluriel), une *praxis* de la lecture.

Derrida fut un immense lecteur, en particulier, mais non exclusivement, de textes philosophiques. Pour autant, je ne pense pas, contrairement à quelques derridophiles, qu'il a tout lu avec la même force de persuasion (car, avouons-le, il y a de bons et de moins bons textes de Derrida — comment pourrait-il en être autrement ?). Il ne fait aucun doute que la façon dont il a lu toute une série d'auteurs déterminants de la tradition philosophique a complètement transformé notre compréhension de leurs travaux et, par conséquent, celle de notre propre travail. Je pense, tout particulièrement, à ses lectures dévastatrices de ce que les Français appellent « les trois H » : Hegel, Husserl et Heidegger, qui constituèrent le sol de la philosophie française dans la période de l'après-guerre et le noyau de la formation philosophique de Derrida dans les années 1950. En dépit des polémiques qui prétendent le contraire, les lectures de Husserl par Derrida brillent de rigueur et d'intelligence ; ses discussions au sujet de Hegel, en particulier dans *Glas*, que j'ai beaucoup travaillé, constituent un démantèlement immanent et extraordinairement imaginatif du système de Hegel. Je pense aussi que Derrida fut le plus original et le meilleur lecteur philosophique de Heidegger, en particulier dans les textes qui

composent *Geschlecht* et *De l'esprit*. Mais il faut aussi dire que Heidegger est omniprésent dans les textes de Derrida. Son ombre plane sur toute l'œuvre de Derrida (nous y reviendrons).

Par ailleurs, ses lectures de Platon, de Rousseau et d'autres auteurs du dix-huitième siècle comme Condillac, ainsi que ses incessantes discussions, non moins profondes que subtiles, avec des philosophes plus contemporains tels que Foucault, Bataille et Lévinas, sans parler de ses lectures de Blanchot, de Genet, d'Artaud, de Ponge (je pense que le livre sur Ponge reste encore trop peu lu) et de tant d'autres, sont tout simplement exemplaires. Permettez-moi de dire un mot également des lectures de textes littéraires par Derrida, dont l'approche diffère souvent des lectures de textes philosophiques d'auteurs canoniques. Bien que les lectures derridiennes de textes philosophiques procèdent souvent par l'identification et l'articulation de quelques *parapraxoi* explicites ou de taches aveugles (une note de bas page, une remarque marginale, un aparté, une élision, un guillemet), elles présentent généralement une approche systématique de la totalité de la pensée de l'auteur en question. Derrida lit un texte de Hegel, de Husserl ou de Heidegger comme un élément de l'expression systématique d'une pensée et tend à mettre en sourdine le problème que posent habituellement les changements dans l'évolution d'une œuvre, que ce soit le « jeune Hegel » contre « le dernier Hegel » ou le « Heidegger d'avant 1933 » en opposition avec le « Heidegger d'après 1933 ». S'il considère les œuvres philosophiques comme un tout, mais un tout non unitaire, son approche de la littérature s'attache très souvent à la *singularité de l'événement littéraire*, que ce soit quelques mots de Joyce (les mots « *he was* » ou « *yes* », par exemple) ou un seul mot, chez Blanchot (« pas »). La littérature devient le nom de l'expérience d'une singularité qu'on ne saurait assimiler à aucun schème d'explication conceptuelle mais qui, au contraire, perturbe constamment la possible unité d'un tel schème.

Il faut également mentionner l'attention constante de Derrida à la psychanalyse dans plusieurs remarquables lectures consacrées à Freud. Comme me l'a dit un jour l'un de mes collègues, Alan Bass, illustre traducteur de Derrida, Derrida a eu deux maîtres [*two grandfathers*]:

Heidegger et Freud. Pour l'anecdote, je me souviens de l'époque où j'étais étudiant au baccalauréat à l'Université d'Essex, lisant *Freud et la scène de l'écriture* au lavoir et contemplant la métapsychologie tourner sous mes yeux comme des vêtements dans un séchoir. Soit dit en passant, c'est là, à la *Essex University Communist Society* au sein de laquelle les camarades croyaient sans l'ombre d'un doute que Derrida était marxiste, que j'ai lu Derrida pour la première fois. Nous avons tenté plusieurs semaines durant de réconcilier l'œuvre de Derrida avec l'étrange cocktail d'Althusser et de Gramsci que nous buvions à l'époque. Mais si Derrida ne fut jamais marxiste en un sens conventionnel, il reste que Marx survit dans son œuvre d'une manière décisive.

