

Gisèle Berkman

Gisèle Berkman a consacré sa thèse à l'autobiographie de Rétif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas ou le cœur humain dévoilé*. Le livre tiré de sa thèse est à paraître prochainement aux éditions Champion. Elle a consacré des articles à Rousseau, Diderot, Beaumarchais, Montesquieu. Elle travaille également sur les rapports entre littérature et philosophie, auxquels elle a consacré un séminaire au Collège international de philosophie. Elle a consacré plusieurs articles au travail de Jacques Derrida.

La déconstruction, un geste des Lumières

Il s'agit de montrer l'importance des Lumières, françaises et allemandes, dans le travail de Jacques Derrida. Le geste même de la déconstruction est celui d'une vigilance critique sans faille quant à ce que nous héritons et reprenons de Lumières envisagées sans irénisme. C'est ainsi que Derrida élabore sa pensée d'une « démocratie à venir en dialogue avec les pensées de Rousseau et de Kant ».

Mon propos est ici de montrer l'importance des Lumières, françaises et allemandes, leur effectivité profonde, leur puissance de frayage au cœur du travail de Jacques Derrida. C'est que nous *héritons* des Lumières, l'expression se trouve dans différents textes de Derrida, et que cet héritage appelle une vigilance, une reprise critique, voire de « nouvelles Lumières pour le siècle à venir », pour citer *Spectres de Marx*¹. Les Lumières sont ici plus qu'une archive ou un corpus de noms fondateurs : Rousseau, Condillac, Kant, tous auteurs que Derrida n'a cessé de commenter. Elles sont à la fois ce dont nous héritons, et ce qui doit être inlassablement remis en jeu depuis notre présent, c'est-à-dire : déplacé, réouvert. Si le questionnement initial de Derrida a pu sembler cantonné, autour de Husserl puis de Rousseau, à des questions de philosophie pure, de phénoménologie transcendantale, un prodigieux retravail des concepts l'a mené à relancer la question du politique, dans ce qui est aussi un retour critique à Rousseau et Kant. J'aimerais montrer comment Derrida élabore, autour de l'« objet-Lumières » une théorie active de la *restance*, du reste et de la résistance, et ouvre, de ce fait, à une politique à venir, à une messianité sans messianisme, à une pensée de l'événement.

Pourquoi les Lumières, et quelles Lumières ?

Le travail de Derrida se constitue d'un battement incessant entre une certaine tradition phénoménologique et le recours aux Lumières. Les Lumières et leurs doubles : certes, dira-t-on, l'espace du questionnement pour Derrida s'élabore depuis une affiliation à la pensée de Heidegger ; mais c'est en déconstruisant la déconstruction heideggérienne de la métaphysique que Derrida peut penser Rousseau dans la deuxième partie de ce texte fondateur qu'est *De la grammatologie* (1967)² ; certes : c'est d'abord à propos de Husserl que Derrida peut mettre en question le rêve d'un « grand présent », d'un passé posé en « queue de comète du présent », pour reprendre la belle expression des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*³, mais c'est proprement avec Rousseau et Condillac qu'il mène sa déconstruction de l'originnaire. Et c'est le combat incessant que Rousseau mène avec et depuis l'écriture qui permet à Derrida de poser le XVIII^e siècle comme le lieu d'un combat, cf. *De la grammatologie* : « [...] ni Descartes ni Hegel ne se sont battus avec le problème de l'écriture. Le lieu de ce combat et de cette crise, c'est ce qu'on appelle le XVIII^e siècle⁴ ». Les Lumières, ce serait, dans un premier temps, « ce qu'on appelle le XVIII^e siècle », et qui s'organise autour des noms de Warburton, Condillac, Rousseau bien sûr, dont le corpus hante l'œuvre de Derrida. Il y aurait ici une généalogie critique des Lumières, indissociable d'une critique de la généalogie, en d'autres termes que chez Foucault, dont le concept d'épistémè est puissamment et latéralement critiqué, dans *L'Archéologie du frivole*, ce grand