À mon sens, ce qui fut confusément nommé « déconstruction », un mot dont Derrida s'est toujours méfié, serait mieux compris sous l'appellation de *double lecture* — c'est-à-dire une lecture qui fait deux choses. D'une part, une double lecture permet la reconstruction patiente, rigoureuse et — j'y insiste, même si ce mot peut sembler étrange — *érudite* d'un texte. Ce qui veut dire lire le texte dans sa langue originale en tenant compte de l'ensemble du corpus de l'auteur étudié et en prenant en considération le contexte original de l'œuvre ainsi que le contexte dominant de sa réception. Si une lecture déconstructrice doit avoir une quelconque force de persuasion, alors il faut qu'elle possède toutes les ressources critiques du commentaire et soit à même d'établir un premier niveau convaincant de lecture. D'autre part, le second moment d'une double lecture se rapproche davantage de ce qu'on appelle généralement une interprétation, bien que, d'après Derrida lui-même, une telle lecture se situe « en deçà de l'interprétation », à mi-chemin entre le commentaire et l'interprétation. Ce sont les espaces d'ouverture du texte, que Derrida appelle parfois des « taches aveugles », qui donnent forme à une telle lecture. Il s'agit ainsi de relever les contradictions inhérentes à la pensée d'un auteur en confrontant le texte à l'intention de sens explicite, c'est-à-dire à ce que Derrida aimait appeler le « vouloir-dire » du texte. Derrida localisait souvent ces taches aveugles dans les concepts ambigus des textes qu'il lisait, tels le « supplément » chez Rousseau, le *pharmakon* chez Platon, et le *Geist* chez Heidegger, chacun de ces termes possédant un

double sens, ou même de multiples sens divergents, une *polysémie* qui ne peut tout simplement plus être contenue dans le vouloir-dire du texte. La plupart de ces doubles lectures tournent autour d'une telle tache aveugle afin de faire imploser notre compréhension de l'auteur en question. La chose la plus importante ici est que l'explosion vienne de l'intérieur plutôt que d'être imposée du dehors. Il s'agit de penser l'impensé au sein de ce qui est à penser dans un texte philosophique particulier. Derrida a souvent décrit sa pratique de lecture comme étant un parasitage, le lecteur devant à la fois s'alimenter à même l'hôte qu'est le texte et déposer dans sa chair les œufs critiques de sa lecture. Dans les trois cas de Platon, Rousseau et Heidegger, l'élément crucial est que les taches aveugles conceptuelles échappent à l'intention de leurs auteurs, si bien qu'on peut dire que c'est le texte lui-même qui se déconstruit plutôt que d'être déconstruit du dehors (je pense aussi, à ce sujet, à la critique que Paul de Man adressait à la lecture de Rousseau par Derrida).

Pour moi, l'exemple philosophique de Derrida est celui d'une leçon de lecture : une lecture patiente, méticuleuse, scrupuleuse, ouverte, inventive, qui pose des questions et qui, dans le meilleur des cas, est à même de bouleverser les attentes du lecteur en transformant du tout au tout notre compréhension du philosophe en cause. Parce que Derrida fut à ce point brillant lecteur, il est difficile de suivre son exemple, mais je pense que l'on doit tout de même essayer. Aussi étrange que cela puisse paraître, c'est là l'impératif *pédagogique* qui est impliqué dans l'œuvre de Derrida. La déconstruction est une pédagogie. Derrida était un enseignant, et cela fut certainement trop peu remarqué dans la réception de son travail. Ce que l'on tente de cultiver avec les étudiants — dans des séminaires, semaine après semaine —, c'est une pratique scrupuleuse de la lecture, portant attention à la langue du texte, aux arguments, aux transitions, aux mouvements de pensée, tout en demeurant à l'affût des hésitations, paradoxes, apories, guillemets, ellipses, notes de bas de page, incohérences et confusions conceptuelles. Grâce à Derrida, nous avons appris à voir que tout texte majeur de l'histoire de la philosophie possède ses propres ressources auto-déconstructrices. On pourrait dire que l'auto-déconstruction est la *conditio sine qua non* d'un texte majeur — le canonique, c'est le déconstructible.

Mais il y a ici une autre question en jeu, plus vaste, qui nous ramène à l'ombre de Heidegger, à savoir : *pourquoi lire* ? Pourquoi, en effet, la pratique de la lecture devrait-elle avoir dans l'œuvre de Derrida cet extraordinaire privilège ? Pour commencer à répondre à cette question, il nous faut reconnaître la dette de Derrida envers Heidegger. Plus précisément, il faut reconnaître la dette de Derrida envers le dernier Heidegger et l'idée d'une histoire de l'être, laquelle trouve son expression dans d'innombrables écrits de Heidegger, notamment dans son *Nietzsche* publié en 1961. Ce texte exerça une très forte influence sur Derrida, comme on peut largement le constater dans ses premiers textes, de *La grammatologie* à *Éperons*. Pour le dire simplement, l'histoire de l'être est l'idée selon laquelle l'histoire de la métaphysique, de Platon jusqu'à Nietzsche, serait caractérisée par l'oubli grandissant de l'être. Pour Heidegger, l'histoire de la métaphysique est une suite de déterminations du sens de l'être, partant du concept de l'*eidōs* chez Platon, passant par la *causa sui* dans la scolastique médiévale, et progressant (ou, plutôt, régressant), dans la modernité, jusqu'à la notion de *res cogitans* chez Descartes. En philosophie moderne, ce qui alimente cet oubli de l'être, et ce que Heidegger considère comme le désarroi de l'Occident, c'est la détermination de l'être comme subjectivité, qui culmine dans ce qu'il considère comme la métaphysique de Nietzsche. Le terme qui, chez Nietzsche, désigne l'être est la « volonté de puissance », laquelle accomplirait la métaphysique par une inversion du platonisme.

Pour le dire rapidement et simplement, l'idée de Heidegger est que de Platon à Nietzsche, entre le platonisme et son inversion, toutes les déterminations possibles du sens de l'être ont été épuisées. C'est au sein de cet épuisement de la métaphysique que Heidegger appelle « l'accomplissement (*die Vollendung*) de la métaphysique » — et non pas, il faut le souligner, la « fin » de la métaphysique — que la question de l'être peut être posée à nouveaux frais comme problème philosophique majeur. Derrida soumet à une déconstruction impitoyable cette idée heideggerienne d'une histoire de l'être, notamment en questionnant le privilège de l'être comme présence ainsi que ce qui lie l'être comme *logos* à la *phonè*, à la voix et à la primauté de la parole sur l'écriture et sur toute forme de graphie, d'absence et d'extériorité. Ce privilège est

une caractéristique constante de l'œuvre de Heidegger. Derrida adopte néanmoins une version qui, bien que profondément remaniée, demeure celle du schème historico-métaphysique de Heidegger : l'histoire de l'être devient l'histoire de l'écriture, et la métaphysique, le logocentrisme.

La raison pour laquelle j'insiste sur cette question est que, si la déconstruction n'est pas, comme je le pense, réductible à un quelconque formalisme textuel, c'est parce qu'il y a une spécificité historico-métaphysique de la déconstruction. C'est-à-dire que la lecture déconstructrice n'est pas quelque chose qui se produit *sub specie æternitatis*. C'est plutôt la conséquence d'une situation historique et conceptuelle déterminée qui engage une expérience spécifique de l'historicité. Voilà pourquoi j'ai toujours tenu à situer le concept de « clôture de la métaphysique » au cœur de toute considération portant sur l'œuvre de Derrida. Comme il le souligne, sans cesse, la clôture n'est pas la fin, c'est pourquoi Derrida se trouve toujours à contre-courant d'un discours apocalyptique prophétisant, par exemple, la fin de l'homme, de la philosophie, ou de l'histoire. À mon sens, sans réduire les différences philosophiques considérables qui distinguent Derrida de Heidegger, la clôture de la métaphysique reste une variante de l'accomplissement de la métaphysique.