texte sur Condillac⁵. Double battement des Lumières : comme si Derrida n'avait cessé de tisser une forme d'espace critique et transitionnel entre Lumières françaises et Lumières allemandes, fût-ce par la médiation de Heidegger si critique vis-à-vis de l'*Aufklärung* : les pensées des Lumières, semble poser Derrida, sont *déjà* des phénoménologies, c'est dit dans *L'Archéologie du frivole* au sujet de la philosophie de Condillac : cette « philosophie de la conscience, cette phénoménologie de la perception⁶ », et c'est aussi à mon sens ce qui sous-tend l'architecture de ce grand livre d'histoire de la philosophie qu'est *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (2000). Ainsi Condillac, Rousseau, sont-ils tout sauf le support ou la médiation d'une pensée qui leur appliquerait une série de concepts instrumentaux. C'est à même la *texture* de leurs écrits, il faudrait le montrer longuement, qu'opère le geste de la déconstruction, et plus profondément encore, c'est parce que la déconstruction se définit comme un hyper-analytisme qu'elle peut, pour citer *Spectres de Marx*, opérer « de façon hyper-critique, [] au nom de Nouvelles Lumières pour le siècle à venir ». La déconstruction, une hyper-analyse ? L'expression se trouve dans ce qui est à l'origine une conférence, *Résistances, de la psychanalyse* (1996), et qui est un peu comme le centre focal où viennent se réfléchir les motifs de la déconstruction. Un peu comme dans ces grands textes de Diderot qui reprennent souverainement dans leur trame les motifs passés et à venir de la réflexion, Derrida montre *plusieurs fois*, jouant le geste sur plusieurs portées, tout ce qui lie profondément la déconstruction à une certaine tradition philosophique de l'analyse d'une part, et à la psychanalyse, de l'autre. Il faut prendre en compte, pose-t-il, le double motif de l'analyse, agissant dans la psychanalyse freudienne, cette héritière de l'*Aufklärung* et, de façon hypercritique, hyperbolique, dans le geste déconstructeur :

- un motif archéologique ou anagogique tel qu'il se marque dans le mouvement en -ana de remontée vers le principiel et l'originaire ;
- un motif lythique, de décomposition, déliaison, dissolution⁷.

Il y aurait alors comme un triple étagement : une tradition philosophique vouée au principe de raison dans laquelle prend place le moment fondateur des Lumières, le geste freudien, et la déconstruction comme hyper-analyse :

« Ce qu'on appelle *Aufklärung*, *Enlightenment* ou, dans la différence de sa version française, l'époque des Lumières, c'est aussi un certain analytisme non mathématique (non toujours simplement cartésien) : de Locke aux idéologues français, de Rousseau à Condillac, comme de Hume à Kant, c'est le souci de rendre raison du sens en posant des questions d'origine, en remontant à l'originaire, en décomposant et en dérivant. L'hyperanalytisme auquel j'identifie la "déconstruction" est un geste double à cet égard, double et contradictoire, doublement lié, c'est-à-dire lié/ délié dans ce qu'on peut appeler *double bind* ou double contrainte :

- 1 *d' une part* hériter et s'inspirer de ces Lumières, comme de ce qui en est répété, réaffirmé et déplacé en ce temps : aussi bien dans la raison d'une phénoménologie transcendante que dans la raison psychanalytique et même, malgré son peu de sympathie ou d'affinité apparente avec l'*Aufklärung* dans l'*analytique existentielle* du *Dasein* et tout le chemin de pensée ouvert par Heidegger ;
- 2 *d' autre part* analyser inlassablement les résistances qui s'y accrochent encore à la thématique du simple et de l'origine indivisible, à la téléologie, à la logique oppositionnelle – que la dialectique ne remet pas en cause – et à tout ce qui, en répétant l'origine, tente sans cesse de réapproprier, de restituer ou de reconstituer le lien social et le plus souvent, qu'on le déclare ou qu'on le dénie, en le renaturalisant⁸. »

D'une part hériter, de l'autre, analyser « inlassablement » ce qui, de l'intérieur de la raison, résiste à son autre : tel serait le geste de pensée de la déconstruction, geste même d'un *double bind* assumé, vécu dans cette « passion » sans laquelle, profonde notation, il n'y a que des « programmes et des causalités⁹ ».