Nous en revenons donc à la question de la lecture. À l'époque de la clôture de la métaphysique, on ne peut plus et ne devrait plus espérer aucune nouvelle détermination du sens de l'être, à moins de retomber dans la pensée métaphysique. Au contraire, à l'intérieur de la clôture de la métaphysique, nous lisons. Nous nous ouvrons ainsi non pas à l'expérience heideggerienne de la pensée de l'être mais à une expérience de lecture qui démonte ou dé-structure les schèmes conceptuels qui ont formé ce que nous appelons complaisamment, depuis quelques millénaires, l'« Occident ». Comme le fait remarquer Derrida à plusieurs reprises, le mot « déconstruction » — un mot dont il ne pense pas qu'il faille célébrer la popularité, mais qu'il voit, au contraire, plutôt d'un mauvais œil — cherche à traduire la *Destruktion* et le *Abbau* de Heidegger. La thèse d'une clôture de la métaphysique disparaît dans le travail du dernier Derrida, et on peut voir la majeure partie de son œuvre, à partir de la fin

des années 1970, comme une distanciation presque parodique à l'égard de ses préoccupations concernant l'histoire de l'être chez Heidegger. Pourtant, alors même que l'univocité de l'« envoi » heideggerien de l'être laisse place à la pluralité ludique des lettres — billets doux et envois de la longue première partie de *La carte postale* —, on ne saurait pour autant affirmer que la pensée de Derrida est anhistorique ou anti-« historiciste ». Dans le dernier Derrida, de *Politiques de l'amitié* à *Voyous*, on trouve en effet une défense de l'idée d'héritage, qui traduit un autre terme heideggerien, celui de *Erbe*. Mais une telle expérience de l'héritage n'est jamais liée au confort et à la sécurité d'une tradition donnée et établie. La déconstruction est une pratique de lecture liée à l'inconfort d'un héritage. Le présupposé philosophique sur lequel s'appuie cette pratique est que si nous voulons commencer à comprendre et à changer qui, ce que, et où nous sommes, nous ne pouvons faire l'économie d'une attention méticuleuse portée à l'héritage qui détermine qui, ce que et où nous sommes. La pratique de la lecture de Derrida est aux antipodes de toute prétendue bibliophilie.

*

Dans un long entretien, fascinant et plutôt triste désormais, publié dans *Le Monde* du 19 août 2004 et republié après sa mort, Derrida décrit son travail dans les termes d'un « ethos de l'écriture ». Derrida cultivait ce que j'appellerais un *habitus* ou une *praxis* de vigilance philosophique sans compromis, une vigilance en guerre contre le sens commun intellectuel dominant et contre ce qu'il aimait appeler — dans un esprit socratique, je pense — la doxa ou l'image narcissique de l'époque. Il y avait quelque chose de profondément socratique dans l'habileté de taon de Derrida à piquer le gros derrière de nos présupposés philosophiques traditionnels partout où il les rencontrait. Et il y a peut-être aussi quelque chose de profondément platonicien dans la prédilection de Derrida pour les formes de communication indirecte. En effet, il écrivait non pas des dialogues, mais ce qu'il appelait des « polylogues », diversement sexués. Derrida était un ventriloque.

Maintenant, permettez-moi de prendre une grande respiration alors que je m'apprête à dire quelque chose que j'ai toujours voulu exposer publiquement et voir un jour publié. Le traitement que Derrida a reçu de la part des philosophes dominants dans le monde anglophone est honteux, absolument honteux. Il a été diffamé de la manière la plus ridicule par des philosophes professionnels qui ont agi avec une malice paroissiale qui n'était que le vernis de leur insularité culturelle, de leur complaisance intellectuelle, de leur philistinisme et de leur jalousie à l'égard de la célébrité de Derrida, de son charisme et de l'extraordinaire vente de ses livres, sans parler de son allure et de son sens de la tenue vestimentaire. Il y a des exceptions à cette règle et quelques philosophes importants au Royaume-Uni et aux États-Unis prirent Derrida au sérieux ; je pense par exemple à Richard Rorty, quoi qu'on en ait, ainsi qu'au travail de Samuel Wheeler sur la déconstruction et la philosophie analytique.

Dans mon contexte local, l'Angleterre (petite île, près de l'Europe, cuisine épouvantable, gens détestables), l'incident qui projeta l'affaire à l'avant-scène fut le refus initial, à la fin du printemps de l'année 1992, de remettre à Derrida un doctorat *Honoris causa* à l'Université de Cambridge – refus qui trouva appui parmi les voix les plus importantes de la Faculté de philosophie, avec toutefois l'exception notable de Tom Baldwin et de Susan James, qui tous deux quittèrent Cambridge dans les années qui suivirent. Le problème, légèrement embarrassant, était que les philosophes qui censurèrent Derrida ne l'avaient bien sûr pas même lu. Mais pas du tout. Pas un seul mot. Ils savaient seulement que c'était un tas d'immondices. La logique de cette situation est, dans une certaine mesure, comparable à ce que décrit le remarquable satiriste irlandais, Flann O'Brien, dans l'un des fantastiques cas légaux du *Cruisekeen Court of Voluntary Jurisdiction*. Le sujet débattu à la cour est l'immoralité littéraire, ou les livres immondes :

After Mr Lax had made several further submissions, his Honour remarked that the punctilio of judicial processes should occasionally be cast aside in order to afford the bench some small clue as to the nature of the issue it was called upon to determine. "Gentlemen," he added, "is this book you have there any good? I mean, is it... very bad? Is it disgusting, I mean?"

Mr Lax: It is filthy, my Lord.

His Honour: Have you read it, Mr Lax?

Mr Lax: Certainly not, my Lord. I would not soil my eyes with such nefarious trash, my Lord.

Flann O'Brien décrit parfaitement le comportement de certains philosophes analytiques à l'égard de Derrida. Ils savent seulement que ses livres sont très mauvais, qu'ils ne sont que viles et dégoûtantes inepties, sans même avoir rien lu.

Pour revenir à l'affaire de Cambridge, après que Derrida eut finalement reçu le doctorat *Honoris causa* avec sa courtoisie habituelle, son humour et sa bonne grâce, une lettre fut envoyée à l'Université de Cambridge par Ruth Barcan Marcus, alors professeur de philosophie à Yale. La lettre était signée par une vingtaine de philosophes, incluant Quine, qui se plaignaient du fait que l'œuvre de Derrida « *does not meet accepted standards of rigor and clarity* » — comme si nous, ou les signataires de la lettre, savions ce qu'étaient ces critères et n'avions plus à nous en inquiéter. Je voudrais profiter de cette occasion pour témoigner publiquement de ma gratitude envers ces ignorants pour l'attention qu'ils ont accordée à Derrida, parce que cela m'a aidé à vendre des quantités innombrables d'exemplaires de mon premier livre — *The Ethics of Deconstruction* — paru en 1992, et m'a ainsi permis de profiter cette année-là de formidables vacances d'été. Alors voilà, merci.

On aimerait imaginer que les choses aient changé ou se soient améliorées depuis 1992, et en un certain sens c'est le cas. Mais on trouve encore une hostilité extraordinaire à l'égard de Derrida, laquelle est directement proportionnelle à la méconnaissance de son travail chez d'éminents philosophes. Par exemple, l'hostilité de Habermas (je fus impliqué dans l'organisation d'une rencontre secrète permettant de réunir Derrida et Habermas à Francfort en juin 2000) s'atténua lorsque celui-ci commença à lire ce que Derrida avait écrit et prit alors conscience avec surprise qu'en dépit de leurs différences philosophiques ils partageaient plusieurs positions politiques concernant un grand nombre de problèmes.

Cependant, Simon Blackburn et Brian Leiter fournissent deux contre-exemples. Simon Blackburn, professeur de philosophie à Cambridge, écrivit une notice nécrologique sur Derrida dans le *Times Higher Education Supplement* (12 novembre 2004) accompagnée d'un texte de moi-même et de quelques autres. À la manière d'un petit maître, Simon écrivit que, selon lui, « *Derrida had tried hard, but failed philosophically* ». Je connais Simon — j'ai pris quelques bières avec lui, Simon est un chic type, mais il n'a jamais lu Derrida. Comment donc peut-il oser prononcer un jugement sur cette œuvre avec une telle autorité ? Oserais-je faire la même chose avec des gens comme Quine ou Davidson ? Il me semble que nous sommes ici confrontés à une immense tache aveugle institutionnelle en philosophie, ou peut-être à une tache aveugle culturelle dont le symptôme a pour nom « Derrida ». Cela expliquerait quelques-uns des épiphénomènes culturels embarrassants dont nous avons été témoins au Royaume-Uni et aux États-Unis au fil des années, le plus récent et affligeant exemple étant l'affreuse notice nécrologique du *New York Times* intitulée « *Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies in Paris at 74* ». Je pense que toute l'organisation intellectuelle et culturelle de cet aveuglement à l'égard de Derrida est un phénomène qui exige une déconstruction attentive.