Reste et restance des Lumières

Mais œuvrer pour les Lumières, en effectuer la reprise, au sens même du « souvenir en avant » de ce Kierkegaard cher à Derrida¹⁰, en hériter, « sauver l'honneur de la raison », mot du jeune Kant cité par Derrida dans *Voyous : deux essais sur la raison* (2003) : ce geste est aussi, indissolublement, un geste critique. La fidélité par rapport aux Lumières commande une lucidité sans faille quant à ce que notre présent déplace des objets de la culture, et cela engage chez Derrida trois choses au moins :

- une analyse des résistances ;
- une intelligence du spectral ;
- une conscience attentive à ce qui fait l'historicité même des reprises.

1 *Une analyse des résistances*

L'« objet-Lumières », cet objet problématique, jamais unifiable totalement, toujours en voie de cristalliser dans une vulgate, de s'oblitérer dans une doxa, est aussi ce qui résiste de l'intérieur à cela même qu'il contribue à élaborer et rendre possible : à cet égard, Derrida, réélabore autrement, et selon une autre affiliation philosophique, ce qu'Horkheimer et Adorno avaient pointé, quant à une certaine résidualité du mythe au cœur même de la raison des Lumières. Dans *Résistances, de la psychanalyse*, il s'agit aussi pour Derrida, me semble-t-il, de mettre au jour, dans ce qui ne saurait être une simple reprise du geste freudien, les résistances de la raison à son autre, un autre dont la poussée obscure est toujours évacuée, dialectiquement relevée et remise en travail par une certaine tradition classique de la philosophie et du philosophe, comme

le montrait déjà une note importante de « Cogito et histoire de la folie¹¹ ». Déconstruire, c'est [je cite la fin du passage auquel je me réfèrais précédemment], « analyser inlassablement les résistances qui s'accrochent encore [au cœur des Lumières] à la thématique du simple et de l'origine indivisible ». Œuvrer pour les Lumières, en reprendre l'héritage, c'est aussi, magnifique paradoxe, œuvrer dans la conscience de ce qui manque aux Lumières : des Lumières pour le présent seraient des Lumières attachées à l'idéal émancipateur, et attachées aussi, d'un même mouvement, selon la loi de ce *double bind* qui est le courage même de la déconstruction, à une certaine endurance du négatif. Endurer le non relevable, le non dialectisable dans une culture, c'est là tout sauf un nihilisme : les Lumières de la déconstruction, c'est aussi cette conscience de ce que Derrida nomme *restance*, soit ce reste qui n'est *pas rien*, qui insiste et persiste, et dont l'une des images est fournie, dans la *Traumdeutung* freudienne, par ce *Geflecht* (entrelacs), où surgit « le désir du rêve, comme le champignon de son mycelium » – image admirablement commentée dans *Résistances*¹².

2 L'intelligence du spectral

Relancer les Lumières, c'est alors mettre en œuvre une attention à la hantise, qu'on nomme celle-ci résistance, pulsion de mort, compulsion à répéter. Et cette hantise constitue une négativité non relevable, « [combinant] les deux motifs essentiels de toute *analysis*, le mouvement régressif ou archéotrope et le mouvement de la dissolution qui pousse à la destruction, qui aime détruire en dissociant¹³ ». Ce négatif, qui appelle un site de l'inanalysable¹⁴, est le lieu sans lieu de ce qui vient hanter le présent, sur le mode d'une inchoative, d'une persistante *restance*. Le travail sur la hantise, développé depuis *Spectres de Marx* postule ce que Derrida nomme une *hantologie*, au-delà ou en deçà de l'ontologie dont la fraternelle connexion avec le travail de Blanchot et de Levinas mérite d'être évoquée. Nous renverrons, au sujet des Lumières, à un éclairant passage d'« Artefactualités », dans *Échographies, de la télévision*, avec B. Stiegler (1996) : « [] les Lumières de notre temps ne peuvent se réduire à celles du XVIII^e siècle. Ensuite, une autre manière, plus radicale, pour la philosophie, de se “débatre” avec le retour du pire, consiste à méconnaître (dénier, exorciser, conjurer, autant de modes à analyser), ce dont peut être faite cette récurrence du mal : une loi du spectral qui résiste aussi bien à une ontologie (le fantôme ou le revenant n'est ni présent ni absent, il n'est ni n'est pas, il ne se laisse pas dialectiser non plus) et à une philosophie du sujet, de l'objet ou de la conscience (de l'étant-présent) qui est aussi destinée à “chasser” le spectre. Donc aussi à ne pas entendre certaines leçons de la psychanalyse sur le fantôme mais aussi sur la répétition du pire qui menace tout progrès historique ».