Mais je réservais le meilleur pour la fin. Brian Leiter, professeur de droit et aficionado improvisé des études supérieures en philosophie dans le monde anglophone, tient un *weblog*, le *Leiter Reports*. Dans les jours suivant la mort de Derrida, il y eut une discussion on ne peut plus mal informée sur ce *blog* au sujet du grabuge causé par la notice nécrologique du *New York Times*, à la fin de laquelle Leiter écrit :

If he [Derrida] had become a football player as he had apparently hoped, or taken up honest work of some other kind, then we might simply remember him as a "good man". But he devoted his professional life to obfuscation and increasing the amount of ignorance in the world: by "teaching" legions of earnest individuals how to read badly and think carelessly. He may have been a morally decent man, but he led a bad life, and his legacy is one of shame for the humanities.

Un tel moralisme, d'une stupidité époustouflante, vous laisse sans voix, et je ne parviens pas à commenter une telle chose. Je citerais bien la proposition 7 du *Tractatus* de Wittgenstein si cela ne risquait pas de l'entacher de boue. Mais ce n'est pas tout. Non seulement Derrida a-t-il mené une mauvaise vie et apparemment compromis à lui seul l'ensemble des sciences humaines (tout un accomplissement, quand on y pense), mais il serait aussi la cause efficiente du reaganisme et à fortiori du bushisme (j'imagine que Leiter est au courant, lui qui vit au Texas). S'échauffant encore un peu plus, Leiter continue, et je puis assurer le lecteur que je n'invente rien :

Was it entirely an accident that at the same time that deconstruction became the rage in literary studies (namely, the 1980s), American politics went off the rails with the Great Prevaricator, Ronald Reagan? Is it simply coincidental that the total corruption of public discourse and language — which we may only hope has reached its peak at the present moment — coincided with the collapse of careful reading and the responsible use of language in one of the central humanities disciplines? These are important questions, and I wonder whether they have been, or will be, addressed.

Loin d'être des questions importantes, ce ne sont que des spéculations d'une stupidité sans borne, et Leiter devrait simplement avoir honte d'associer l'intérêt porté à la déconstruction à la montée du néo-conservatisme américain. Encore une fois, il aurait été utile que Leiter prenne seulement la peine de lire Derrida avant d'émettre des jugements de philosophe-roi patenté. Et dire qu'une personne qui a l'arrogance de publier de telles inepties siège en qualité de « juge » des études supérieures en philosophie et se considère elle-même comme une référence en philosophie continentale. C'est affreusement risible.

*

Au cœur de plusieurs polémiques dirigées contre Derrida, on trouve l'idée saugrenue selon laquelle la déconstruction serait une forme nihiliste de libre jeu textuel menaçant d'ébranler la rationalité, la moralité, ainsi que tout ce qui est absolument fantastique dans la vie

des démocraties libérales en Occident. J'aimerais dire que c'est tout le contraire. En effet, c'est une exigence éthique qui motivait Derrida dans sa pratique de la lecture et de la pensée, exigence qui lui venait, je crois, de l'influence d'Emmanuel Lévinas et de cette idée d'une éthique fondée dans une relation de responsabilité infinie envers autrui. C'est en ce sens, selon moi, qu'il faut lire la fameuse phrase du texte de Derrida prononcé à la *Benjamin N. Cardozo School of Law* : « La déconstruction est la justice », texte dans lequel on voit la justice s'esquisser dans les termes de Lévinas : « La relation avec autrui – c'est-à-dire la justice¹ ». De plus, et de manière décisive, si la déconstruction est la justice, alors la justice est indéconstructible ; c'est-à-dire qu'il n'y a aucune façon de relativiser ou de démonter l'exigence qui sous-tend l'œuvre de Derrida. Fonctionnant comme une structure à priori irréductible à toute idée de fondation ou de fondement, il y a, au cœur du travail de Derrida, une expérience de la justice qui relève de l'exigence de l'autre. À l'écart des polémiques insipides, je pense que la déconstruction est une pratique de la lecture profondément éthique, engagée, et d'une grande pertinence sociale et politique. Cette pertinence, à partir des années 1990, est mise en lumière dans l'œuvre de Derrida de façon hautement originale. Que l'on pense, par exemple, à toute la série de discussions au sujet de Marx, de la culture européenne et de l'identité politique, de la nature de la loi et de la justice, de la démocratie, de la souveraineté, du cosmopolitisme, du pardon, de la peine de mort, des soi-disant États voyous et du *lex amicitia*, à propos duquel Peter Goodrich est si éloquent. Que l'on pense encore, finalement, à ce que Derrida aimait appeler une alternative possible à la mondialisation, une « altermondialisation ». Pour revenir sur ma remarque, plutôt gnomique, à propos de Marx, je crois que c'est avec la possibilité d'une altermondialisation que Marx survit dans l'œuvre de Derrida, quelque chose qu'il tenta de thématiser avec la notion d'une nouvelle Internationale.

Permettez-moi de dire un mot en passant sur le thème important de la démocratie chez Derrida, sur ce qu'il appelle la « démocratie à venir » et qui fit l'objet de l'une de ses dernières publications, *Voyous*. Derrida conclut *Politiques de l'amitié* par la question suivante :

Si l'on veut re-traduire ce gage en hypothèse ou en question, celles-ci prendraient peut-être alors, pour conclure provisoirement ici, la forme suivante : est-il possible de penser et de mettre en œuvre la démocratie, ce qui garderait encore le vieux nom de démocratie, en y déracinant ce que toutes ces figures de l'amitié (philosophique et religieuse) y prescrivent de fraternité, à savoir de famille ou d'ethnie androcentrée ? Est-il possible, en assumant une certaine mémoire fidèle de la raison démocratique et de la raison tout court, je dirai même des Lumières, d'une certaine Aufklärung (laissant ainsi ouvert l'abîme qui s'ouvre encore aujourd'hui sous ces mots), non pas de fonder, là où il ne s'agit sans doute plus de fonder, mais d'ouvrir à l'avenir, ou plutôt au « viens » d'une certaine démocratie ?

Bien sûr, il ne s'agit là que de questions rhétoriques dans le plus pur style français, et la réponse est « oui ». Comme Derrida le reconnaît, c'est là « juste une question, mais qui suppose une affirmation ». L'affirmation, ici, c'est que la démocratie est « à venir », et la question, celle de savoir *comment* on peut concevoir une telle démocratie.

La « démocratie à venir » est beaucoup plus aisée à décrire de manière négative qu'autrement. Derrida tient tout particulièrement à distinguer l'idée de la démocratie à venir de toute idée de démocratie *future*, là où le futur ne serait qu'une modalité de la présence, un maintenant qui n'est *pas encore*. La démocratie à venir *ne doit pas* être confondue avec le présent vivant de la démocratie libérale, tellement louangé par Fukuyama comme étant la fin de l'histoire, *pas plus* qu'elle ne doit être pensée comme idée régulatrice, comme Idée au sens kantien ; ce n'est *pas* davantage une utopie, dans la mesure où toute utopie pense le futur comme une modalité de la présence. Il s'agit de lier la « démocratie à venir » à l'expérience messianique de l'ici-maintenant, sans laquelle la justice serait dépourvue de sens. Ainsi, l'idée de Derrida est que c'est l'expérience de la justice, comme « maintenant » de la relation à une singularité absolue, qui est l'*à venir* de la démocratie. La temporalité de la démocratie est avènement, elle est future, mais elle est *venue* advenant *maintenant* ; elle advient — pensant à Benjamin — comme le maintenant faisant irruption dans le continuum du présent.

La « démocratie à venir » n'est pas une notion facile à saisir puisqu'elle comporte une structure essentiellement contradictoire : elle a, à la fois, la structure de la promesse, de quelque chose de futur, à *venir*, mais elle est aussi, par ailleurs, ce qui a lieu, ce qui arrive *maintenant*. En d'autres mots, « la démocratie à venir » a le caractère de ce que Derrida a tendance à appeler l'« incalculable », un reste irréductible et indéconstructible qui ne peut tout simplement plus être la source d'une déduction, pas plus que l'objet d'un jugement déterminé. En tant que telle, il me semble que la « démocratie à venir » possède le caractère d'une exigence éthique ou d'une injonction, d'une incalculable expérience qui se passe maintenant, mais qui ne manque pas de laisser entrevoir l'exigence d'une tâche à venir.