Ce qui « n'est ni n'est pas », ne saurait se laisser relever par une quelconque dialectique, c'est aussi, Derrida le réaffirme, le secret même de la littérature : une littérature qui trouve son emblème dans cette figure de Bartleby le scribe, héros blême, exténué de la nouvelle de Melville, ce Bartleby qui *would prefer not to*, qui préférerait ne pas, qui dit ni oui ni non, et à cet égard incarne, décarne si l'on ose dire, pour Derrida, le secret même de la littérature, dans *Résistances, de la psychanalyse*¹⁵, dans *Donner la mort* également. Et peut-être cela nous mènerait-il à relire d'un autre œil certains grands textes des Lumières, profonds précisément en ce qu'en eux quelque chose résiste à une certaine vulgate des Lumières, puissamment, et par voie de fiction – l'on évoquera ce que Diderot appelle, dans *De la poésie dramatique*, « l'analogie de la vérité et de la fiction », et qui ne saurait être leur identité...

3 L'historicité des reprises

Nulle naïveté, donc, chez Derrida, quant à ce que nous héritons, c'est-à-dire : transformons, déplaçons, altérons aussi, des Lumières et de leurs textes fondateurs. À cet égard, on évoquera, dans *Le « concept » du 11-Septembre* (2003)¹⁶, la référence frappante au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, et à l'article « Tolérance » : il y est question de fidélité et de reprise :

« Si nous devons être fidèles à la mémoire des Lumières, si nous ne devons pas oublier certains modèles exemplaires du combat contre l'intolérance, tels qu'ils nous furent donnés en héritage, ne devons-nous pas aujourd'hui, et justement par fidélité, interroger de nouveau, sans pour autant le contester, le concept de tolérance ? []

C'est bien des Lumières qu'il s'agit encore, c'est-à-dire de l'accès à la Raison dans un certain espace public, mais cette fois dans des conditions que la techno-science et la mondialisation économique ou télé-médiatique ont transformé de fond en comble¹⁷. »

Mais si l'article « Tolérance » du *Dictionnaire philosophique* peut figurer ce que Derrida appelle un « fax pour le XXI^e siècle », il convient aussi, dit-il, d'en interpréter le message avec vigilance. Mettant au jour cette charité chrétienne, cette souveraineté qui infiltrent le concept de tolérance et en affaiblissent la dimension concrète d'universalité, Derrida propose de penser, non plus en terme de tolérance, mais d'hospitalité [nouveau battement Lumières/*Aufklärung*] Toute la question est alors celle de l'effectivité et de la position du concept. Il faut la pensée d'une hospitalité pure et inconditionnelle : sans quoi, « on n'aurait même pas l'idée de l'autre, de l'altérité de l'autre, c'est-à-dire de celui ou de celle qui entre dans votre vie sans y avoir été invité¹⁸ ». Mais il faut aussi une hospitalité effective, celle qui relance à chaque fois *in concreto* la donne de l'impossible.

Ce qui est en jeu ici comme dans tant d'autres textes de Derrida, c'est toute une politique de l'impossible, où il s'agit de ne céder ni sur le transcendantal ni sur l'effectif, dans une maximalisation du concept, une intensification du *Il faut*, où la responsabilité politique est pensée comme transaction entre les deux hospitalités, l'inconditionnelle et la conditionnelle. Et ce travail de l'entre est indissociable du re-travail effectué par Derrida sur les Lumières. Un certain Kant, un certain Rousseau sont convoqués, ce serait l'union possible-impossible de certaines Lumières et d'une certaine *Aufklärung*: une cosmopolitique doit être relancée à la fois au-delà et en deçà d'elle-même.

Une politique de l'impossible-nécessaire : la démocratie

Il faudrait pouvoir commenter ici cet entrelacs de textes, ce *Geflecht* qui va de *Du droit à la philosophie* (1990) à *Politiques de l'amitié* (1994) en passant par *Spectres de Marx* (1993), *Voyous* (2003), etc. J'insisterai seulement sur ceci : la question la plus pressante est pour Derrida celle d'une démocratie à venir, avec Kant et au-delà, et depuis une idée du politique qui ne peut être l'idée régulatrice kantienne, parce que cette idée régulatrice reste de l'ordre du possible, d'un possible renvoyé à l'infini, là où il s'agit du réel, de l'ici-maintenant de l'événement : c'est tout le profond développement de *Voyous* où Derrida interroge l'idée régulatrice kantienne à la lumière même de la structure en comme si, en *als ob*, qu'elle met en jeu¹⁹. Derrida prend à bras le corps les textes kantien, les confronte à Platon et Rousseau comme s'il s'agissait, à la fois d'édifier un nouveau spéculatif pour la pensée, et en même temps de promouvoir une effectivité concrète de l'impossible : un certain Platon est convoqué en amont des Lumières, par le biais de cette Khora du *Timée* réinterprétée par Derrida comme « espacement d'avant le monde », qui ne donne rien et rien d'autre, qui donnerait lieu. Avant toute chose, *il y a* la possibilité, comme pré-originale, de ce pas-rien qui hante la pensée de Derrida, en fait tout sauf un nihilisme, tout sauf un relativisme : c'est la remise en jeu de Lumières sans irénisme, la promotion d'un impossible dont l'avènement réel doit et peut être pensé, en échappant et à l'empirisme, et aux solutions purement transcendantales. Platon, donc, et Rousseau, parce qu'il est urgent, pose Derrida dans *Voyous*, de relire le fameux propos du *Contrat social* : « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais²⁰. » Démocratie « imprésentable dans l'existence », commente Derrida, revenant sur la possibilité et la nécessité de l'impossible. C'est depuis cet *autre* Rousseau qu'est le Rousseau politique, que la démocratie apparaît comme *impossible-nécessaire*, et cet impossible n'est pas rien, « Mais l'impossible n'est pas rien. C'est même ce qui arrive, par définition²¹. » Pas rien : messianité sans messianisme, donation appelée au cœur même du politique, tout le contraire d'un nihi-

lisme, rien moins qu'une autre pensée de l'événement, forgée dans la tension féconde entre le Kant de l'Idée régulatrice et le Rousseau du *Contrat social*... Pour les vingt ans de ce Collège international de philosophie qu'il a contribué à fonder²², Derrida évoquait le « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Kant, et la force toujours actuelle du *sapere aude* qui s'y donne à lire²³. Certes, à la différence de Foucault, Derrida n'a pas consacré à ce texte majeur de commentaire spécifique. Et pourtant, c'est comme s'il n'avait cessé d'écrire, invisiblement son « Qu'est-ce que les Lumières », tant l'interrogation sur les Lumières traverse son travail, de Rousseau à Kant, si l'on veut, puisque c'est entre ces deux penseurs, entre Lumières françaises et *Aufklärung*, que Derrida élabore une politique de l'impossible-nécessaire, où il s'agit de ne céder ni sur le transcendantal, ni sur l'effectif. Œuvrer avec les Lumières, dans une vigilance permanente à tout ce qui est procès de naturalisation, refondation, cristallisation du droit en force, promotion d'une violence supposée originaire, tel est le geste même de la déconstruction, celui d'une messianicité sans irénisme, ouverte, à l'impossible, à ce qui n'est *pas encore*.