Finalement, et c'est une voie qu'indique constamment Derrida, mais sans vraiment l'emprunter, il s'agirait de penser l'impératif éthique de la « démocratie à venir » en relation à une forme plus concrète d'action ou d'intervention politique et démocratique. En ce sens, la démocratie ne pourrait plus être comprise comme une forme politique figée de la société, mais devrait plutôt être pensée comme un processus ou, mieux, comme des processus de *démocratisation*. De tels processus de démocratisation, dont les exemples sont nombreux (les nouveaux mouvements sociaux, Greenpeace, Amnistie Internationale, Médecins sans frontières, les groupes de droits des autochtones, les mouvements altermondialistes, etc.), fonctionneraient à l'intérieur, à travers, au-delà et en deçà du territoire circonscrit de l'État démocratique. Tout ceci non pas dans l'espoir de parvenir à « une société sans État », mais, plutôt, à ce qui serait à même d'exercer une pression constante sur l'État, une pression à visée émancipatrice qui a pour finalité le perfectionnement infini des démocraties actuellement existantes, ou, devrais-je dire, des démocraties qui passent pour telles.

*

L'œuvre de Derrida est en proie à une curieuse impatience, peut-être même à l'angoisse. Un philosophe américain très connu, qui éprouvait de la sympathie envers Derrida, me dit une fois : « *He never knows when to stop or how to come to an end.* » Dans un entretien publié dans

Le Monde, Derrida se décrit comme étant « en guerre contre [lui]-même ». Il a toujours été, intellectuellement, en mouvement, toujours affamé de nouveaux objets d'analyse, acceptant de nouvelles invitations, confrontant de nouveaux contextes, s'adressant à de nouvelles audiences, signant encore de nouveaux livres. Son habileté, dans la discussion, à simplement écouter et à synthétiser de nouvelles théories, hypothèses ou de nouveaux phénomènes, et à produire de longues analyses, détaillées et fascinantes, en guise de réponse était tout simplement à couper le souffle. Comme plusieurs autres, je l'ai vu faire cela à plusieurs occasions, toujours avec patience, politesse, modestie et courtoisie. Derrida avait une intelligence critique et synthétique tout à fait étonnante — « il est brillant », disait Lévinas. Tout l'éthos de son travail se trouvait aux antipodes de l'inertie et de la complaisance professionnelle qui trop souvent caractérisent la philosophie et beaucoup de philosophes. Il pensait que la sagesse cicéronienne, selon laquelle philosopher c'est apprendre à mourir, était d'un narcissisme repoussant, et soulignait qu'il restait « inéducable quant à la sagesse du savoir-mourir ».

Philosopher, ce n'est pas apprendre à mourir. En ce qui concerne la mort, l'homme reste glorieusement inéducable et splendidement inauthentique. Philosopher, c'est bien au contraire, apprendre à vivre. Dans les mots qui ouvrent *Spectres de Marx*, Derrida ventriloque une autre voix, comme il le fait souvent dans son œuvre : « je voudrais apprendre à vivre enfin ». Les morts vivent, ils vivent avec nous, ils survivent, ce qui, bien sûr, n'est pas facile à dire. C'est ici, peut-être, que l'infatigable méditation de Derrida sur le spectral, sur les fantômes et sur ce qu'il appelait la survivance, peut finalement lui être appliquée, à lui et à son travail. Pour citer encore une fois Cicéron, placé en exergue de *Politiques de l'amitié* : « *et, quod difficilius dictu est, mortui vivunt* » (« et, ce qui est plus difficile à dire, les morts vivent »). Là où Derrida est lu, il n'est pas mort. Si vous voulez communiquer avec les morts, lisez un livre. Ici et maintenant, dans le présent qui contient en lui-même la promesse du futur, les morts vivent. Derrida vit toujours.

¹ Jacques Derrida, « Force of Law : the "Mystical Foundation of Authority" » *Cardozo Law Review*, n° 11, p. 920-959, 1990 ; repris en français sous le titre *Force de loi : le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.