- 1 *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 149. Voir également p. 145, où Derrida invoque, depuis l'inspiration d'« un certain esprit du marxisme », « un esprit des Lumières auquel il ne faut pas renoncer ». Est engagée, bien sûr, la mobilisation du sémantisme pluriel de l'esprit, puisque l'esprit des Lumières, c'est aussi bien son *Witz* que sa spectralité.
- 2 À cet égard, il faudrait montrer très précisément en quoi la *différance*, chez Derrida, ne saurait se réduire à la disjonction heideggerienne à laquelle elle peut sembler affiliée (« Au milieu des deux, dans l'entre-deux où monde et choses diffèrent, dans leur inter, règne le Dis – de leur disjonction », est-il posé dans la conférence « La Parole », 2004), disjonction toujours en voie d'être résorbée là où la différence fraie à et avec l'impossible.
- 3 Voir Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (cours de 1904-1905), trad. franç., PUF, 1964.
- 4 *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 147.
- 5 Voir, dans *L'Archéologie du frivole. Lire Condillac*, Denöel-Gonthier, 1976, pp. 33-34, l'étrange dialogue entre le texte et une très longue « footnote », dispositif

- par le biais duquel Derrida critique le mythe épistémologique qui sous-tend l'épistémè. Le différend Derrida-Foucault est *in fine* une question d'herméneutique, puisque reprocher à Condillac d'hésiter entre genèse et calcul, comme le fait Foucault dans *Naissance de la clinique* (1963), c'est aussi ne pas vouloir saisir, au cœur du texte la présence d'un « levier de désorganisation » qui l'entame et le divise en soi.
- 6 *Op. cit.*, p. 93, n° 1 : « Dans cette philosophie de la conscience, dans cette phénoménologie de la perception, la valeur de *remarque* joue très souvent, de façon plus ou moins apparente, un rôle discriminant. »
 - 7 *Résistances, de la psychanalyse*, Galilée, 1996, p. 33 : « La concurrence de ces deux motifs figure dans la figure même de la langue grecque, à savoir de l'*analuein*. [...] gardant en héritage les deux motifs de cette axiomatique – et c'est celle de la science même, non moins que celle de la philosophie –, Freud n'a pu ni vouloir inaugurer un nouveau concept d'analyse. »
 - 8 *Ibid.*, p. 50.
 - 9 Que cette « passion » ouvre sur la dramaturgie d'un sacrifice suspendu,

Philippe Corcuff

Philippe Corcuff est maître de conférences en science politique à l'Institut d'études politiques de Lyon. Il est l'auteur notamment de *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Armand Colin, 2002), de *Bourdieu autrement* (Textuel, 2003) et des *Grands penseurs de la politique* (Armand Colin, coll. « 128 », 2005). Il est membre du Conseil scientifique de l'association altermondialiste ATTAC.

Vers des Lumières tamisées - Contre des Lumières aseptisées, contre des Lumières totales

Cet article s'interroge de manière critique sur une certaine actualité éditoriale des Lumières, en se démarquant de Lumières aseptisées (chez Tzvetan Todorov) comme de Lumières totales (en positif, chez Jonathan I. Israël, et en négatif chez Alain Finkielkraut). En associant radicalité, pluralité et fragilité, il dessine alors l'hypothèse de Lumières tamisées ajustées au XXI^e siècle. Les travaux de Bronislaw Baczko constituent des ressources stimulantes dans cette perspective.

- (*Ibid.*, p. 51, n° 1: « Cette alternative peut prendre la figure du sacrifice. Alors tout se passerait peut-être entre le sacrifice et le non-sacrifice [...] entre le sacrifice qui noue et le sacrifice qui tranche, les deux grandes expériences, en somme, d'Isaac et d'Abraham. »), voilà qui nous reconduit à la figure d'Abraham dans *Donner la mort* (1999), un Abraham qui, tel le Bartleby de Melville, *préférait ne pas sacrifier Isaac*, ce qui appelle toute la question du sacrifice et du récit biblique comme figure indéconstructible et figure de l'indéconstructible. Non point l'inalysable, mais si l'on veut l'indécomposable, voire l'indissoluble...
- 10 *Donner la mort* est aussi une glose de *Crainte et tremblement*, quant au fondamental « Cogito et histoire de la folie » (1964), il porte en exergue une citation de Kierkegaard, « L'instant de la décision est une folie »...
- 11 Reprochant à Foucault d'écrire, avec son *Histoire de la folie* (1961), une histoire de la vérité, Derrida suggère qu'il y va de la philosophie même, en tant que celle-ci remet le négatif en travail. Il s'agirait alors d'« avouer la négativité en silence », soit d'« accéder à une dissociation de type non classique entre la pensée et le langage. Et peut-être entre la pensée et la philosophie comme discours; en sachant que ce schisme ne peut se dire, s'y effaçant, que dans la philosophie ». Il y a, suggère Derrida, un penser irréductible au discours, ce qui engage les limites mêmes de la déconstruction.
- 12 L'admirable commentaire que Derrida fournit de cet entrelacs, si proche selon nous de certaine dérive spéculative et rêveuse de Diderot dans une lettre à Sophie du 20 octobre 1760, est lui-même un *Geflecht*, qui nous reconduit ultimement à une méditation sur la fameuse image de la « fabrique des pensées » fournie à Freud par l'image du tisserand, dans le *Faust* de Goethe...
- 13 *Résistances*, *op. cit.*, p. 37.
- 14 Au sens même où le psychanalyste P. Fédida invoquait un *site de l'étranger*...
- 15 *Résistances*, *op. cit.*, p. 38: « Bartleby, c'est aussi le secret de la littérature. Là où peut-être elle fait parler – ou chanter la psychanalyse. »
- 16 Le texte fut fort discuté, notre propos n'est pas ici d'entrer dans la discussion, mais d'évoquer ce Voltaire si rare chez Derrida, là où Rousseau occupe la place que l'on sait...
- 17 J. Derrida, J. Habermas, *Le « concept » du 11-Septembre, dialogues à New-York (octobre-décembre 2001)*, avec G. Borradori, Galilée, 2003, p. 184.
- 18 *Ibid.*, p. 188.
- 19 Est-ce à dire que l'ici-maintenant de la démocratie met en jeu, peut-être, une autre figure et figurabilité de l'action? Cela a-t-il à voir avec ce qui est évoqué, dans *Papier machine* (2001), de la *nouvelle figure* d'un événement-machine, laquelle « serait donc, par cette nouveauté même, un événement, le seul et le premier événement possible, car im-possible »?
- 20 *Voyous, deux essais sur la raison*, *op. cit.*, pp. 108 sq.
- 21 *Ibid.*, p. 204, n° 1. C'est nous qui soulignons. Il y aurait tout un tracé du passier à suivre, chez Derrida, du Hegel de *L'Esprit du christianisme et son destin* qui voit très exactement... « rien » au lieu même du tabernacle (cf. *Glas*), au Bartleby-Abraham de *Donner la mort*, qui « ne dit pas absolument rien », en passant par tel passage des *Confessions* de Rousseau dans lequel Derrida, à l'inverse de Paul de Man, ne voit « pas rien »... (*Papier Machine*).
- 22 Et l'on pourrait montrer, textes à l'appui, à quel point la fondation du Collège international de philosophie est inspirée par ces « nouvelles Lumières »: cf. F. Châtelet, J. Derrida, J.-P. Faye, D. Lecourt, *Le Rapport bleu, les sources historiques et théoriques du Collège international de philosophie*, PUF, 1998, pp. 24 sq.: « À travers les extrêmes simplifications auxquelles nous obligent le genre et le rythme des présentes considérations, on voit bien que c'est la «question de la raison» qui trouve ici une forme et une urgence nouvelles. »
- 23 J. Derrida commente longuement ce point remarquable du texte kantien, qui est que la minorité n'y est pas interprétée comme innocence, irresponsabilité, mais bien comme responsabilité. (J. Derrida, J.-L. Nancy, « Ouverture », pp. 32-33, in *Rue Descartes*, n° 45, « Les vingt ans du Collège international de philosophie ».